

Combats

pour un humanisme combattant

Volume 7 • Numéros 1 et 2 • Automne-Hiver 2003-2004 (numéro double)



Je parle: la terre

Françoise Sullivan

COLLABORATIONS:

Philippe Amyot • Claude R. Blouin • Mathieu Bock-Côté
Dominique Corneillier • Éric Cornellier • Marie-José Daoust
Benoît Dubreuil • Mathieu Durocher • Suzanne Joly • Jean Larose
Jean-Claude Martin • Michel Morin • Annie Palanqué
Serge Pelletier • Bernard Pozier • Yves Préfontaine • G. Tod Slone

ENTRETIENS:

Marc Chabot • Denis Simard

**NOUVEAU DÉBAT
AUTOUR DU PROGRAMME
PÉDAGOGIQUE DE VACHER**

Combats

Pour un humanisme combattant, tel est le mot d'ordre de *Combats*. Revue d'idées, *Combats* est un organisme à but non lucratif qui a son siège social au Cégep régional de Lanaudière à Joliette. L'organisme bénéficie d'une généreuse donation de monsieur Jean Gauthier, retraité de l'Organisation Mondiale de la Santé. La revue reçoit aussi une aide du Programme d'aide aux projets communautaires du Syndicat des enseignantes et enseignants du cégep de Joliette, ainsi que du député de Joliette, par le Programme d'aide à l'action bénévole du Gouvernement du Québec.

CONSEIL D'ADMINISTRATION

- Yves Champagne
- Andrée Ferretti
- Robert Corriveau
- Paul-Émile Roy

RÉDACTION

Directeur : Alain Houle

Rédacteur en chef : Louis Cornellier

Secrétaires à la rédaction : André Baril
Jean-Sébastien Ricard et Olivier Roy

Adresse : *Combats*

20, rue Saint-Charles Sud, casier postal 1097

Joliette, Québec J6E 4T1

Tél : 450-759-1661

poste 252 (André Baril)

Courriel : andr.baril@sympatico.ca
louiscornellier@parroinfo.net
houle.alain@sympatico.ca
royoli01@aol.com
ricardjs@hotmail.com

Site internet : www.combats.qc.ca

(on y trouvera notamment les anciens numéros)

PRODUCTION

Infographie et impression : Kiwi Copie Inc.

Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Québec



Page couverture :

Françoise Sullivan,
Je parle (no7)
la terre, 1982.

Acrylique, branche
et collage sur toile.

Collection Louise Lalonde Lamarre

Courtoisie : Musée des Beaux-Arts de Montréal

SOMMAIRE

4 Pour que le 14 avril n'ait pas été inutile
Louis Cornellier

DOSSIER : PHILOSOPHER AU QUÉBEC

5 Entretien avec Marc Chabot
André Baril

8 Adieu Lavigne!
Jean Larose

9 Lire ou relire Lavigne
André Baril

11 La foire mondiale du sens
Michel Morin

13 Nouveau débat sur le programme pédagogique de Vacher
Du culte des Maîtres

13 Réplique dialogique à nos critiques
Marie-José Daoust et Jean-Claude Martin

17 Les Jardins d'Akadêmos
Jean-Sébastien Ricard et Olivier Roy

CULTURE ET POLITIQUE

19 Essai sur la pensée politique québécoise
Mathieu Bock-Côté

22 La mondialisation comme idéologie
Benoît Dubreuil

25 Entretien avec Denis Simard
André Baril

30 Sur la violence dans le sport!
Yves Préfontaine

31 Manufacturé au Québec.
Défense et illustration du roman ouvrier.
Philippe Amyot

33 Thériault le conquérant
Éric Cornellier

34 L'après Kyoto
Serge Pelletier

36 Apparaître
André Baril

DOSSIER : DES PHILOSOPHES DANS LA CITÉ

37 Leo Strauss contre le relativisme
Mathieu Durocher

40 Peter Sloterdijk et l'exigence de grandeur européenne
Jean-Sébastien Ricard

41 Derrida, entre Droit et Justice
Olivier Roy

44 Penser le monde avec Adorno
Annie Palanqué

CINÉMA

50 FCMM 2002: retour aux sources
Claude R. Blouin

52 Histoire et histoires du Japon au FFMM 2003
Claude R. Blouin

ARTS VISUELS

55 Françoise Sullivan : la femme rapaillée
Alain Houle

HOMMAGES

58 À la petite Marie
Bernard Pozier

58 L'âge du Silence. Roland Giguère
Bernard Pozier

POÉSIE

59 Après la bataille... retour à la solitude
G. Tod Slone

59 Conforme à la politique éditoriale
G. Tod Slone

60 La Règle et la Délicatesse
Dominique Corneillier

62 Écrire
Suzanne Joly

- BLOC-NOTES -

POUR QUE LE 14 AVRIL N'AIT PAS ÉTÉ INUTILE

Louis Cornellier

En une de *La Presse*, ce matin, le 14 août 2003, deux manchettes donnent le ton des années libérales à venir : « Fini le gel des tarifs d'Hydro; les hausses arriveront dès octobre » et « Les garderies resteront à 5\$... et grimperont jusqu'à 10\$ ». Les innocents, qui croyaient que PQ et PLQ, c'était du pareil au même, ont enfin, et malheureusement, la preuve du contraire.

Pendant la dernière campagne électorale, Landry et Legault ont eu le courage de dire qu'ils refuseraient de baisser les impôts. Priorité : les services aux citoyens. C'est ça, entre autres, la social-démocratie : des concessions au marché, bien sûr, mais une volonté de le limiter, de l'encadrer, de le réglementer afin de se donner les moyens d'agir dans le sens du bien commun.

Le PQ, bien sûr, est loin d'être parfait; il était, c'est vrai, usé, mais il était aussi, et reste, jusqu'à preuve du contraire, notre meilleur rempart politique contre le démantèlement de l'État. Trop d'esprits capricieux l'ont oublié, le 14 avril dernier, et nous voilà aux prises, aujourd'hui, avec des comptables à la mentalité d'épicier à la tête de l'État québécois. Ah, on les aura, nos baisses d'impôts! On aura aussi, c'est inévitable, ce qui vient **nécessairement** avec : des attaques frontales contre les BS, des coupures dans les services et programmes qui assurent une répartition de la richesse et, donc, une certaine justice sociale, et un État de plus en plus provincial qu'il faudra bien, un jour, reconstruire dans l'adversité.

Dans Lanaudière, au moins, région d'où *Combats* vous parle, nous avons refusé ce marché de dupes et, mieux encore, nous avons renvoyé chez eux deux

députés adéquistes (ceux de Berthier et de Joliette) qui se croyaient installés. Quoi qu'en pensent certains, nous avons, croyons-nous, voté du bon bord.

Ce n'est pas parce que l'on n'entend presque plus parler, ce dont nous nous réjouissons, que Mario Dumont et ses troupes méritent notre

Le PQ, bien sûr, est loin d'être parfait; il était, c'est vrai, usé, mais il était aussi, et reste, jusqu'à preuve du contraire, notre meilleur rempart politique contre le démantèlement de l'État. Trop d'esprits capricieux l'ont oublié, le 14 avril dernier, et nous voilà aux prises, aujourd'hui, avec des comptables à la mentalité d'épicier à la tête de l'État québécois.

pitié. Ils annonçaient des ravages, en cas de victoire, et ils en ont faits, même dans la défaite. En fait, le plus grand mal qu'ils ont causé est d'avoir rendu, par leurs outrances idéologiques, les libéraux de Jean Charest presque sympathiques, ou à tout le moins inoffensifs, aux yeux de plusieurs. On connaît maintenant le résultat : les Québécois devront se taper le programme de l'ADQ, appliqué par d'hypocrites libéraux-conservateurs qui juraient sur leurs mères, par exemple, qu'ils ne toucheraient pas au barème plancher de

l'aide sociale. Et qu'ont-ils fait? Ils ont fessé sur les BS!

Dans ces tristes circonstances, je voudrais profiter de l'occasion pour formuler une mise en garde à tous ceux qui risquent de croiser ma route un de ces jours : le prochain qui dénonce les BS devant moi, je lui passe un savon en règle et définitif. Il y a des limites à la bêtise et à la mesquinerie.

Bernard Landry a annoncé, pour les mois à venir, un brassage d'idées visant à redéfinir l'option souverainiste et la social-démocratie à la sauce péquiste. Ceux qui croient encore à la souveraineté et en un Québec solidaire ont donc le devoir de ne pas baisser les bras et de participer pleinement à ce renouveau.

À l'heure où la dispersion des forces nationalistes et progressistes réjouiraient les ennemis du bien commun, cette tâche relève de la première urgence. De leur côté, le PQ et ses leaders devront accueillir avec ouverture les contributions multiples et diverses, dans la mesure où il ne s'agit pas de compromissions, afin de faire de ce parti - qui en fut, naguère, un grand - le lieu d'une nouvelle mobilisation.

Qu'on oublie Facal et son obsession du centre, qu'on oublie les gauchistes radicaux qui ne trouvent de pureté que dans la défaite! La vraie social-démocratie n'est pas un pis-aller, un purgatoire où l'on se contente de peu en attendant. C'est une espérance, celle de la justice en acte, qui tient compte du réel et de ses aléas. C'est la tâche politique des justes et des lucides. ■

- DOSSIER : PHILOSOPHER AU QUÉBEC -

N.D.L.R. : Le 20 novembre prochain, ce sera, selon le vœu de l'UNESCO, la journée mondiale de la philosophie. Une occasion de saluer ceux qui ont posé les premiers jalons de la pensée philosophique au Québec. Jacques Lavigne, nommément. Et une occasion de philosopher avec ceux qui incarnent la nouvelle génération. Marc Chabot, Michel Morin, Laurent-Michel Vacher, entre autres.

AUX SOURCES D'UNE PHILOSOPHIE VIVANTE ENTRETIEN AVEC MARC CHABOT



On peut utiliser les livres pour fuir la réalité, pour oublier de vivre, on peut aller jusqu'à penser contre la vie. À l'inverse, on peut essayer de vivre sans trop penser, mais là encore, on aboutit assez rapidement à une impasse. Il s'agit donc de penser en vivant, de vivre avec la pensée, de vivre ce que nous pensons et de penser aussi que certaines choses nous échappent. Mais y a-t-il une vie intellectuelle au Québec, avons-nous une place publique pour accueillir la remise en question de la pensée? Nous avons assurément la littérature, la peinture, le cinéma, la musique, la danse et le théâtre, nous avons beaucoup de créateurs. Même chose dans le monde universitaire, nous avons des savants, des chercheurs. Par ailleurs, nous avons des journalistes d'enquête et d'excellents chroniqueurs. Alors, tout va bien dans le meilleur des mondes possibles? Pas tout à fait, il reste encore à clarifier la place de la réflexion philosophique dans notre culture. Pourquoi donc? Dans un entretien qu'il accordait à la revue *Combats* (vol. 6, printemps-été 2002), Georges Leroux a dit que la culture québécoise était plus ouverte à la littérature qu'à la philosophie, que notre culture serait en somme moins réceptive au caractère universaliste de la réflexion philosophique. Si l'on accepte la remarque du professeur de l'UQAM, il est peut-être temps de se demander pourquoi il en est ainsi. Pour ce faire, j'ai posé la question à Marc Chabot, spécialiste de l'histoire de la philosophie au Québec, lecteur attentif de Don Quichotte, pacificateur de la guerre des sexes, parolier de Claire Pelletier et de Richard Séguin, à celui qui milite avec

Hélène Pedneault, Andrée Ferretti et André Bouthillier à la coalition *Eau se-cours!*, au philosophe du cégep F.-X. Garneau qui collabore assidûment à bon nombre de nos revues culturelles et politiques, à l'un des principaux animateurs de la réflexion sur le suicide qui est actuellement en cours au Québec; bref à un être entièrement engagé, dans la vie de l'esprit comme dans la société québécoise.

André Baril

– Dans un entretien qu'il accordait à la revue *Combats* (vol. 6, printemps-été 2002), Georges Leroux a dit que la culture québécoise était plus ouverte à la littérature qu'à la philosophie, que notre culture serait en somme moins réceptive au caractère universaliste de la réflexion philosophique. Qu'en pensez-vous?

Je pense avoir une explication ou, du moins, je crois que l'on pourrait formuler une hypothèse : la littérature québécoise a eu son acte de fondation, mais pas la philosophie. Pour que la philosophie québécoise existe, il faudrait que l'on accepte l'idée que dans notre histoire, il y a eu, à un moment ou l'autre, un acte de fondation. Cet acte serait une œuvre fondatrice, pas un individu. Une œuvre qui fait commencer pour de bon la philosophie.

– Avez-vous quelques exemples, en littérature ou d'autres domaines, de ce que vous entendez par acte de fondation?

Prenons d'abord le roman. À partir du moment où Philippe Aubert de Gaspé fils publie *L'influence d'un livre* (aussi appelé *Le chercheur de trésors*), la littérature

québécoise commence. Que ce roman soit bon ou non n'a pas vraiment d'importance. L'acte fondateur de la littérature est accompli par Philippe Aubert de Gaspé fils. La même chose avec la poésie. À partir du moment où tu publies un premier recueil de poésie, c'est la poésie elle-même qui commence son existence. Après, des écoles peuvent se former, des groupes, des tendances. Nelligan, Saint-Denys Garneau, la poésie moderne, Gaston Miron, peu importe. Un corpus est là qui fait l'histoire. La même chose avec la peinture. À partir du moment où Borduas écrit *Refus global*, il y a un acte de fondation, typiquement québécois, de la peinture moderne.

– Et que dire de la philosophie?

Quand Descartes écrit *Le discours de la méthode*, il fonde la philosophie moderne française. C'est le premier livre de philosophie écrit en français. On l'accepte comme acte fondateur.

– Nous n'aurions pas, ici au Québec, l'équivalent?

C'est sûr que nous serions gênés de dire que cet acte de fondation a été le fait de Louis-Adolphe Pâquet (1859-1942), par exemple. C'était un professeur de philosophie à l'Université Laval, mais aussi un évêque... Un thomiste avec tous ses défauts... Mais encore là, nous pourrions avoir des mouvements de pensée. D'ailleurs, aussitôt que l'on s'intéresse à ce que nous avons écrit, nous devons tenir compte de ces mouvements de pensée. Le thomisme, après tout, n'est qu'un court moment de notre histoire de la pensée. C'est par manque de courage que nous tentons de lui donner autant d'importance, par manque de courage et de curiosité aussi.

– **Cela serait gênant, oui, surtout si on se place du point de vue de la génération qui a suivi celle qui avait fait la Révolution tranquille. La génération des années 70 a fait table rase de notre passé clérical, religieux, thomiste...**

Cette génération des années 70, qui est aussi la mienne, a peut-être surévalué l'influence thomiste. Il faut se rappeler que nous n'avons pas été très longtemps thomistes. Trente ans au maximum. J'ai étudié cette période en rédigeant mon mémoire de maîtrise, Pour une histoire de la philosophie au Québec, en 1977. Les thomistes ont réussi à nous faire accroire, c'est la force d'une bonne idéologie, que tout le Québec n'a été que thomiste. Mais avant 1879, comme Louise Marcil-Lacoste l'avait aussi signalé dans ses textes, nous n'étions pas seulement thomistes... Bien sûr, en 1879, il y a une obligation d'enseigner saint Thomas d'Aquin dans l'ensemble des institutions catholiques. Toutes les universités catholiques devaient suivre la pensée thomiste. Ici, on a pris la proposition au sérieux seulement à partir de 1915. À cette époque, il n'y avait pas encore beaucoup d'étudiants dans les universités...

– **Alors, après les trente ans de thomisme, à l'aube de la Révolution tranquille, il y a eu de nouvelles propositions philosophiques. Qui aurait ouvert la voie, selon vous?**

Comme acte fondateur, au moins pour la pensée moderne, on pourrait peut-être reconnaître *L'inquiétude humaine*, de Jacques Lavigne. L'ouvrage est paru en 1953. Il faudrait aussi relire certains écrits d'Herma Bastien et quelques autres.

– **Jacques Lavigne, c'est une bonne idée. À sa mort, en 1999, Jean Larose, qui avait suivi ses cours à Valleyfield en 1965, lui avait rendu un bel hommage (Le Devoir, 27 mai 1999). Vous aussi, vous avez souligné sa perte pour le Québec (revue Combats, vol. 4, hiver 2000). Déjà, vous compariez *L'inquiétude humaine* au texte du *Refus global*.**

Il faudrait que l'on fasse de Lavigne un point tournant, le début de notre histoire philosophique moderne. Bon, c'est

une référence. Je ne rajoute pas à cette affirmation « voici le chef d'œuvre ». Ce n'est pas cela que je dis. Malheureusement, c'est ce que les gens entendent. Je dis que la philosophie moderne québécoise pourrait commencer avec Lavigne. Après, on réfléchira sur l'œuvre.

– **C'est ce que l'on a fait un peu partout, en somme...**

Aux États-Unis, la philosophie commence avec Emerson et Thoreau. Quand Emerson déclare, en 1837, dans sa conférence intitulée *L'intellectuel américain*, quelque chose comme « désormais, nous allons penser la philosophie à partir d'ici », il vient de fonder le droit de penser pour les Américains. Nous allons cesser d'être uniquement des interprètes de la pensée européenne, nous allons produire notre propre pensée. Thoreau embarque là-dedans de la même façon. Je ne dis pas que c'est un geste clair dans leur tête. C'est nous qui récupérons l'histoire. Mais aujourd'hui, la conférence d'Emerson est considérée comme la déclaration d'indépendance des intellectuels américains. Pour la première fois, il y a quelqu'un qui pose le geste. Ici, la littérature a fait ce geste. La poésie, la chanson, la peinture ont fait ce geste. Pas la philosophie. Et il y a comme une gêne à reconnaître cette absence. Pourtant, plus le temps passe, plus on s'embourbe dans le problème.

– **De fait, l'œuvre de Lavigne semble déjà très loin pour nous... Heureusement, des travaux récents de jeunes sociologues, comme Meunier et Warren, ont cherché les influences personalistes chez les pères de la Révolution tranquille...**

Sans doute. Mais il y a un autre problème. Quand on parle d'un acte de fondation de la pensée québécoise, les gens l'entendent dans une perspective nationaliste simpliste. Ce n'est pas ça du tout. Je ne tiens pas à une philosophie purement québécoise. Je n'ai jamais voulu faire une philosophie nationaliste. Ce qui m'intéresse, c'est que l'on reconnaisse que nous avons eu des penseurs et des œuvres. Que l'on pense ensemble ces œuvres. Il y a un texte important de Jacques Brault, publié en 1965, *Pour une philosophie québécoise*. On aurait intérêt à relire ce texte. Mais Brault, comme beaucoup d'autres, a dévié

vers la littérature. Il y a aussi quelques écrits du philosophe Jean-Paul Brodeur qui sont très éclairants sur ces questions.

– **Une œuvre permet d'exister?**

J'ai compris cela en France, en 1981. Suite à la publication de mon livre *Chroniques masculines*, j'ai participé à un groupe de discussion animé par Élisabeth Badinter. Tout à coup, elle demande : « Qui est Marc Chabot? » Je m'identifie. Elle se tourne alors vers moi : « Je vous félicite, vous avez écrit en 120 pages ce qui aurait pris 320 pages à un Français. » J'ai senti qu'elle m'acceptait, qu'elle recevait ma réflexion. Mais ici, combien de fois m'a-t-on demandé : « Est-ce que tu fais de la vraie philosophie? »

– **Cela pose la question de la réception de la philosophie par l'opinion publique québécoise...**

Il est évident que l'opinion publique a sa place. Mais avant cela, il faudrait qu'entre nous, c'est-à-dire dans la communauté des philosophes, les œuvres soient reçues comme des œuvres. Ce qui aurait pu être, à la fondation des cégeps, un magnifique moyen d'exister avec les universitaires a été une entreprise complètement ratée, parce que les universitaires ne se sont jamais intéressés à ce que nous faisons. Évitez les généralisations, disons qu'ils se sont peu intéressés au travail des philosophes au collégial. Pourtant, ce serait fondamental pour que nous puissions nous entendre sur une lecture de l'histoire de la pensée. Pour eux, l'enseignement au collégial, ce n'est même pas de la philosophie. Ils sont convaincus que la philosophie ne peut être qu'universitaire.

– **Si vous le voulez bien, je voudrais aborder un autre problème qui vous tient à cœur. Depuis quelques années, vous réfléchissez à la question du suicide. Voilà une belle occasion de préciser comment on aborde un problème avec un regard philosophique et qui tiendrait compte de la situation québécoise...**

Partons de la première phrase du *Mythe de Sisyphe* : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. » Camus montre que le

suicide pose la question du sens de l'existence. Tu peux vivre avec cette phrase sans t'en préoccuper. Mais comme tu vis dans une société où le suicide est l'un des problèmes majeurs, tu t'interroges. Or, à chaque fois que j'ai voulu réfléchir sur la question, je suis tombé sur des rapport statistiques et des analyses psychologiques. Philosopher, ce n'est pas seulement avoir une idée du nombre de suicides dans une société. Philosopher, c'est s'engager dans l'acte de penser pour que du sens puisse surgir de nous.

– Centré sur la question du sens et sur le lien entre l'individuel et le collectif, votre ouvrage *En finir avec soi* apportait un autre regard, un regard philosophique. A-t-il été bien reçu?

De tout ce que j'ai publié, c'est l'essai consacré au suicide qui a eu la plus grande portée. Pas dans le milieu philosophique, mais dans la société. J'ai été invité principalement par des psychologues, des médecins, des infirmières, des gens qui travaillent dans des centres d'aide.

– Vous avez écrit que nous avons « peur », dans nos réflexions sur le suicide, de relier l'individuel et le collectif. En quoi consiste cette peur?

C'est sûr que l'individu qui veut se suicider vit une crise personnelle. Cela peut être une crise amoureuse ou une crise liée à son travail. Or, l'individu cherche un lieu pour s'accomplir, mais il ne le trouve nulle part. Et quand tu ne le trouves pas non plus comme société, cela n'aide pas les choses. Je ne dis pas que nous nous suicidons parce que nous sommes Québécois. J'essaie plutôt de saisir l'épuisement de l'être, tel que l'on peut l'observer par exemple chez Hubert Aquin. *La fatigue culturelle du Canada français* est un texte qui donne des frissons.

– Oui, Aquin nous amène tout de suite à la croisée des chemins : ou bien nous affirmons notre existence, ou bien nous nous assimilons à d'autres cultures...

Nous sommes peut-être dans une culture en train de se désintégrer. Mais individuellement, nous ne ressentons

pas cette désintégration. Ils sont rares, les individus qui peuvent la ressentir. Aquin devait vivre un état de souffrance avancée. N'oublions pas qu'il avait fait des études en philosophie et qu'il a étudié avec Jacques Lavigne. N'oublions pas qu'il a cherché du sens comme tous les philosophes. Il avait fait le choix de l'indépendance du Québec, il s'est longuement expliqué sur la question. Sommes-nous un peuple fatigué? Et de quoi? Dans mes conférences, j'ai déjà posé la question suivante : Qu'est-ce qui peut arriver à un peuple qui se dit non deux fois? Comment peut-il se sentir quand il se refuse sa propre existence?

– Certains rétorqueraient : cette obsession de notre histoire nationale, d'aller jusqu'au bout de cette histoire, est-ce vraiment nécessaire?

Peut-être que nous pourrions exister autrement. Peut-être qu'il serait possible de se sentir bien dans une société ouverte, internationale. Je n'ai jamais pensé qu'un Québec indépendant serait une société close. L'ouverture peut venir de n'importe où, sauf que l'ouverture fédéraliste est floue, vaseuse, assimilatrice, tenant si peu compte de la langue et des différences. Le Canada veut nous convaincre que nous ne sommes même pas un peuple fondateur. Les plus hauts taux de suicide se retrouvent chez les autochtones et les Québécois. Est-ce tabou de penser dans cette direction?

– Avec la mondialisation en cours, cela n'arrange peut-être pas les choses...

Nous sommes tous des gens à la recherche de quelque chose qui serait à l'origine de ce que nous sommes, comme individus ou comme peuples. Mais actuellement, la mondialisation accentue cette impression d'exil. On retrouve cela dans le roman de Kundera, *L'ignorance*. Après la chute du mur de Berlin, une femme, exilée en France depuis vingt ans, retourne chez elle. Mais elle ne reconnaît plus son pays, la Tchécoslovaquie. Kundera fait alors un parallèle avec Ulysse. On oublie souvent qu'Ulysse repart. Il revient à Ithaque, mais il repart. Pourquoi? Kundera dit qu'il repart parce que personne ne lui demande de raconter

ce qui s'est passé au cours de son absence. Il ne peut pas fabriquer une histoire avec ce qu'il a vécu.

Il y a un rapport à l'histoire de l'être qu'il ne faut jamais oublier. L'individu a besoin de son histoire pour exister, mais les peuples aussi ont besoin d'une histoire, pas seulement de quelques événements commémoratifs qui sont souvent des événements de commémorations... Nous revenons à notre acte fondateur du début. Déjà, dans la question « *qui suis-je?* », il y a un désir de fondation. Nous n'en sortons pas. La philosophie est peut-être là pour montrer comment fonder et en même temps apprendre à nous méfier des fondations définitives... ■

À paraître :

Des corps et du papier (titre provisoire), essai sur la littérature érotique, chez Leméac.

Livres publiés :

Manuscrits pour une seule personne, (avec Sylvie Chaput), L'Instant Même, Québec, 2002.

En finir avec soi, Les voix du suicide, Montréal, VLB éditeur, 1997, 162 pages.

Don Quichotte ou l'enfance de l'art, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1996, 175 pages.

Trente lettres pour un OUI, (collectif), Montréal, Stanké, 1995. Un essai composé de trente lettres d'écrivains et écrivaines du Québec pour le OUI au référendum de 1995.

La désobéissance civile, Henry David Thoreau, postface de Marc Chabot, traduction et présentation de Sylvie Chaput, Montréal, Typo, 1994.

À nous deux, (essai), (avec Sylvie Chaput), Montréal, VLB éditeur, 1993.

N'être rien, (poésie), Québec, Éditions du Loup de gouttière, 1991.

Le journal des autres, (essai), Montréal, Éditions Saint-Martin, 1988, 205 pages.

Des hommes et de l'intimité, (essai), Montréal, Éditions St-Martin, coll. Indiscipline, 1987, 175 pages.

Un amour de père, (collectif), Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987, pp. 25-35.

Lettres sur l'amour, (avec Sylvie Chaput), (essai), Montréal, Éditions Saint-Martin, coll. Indiscipline, 1985, 148 pages.

« Esquisses pour un tableau de mes amours », (collectif dirigé par Geneviève Delaisi de Parceval), *Les sexes de l'homme*, Paris, Seuil, 1985.

Chroniques masculines, (essai), Québec, Éditions Pantoute, 1981, 118 pages.

Condition féminine et condition masculine, Université du Québec, Télé-Université, 1980, 225 pages, (en collaboration avec Lise Dunnigan).

ADIEU, LAVIGNE !

n.d.l.r. : Ce texte de Jean Larose fut publié dans Le Devoir, jeudi 27 mai 1999, p. A6. Nous remercions l'auteur d'avoir gentiment accepté que nous le reproduisions ici.

Jean Larose

Vite, vite, comme lui, avant l'heure de tombée, il me faut dire l'homme qui nous apprit à penser, Bernard, Jacques, moi-même, et à tant d'autres qui enseignent aujourd'hui et ne seraient pas professeurs de la même façon sans ce Hulot philosophe au discours dégingandé. Il parlait bien, vite et longtemps. Ses parenthèses et ses incidentes étaient légendaires. Son discours gigogne s'égarait parfois, mais se retrouvait toujours, même si ce n'était que deux ou trois séances plus tard. Cette abondance était si éblouissante pour les élèves du collège de Valleyfield qui l'écoutaient comme un mage, qu'à elle seule elle assurait son prestige. **Jacques Lavigne** savait qu'il n'est pas nécessaire que les élèves comprennent tout ce que dit un professeur pour qu'ils puissent en recevoir une leçon; il savait que l'admiration est le premier moyen de transmission pédagogique.

À l'époque (vers 1965), il nous livrait à mesure les chapitres du livre auquel il travaillait et qui devait porter sur « *les conditions instinctuelles et affectives de l'objectivité du discours conceptuel* ».

J'avais seize ans, cet intitulé m'épatait; évidemment, je n'ai compris que bien plus tard quelle intuition de génie travaillait cette prose élégante et profonde. Lavigne avait subi, il le répétait souvent, il en parlait encore la dernière fois que je l'ai vu, une énorme injustice.

Contre le ressentiment qui aurait pu réduire tout son travail à un stérile ressassement, il avait édifié en théorie générale de la pensée l'analyse du comportement de ses persécuteurs. Il en était ainsi venu à l'hypothèse d'une certaine perversion psychique, qui n'était pas celle

des seuls individus qui l'avaient chassé de l'enseignement universitaire, mais qui affectait les conditions mêmes du discours dans notre société.

Le Devoir avait publié en 1955 un article, toujours actuel, où, quinze ans avant le livre, cette hypothèse s'était annoncée: « *Notre vie intellectuelle est-elle authentique?* » Dans ses travaux ultérieurs, cette perversion devait s'appeler « *faux-*

***Je le revois déambulant,
gesticulant, dans la petite
classe du coin, la plus belle,
où les feuilles d'automne se
jetaient aux fenêtres, où,
contre la pluie, le froid, le
ciel bas, sa parole créait le
foyer intense d'une vraie
révélation.***

féminin » et se caractériser, suivant le schéma oedipien, par une alliance entre la mère et le fils s'accordant mutuellement reconnaissance de leur autorité virile afin d'en exclure le père et, surtout, ne pas avoir à passer par l'acquisition d'une vraie maîtrise sur la réalité. Pour nous, cette proposition déplaisante et audacieuse éclaire le destin paradoxal de l'idée de souveraineté au Québec.

Elle n'est pas morte avec lui. Le souvenir s'est traduit en mémoire, c'est-à-dire en leçon active et en travaux renouvelés chez ses disciples. Voilà l'immortalité du philosophe et du maître. ■

Bibliographie de Jacques Lavigne Établie par Marc Chabot

Livres

Lavigne Jacques, *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1953, 230 pages.

Lavigne, Jacques, *L'objectivité ses conditions instinctuelles et affectives*, Montréal, Leméac, 1971, 256 pages.

Lavigne, Jacques, *Philosophie et psychothérapie, essai de justification expérimentale de la validité et de la nécessité de l'activité philosophique*, Beauport, Éditions du Beffroi, 1987, 298 pages.

Beaudry, Jacques, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1985, 168 pages.

Articles

« Dossier Jacques Lavigne » (avec des articles de Bernard Larivière, Marc Chabot, Pierre Vadeboncoeur, Robert Hébert, André Vidricaire, Rosaire Chénard, Jacques Cuerrier, Jacques Beaudry et un inédit de Jacques Lavigne), *La libre pensée québécoise*, no double 14-15, 1991, pp. 7-33.

Larose, Jean, « Adieu Lavigne ! », *Le Devoir*, 27 mai 1999, p. A6

Lavigne, Louis-Dominique, « Jacques Lavigne aura été un intellectuel muselé », *Le Devoir*, 4 juin 1999, p. A8

Leroux, Georges, « Le risque de la pensée », *Le Devoir*, 8 juin 1999, p. A7.

Marc Chabot, « Hommage à Jacques Lavigne » (1919-1999), revue *Combats*, vol. 4, no. 3 hiver 2000.

LIRE OU RELIRE LAVIGNE

André Baril

Encore aujourd'hui, nous enseignons les existentialismes avec Sartre et Mounier, sans faire référence aux penseurs d'ici qui feraient pourtant honneur à ce courant de pensée, sans souligner par exemple l'ouvrage de Jacques Lavigne. C'est remarquable, nos manuels de philosophie au collégial exposent l'existentialisme, le marxisme, le freudisme, l'humanisme, en oubliant toujours d'indiquer au moins un ou deux relais québécois. Des milliers de jeunes lisent des manuels de philosophie qui ont deux points en commun : ils ne contiennent pratiquement aucune référence à la pensée élaborée au Québec et ils gommement le fait que l'enseignement philosophique peut servir à maintenir l'ordre social. Avec une telle pratique, c'est pas demain la veille que nous verrons une philosophie vivante, ou des Québécois au championnat de la course à relais!

Pourtant, dans *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*, Jacques Beaudry note, références à l'appui, que le premier ouvrage de Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine* (éditions Montaigne, 1953), avait reçu un très bon accueil des critiques littéraires du temps. Avec cet ouvrage, Lavigne traçait un chemin pour sortir en douceur du thomisme qui régnait à l'époque.

Certes, les circonstances de la vie ont brouillé les pistes. Il y a eu l'exclusion de Lavigne du monde universitaire, bien sûr. Mais il y a eu aussi le climat politique qui régnait à l'époque, climat d'impatience politique, de remise en question radicale. Les circonstances ont sans doute fait en sorte que cette œuvre d'un individu qui se disait «penseur chrétien» se perde (en partie) et qu'elle soit (partiellement) ignorée des générations suivantes.

Mais le propre d'un classique, comme le disait Italo Calvino, c'est de sans cesse réapparaître. Alors retournons au texte, à *L'inquiétude humaine*. Quelle était la visée de l'auteur? Très ambitieuse,

comme il se doit. Lavigne voulait «saisir la marche de la vie de l'homme sollicité, dans sa pensée et dans son appétit, par un Absolu qu'il se dispose à recevoir en Le cherchant, et qu'il ne peut trouver sans se donner librement à Lui». Qu'est-ce à dire?

Après avoir posé le problème de l'inquiétude humaine et avoir exposé les éléments constitutifs de l'existence humaine (la vie sensible et la vie psychique), avoir aussi compris à sa manière le tournant linguistique - «Sans l'aide des signes, la vie psychique serait impossible», écrivait-il à la page 91) -, Lavigne ira explorer la science, l'art et la société, toujours en quête d'une réponse, d'une satisfaction qui pourrait apaiser l'inquiétude fondamentale de tout être humain.

Quatorze ans avant *Le hasard et la nécessité* du biologiste Jacques Monod, Lavigne écrivait : «La science ne montre pas que la matière a engendré la vie et celle-ci l'esprit; elle enseigne que le cosmos, la terre et les astres, les animaux et les hommes se sont formés à une certaine période du temps et qu'ils auraient pu ne pas être si certaines conditions improbables ne s'étaient réalisées. Le hasard est inclus dans l'évolution de l'homme» (p. 144).

Bien avant les luttes intestines qui ont déchiré la gauche lors du premier référendum, Lavigne faisait déjà un peu d'ironie à l'égard du socialisme réel : «Le communisme combat l'idée de patrie et, cependant, il l'exalte en U .R.S.S...» (p. 194).

Et en bon philosophe qui a un tel souci de l'ordre qu'il n'en tolère aucune caricature, Lavigne a fait une critique virulente de l'ordre capitaliste établi. Entre autres, dans ce passage, où il refuse que la loi du commerce devienne la loi générale : «Ce qui rend le capitalisme néfaste ce sont moins ses imperfections pratiques que ses prétentions à la domination de toutes les activités de l'homme

[...]. Ce qui est nocif, ici, ce n'est pas tellement de chercher le profit dans les affaires, mais de vouloir que tout soit une affaire; de contaminer tous les secteurs où l'action et la pensée désintéressées avaient coutume de se développer librement; de se priver par là même du seul ferment capable de faire accéder la vie économique à l'humanisme» (p. 191)

En lisant de telles réflexions, je suis prêt, à l'instar des Jean Larose, des Marc Chabot et de bien d'autres, à reconnaître en Jacques Lavigne «le premier de nos philosophes». Mais revenons au texte. À la fin de son enquête, Lavigne dira qu'il nous est impossible de combler le manque qui nous habite par nos seules œuvres ou constructions sociales. Il faut que l'humain soit pour ainsi dire révélé à lui-même. En apparaissant dans le monde, dirait Hannah Arendt. Mais Lavigne, penseur chrétien, posera plutôt la question de l'absolu. Comment? Afin de donner un peu la couleur de son style, j'ai pensé vous soumettre deux extraits de l'ouvrage. Le premier traite de la manière dont Lavigne se représentait l'inquiétude humaine. Le second rappelle la conclusion à laquelle il arrivait au terme de son ouvrage. Bonne lecture!

1. Extrait du chapitre premier (pages 27-28-29)

«Tous les philosophes qui ont étudié d'une façon spéciale l'existence concrète de l'homme ont apporté une attention particulière au problème de l'inquiétude. La raison en est que notre vie, s'accomplissant dans le temps, engendre continuellement un passé et un avenir : le passé qui est une perte et l'avenir, un manque. Ce double sentiment d'absence fait naître l'inquiétude. Cette inquiétude n'est ni un principe, ni une fin, mais une étape de notre devenir. Nous sommes d'abord dans le temps comme n'y étant pas encore. Les enfants acquièrent un passé sans se soucier de ce qu'ils perdent et vont vers un avenir sans le désirer. S'ils

passent facilement d'une chose à l'autre, ils vivent chaque instant comme s'il était le seul. L'enfance ne connaît pas l'inquiétude. Toute son attention est à faire l'homme qui la portera. Mais peu à peu une impression de solitude s'empare de nous. Tout ce que nous avons possédé est disparu sitôt qu'obtenu. Tout n'a fait que passer. Tout n'est vécu qu'une seule fois. Et notre désir nous porte toujours au delà de ce que nous sommes. Nous vivons d'une absence que notre action même travaille à former.

Lorsque l'homme connaît l'inquiétude, sa vie est déjà commencée. Et cependant elle est pour lui le point de départ : celui de sa vie spirituelle autonome. Le monde nous envahit par notre organisme, nos sens, nos passions et nos pensées. Il semble que ce soit lui qui nous fasse naître et grandir et qu'il nous suffira de lui obéir, de le subir pour connaître la paix. Notre destin paraît se confondre avec celui des choses. Mais en assimilant son milieu l'homme se forme et prépare, sans s'en rendre compte, l'avènement de son autonomie. Et soudain il découvre sa liberté : il est le maître de lui. Mais le monde est enraciné en lui et lui résiste en le dispersant. L'homme est libre, mais sa vie n'est pas à lui, n'est pas de lui. Et cependant il lui faut faire sienne cette vie même s'il la subit. Car nul n'agit sans se donner une fin qui l'engage tout entier. C'est la conscience d'une telle situation qui provoque l'inquiétude.

L'homme est seul face au monde. Les choses passent. Et s'il lui paraît qu'il domine le changement, il ne peut que s'accomplir dans et par un monde qui meurt. Aussi bien il ne peut ni se donner aux choses, ni se réfugier en lui-même; partout il rencontre l'insatisfaction. Il ne peut vivre sans les choses et dans le monde il se perd.

En prenant conscience du temps l'homme a donc reconnu et son inachèvement et l'inaptitude du monde à le combler. Mais aussi l'impossibilité de s'évader du monde et de se faire sans lui. L'homme est maître de lui mais son action lui échappe. Le monde ne lui suffit

pas et cependant il appartient au monde. Il est au-delà du monde et ne peut vivre qu'en lui. Il a rompu avec le présent mais pour être livré au temps; à un avenir qu'il ne possédera que pour le perdre. Il est présent à sa vie et sa vie le fuit. En découvrant le temps, l'homme a introduit une intervalle entre lui et lui, entre le monde qu'il a et le monde qu'il veut. Et cette intervalle, il sent que rien au monde et de l'homme ne pourra le combler.

L'inquiétude est la conscience de cette rupture. [...]

À ne considérer que le temps, l'évolution du monde et de l'homme n'a pas de sens. Le devenir du monde ne mène à rien. C'est le lieu de la mort et de la contingence. La vie de l'homme n'a pas de direction. On peut accepter l'existence, s'y soumettre, l'endurer, l'oublier, on est incapable de la comprendre et de la diriger. L'homme peut être indépendant il n'en demeure pas moins un être vide. Et ce qu'il acquiert dans la matière et le temps, il le détruit en l'utilisant. Aussi bien, si le devenir a un sens, si le temps mesure un progrès, ce ne sera ni le monde seul, ni l'homme seul qui nous en fournira le principe. Le devenir n'aura de sens que s'il est occasion d'un progrès spirituel : ce qu'il nous retire nous invite à nous dépasser; ce qu'il nous apporte, à nous réaliser. Il n'y aura de sens que si nous sommes au faite du temps, non pour y tomber, mais pour y incarner de l'éternel, pour y faire germer et grandir une vie spirituelle, pour y rencontrer l'Infini et nous y donner. C'est à ce don que nous prépare l'inquiétude.»

2. Extrait du dernier chapitre (pages 201-202)

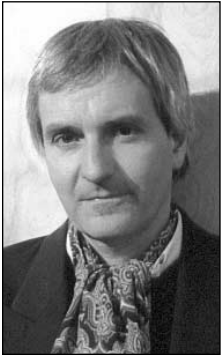
«Posant le problème de l'homme tout entier engagé dans la vie, nous nous sommes demandés s'il pouvait trouver, par son action, le repos et la paix de la plénitude. Pouvait-il, par ses oeuvres, faire l'unité de sa pensée et posséder son existence? Il n'y a qu'une seule façon de se posséder soi-même, c'est d'être présent à son être concret et d'y goûter le bonheur. Mais l'homme aime en lui ce qu'il

n'est pas encore; un être qu'il ne peut accomplir sans chercher au dehors. Prendre conscience de soi c'est à peine se tourner vers soi, c'est découvrir en soi une impulsion qui nous dépasse, un déséquilibre entre l'homme que l'on aime et l'homme que l'on est. L'homme dépend de l'extérieur pour s'éveiller à lui-même, et, lorsqu'il sait qu'il existe, c'est un être essentiellement donné qu'il recueille. Dans ses sens, dans ses instincts, dans son intelligence et sa volonté c'est un besoin d'accroissement qu'il éprouve. C'est en agissant qu'il s'épanouit, c'est dans ses yeux, dans ses mains, dans ses sentiments de haine et d'amour, dans ses oeuvres de pensée et de construction qu'il s'empare de lui.

Cependant, il est incapable d'obtenir de tout cela l'assouvissement de son être parce que l'union de lui à lui qu'il croit chercher est l'union à un plus grand, à un meilleur. En effet, la science, l'art et la société nous sont apparus essentiellement incapables d'expliquer leurs réussites et d'épuiser en l'homme sa capacité de comprendre et de désirer. Les oeuvres humaines sont possibles parce que, dans un monde apparemment fermé, dans des actions apparemment immanentes, l'homme subit l'influence d'un absolu. Cet absolu n'est nulle part comme un objet mais comme une présence intime capable de nous élever au-dessus des choses pour les juger, et de nous-mêmes pour nous montrer notre idéal. On ne rencontre nulle part cette transcendance, mais rien de ce qui est découvert ne l'est sans elle (c'est Lavigne qui souligne).» ■

LA FOIRE MONDIALE DU SENS

Michel Morin • Essayiste et philosophe



Peu d'époques auront, comme la nôtre, vécu un tel effondrement des valeurs morales traditionnelles, la société québécoise étant à cet égard un exemple extrême, puisqu'en quelques années, et fort récemment, ces valeurs et toute la structure institutionnelle dans laquelle elles étaient incarnées ont perdu leur réalité pour laisser passage à une réalité tout autre, dont la nature morale reste toujours essentiellement indéfinie. L'expérience d'une personne ayant été éduquée dans les années 50-60 qui entre aujourd'hui en rapport avec les jeunes qui vivent leur propre expérience d'éducation est à cet égard particulièrement troublante. On n'assiste pas qu'à une différence de points de vue attribuable à la perspective propre à chaque époque de la vie, le jeune mettant en question, dans une relation qui reste dialectique, c'est-à-dire intérieure à ce qu'elle combat, le caractère de « donné » ou l'apparence d'éternité des valeurs et des connaissances qu'on lui transmet. C'est d'une véritable *étrangeté* qu'on fait l'expérience. Certes, nous vivons bien dans le même monde, nous en partageons nécessairement l'expérience, mais à partir de points de vue non seulement différents mais étrangers. Celui qui fut formé dans les valeurs traditionnelles (du catholicisme, par exemple) et la culture classique ne peut que se vivre en continuité avec cette tradition. Si, par exemple, il enseigne la philosophie et met à l'étude une œuvre de Platon, ce dernier est pour lui nettement *situé*, et il se sent par rapport à lui, quoiqu'il en soit de son attitude critique, également *situé*. Il se vit en prolongement, en héritier. Irait-il jusqu'à reprendre la critique nietzschéenne de Platon, il le fera, comme Nietzsche, de l'intérieur d'une fréquentation intime. Socrate l'énervera peut-être, mais comme un vieux collègue. De

toute manière, Socrate, Platon, Jésus, Nietzsche ont pour lui une *réalité*, ils existent *réellement*. Intérieurement, il converse avec eux. On aurait tort de n'y voir que des références. Ce qui s'est effondré n'est pas que la référence, mais la vie commune avec des maîtres du passé qui sont entrés en soi et avec lesquels, qu'on s'en rende compte ou non, on se trouve en perpétuel dialogue. Entendre parler de Jésus, pour moi qui fus formé dans cette culture, ne me laissera jamais indifférent, que j'y « croie » ou non, cela est secondaire, il vit en moi, que cela me plaise ou pas. En ce sens,

***Or, de l' « humain »,
c'est ma vieille culture qui
me l'a appris, mais les
jeunes peuvent le comprendre
parce qu'ils le vivent,
cela cherche et ce que cela
cherche, c'est toujours du
« sens », naturellement,
aussi naturellement qu'on
cherche l'oxygène sur le
plan physique. Et du sens,
qu'est-ce que c'est? On ne
peut répondre, mais on sait
que c'est connecté à ce
qu'on appelle « âme »,
« esprit », « intériorité »,
« divin », « Dieu »...***

j'y « crois », aussi incroyant que je me dise. Je suis toujours aussi étonné d'entendre avec quelle ferveur des gens de culture classique s'engageront dans la critique de la religion, du christianisme ou de l'enseignement de l'Église. Leurs discours, si articulés fussent-ils, laissent entendre le contraire de ce qu'ils disent. Ils vivent dans et de ce qu'ils critiquent. Que certains se soient épris de « déconstruction » n'a rien d'étonnant : le terme lui-même avoue le rapport d'intimité qu'il entretient avec ce qui fut « construit » à travers les siècles. Ce ne sont en

réalité que des herméneutes, des exégètes, des amoureux fous du texte, des vénérateurs de ce qui parle à travers eux, le grand Logos.

Or, ce que nous appelons ainsi « culture », avec les éminents personnages qui l'ont illustrée, n'a plus aucune réalité pour les jeunes d'aujourd'hui. Ils n'ont jamais vécu de l'intérieur de cette culture. Jésus, Socrate, Nietzsche sont des personnages qu'ils n'ont jamais fréquentés, dont ils n'ont en général jamais ou encore très vaguement entendu parler. Quand vous pensez « musique » et que vous êtes une personne de culture classique, aussitôt vous vient à l'esprit l'idée d'une continuité, d'une histoire, dont des noms se détachent, dont vous connaissez les transformations les plus importantes, qu'il ne vous viendrait pas à l'esprit de confondre avec ce que vous appellerez volontiers « musique populaire » qui alimente les postes de radio et correspond à un certain goût du moment. Vous viendrait-il à l'idée de classer toute cette histoire sous l'étiquette « classique » et de la considérer comme un « genre » à côté du « hard rock », du « heavy metal », du « rap », etc., comme c'est le cas, par exemple, des magasins de disques? Or, c'est ainsi que pensent les jeunes d'aujourd'hui. Les personnages avec lesquels ils vivent n'ont aucune profondeur historique, ils sont d'aujourd'hui (ou d'un hier très proche) et vivent ici (au sens large) et maintenant. Ce sont souvent des personnages appartenant à des groupes musicaux, parfois tirés de films ou d'émissions télévisées auxquels chacun s'identifie de façon souvent exclusive : tel groupe, tel type de musique, tel musicien, tel acteur ou personnage joué par cet acteur constituent autant de pôles d'identification différents d'un jeune à l'autre, à propos desquels ils entretiennent des discussions fort animées, chacun défendant « son » monde contre celui de l'autre avec l'ardeur d'un vrai croyant. J'ai personnellement assisté à de tels échanges et n'en suis pas revenu :

voilà ce à quoi ils croient, me suis-je dit, comme je me l'étais dit de mes collègues de culture classique à propos des grands personnages du passé.

Je n'entends pas ici « déplorer », ce qui m'est toujours apparu relever d'une certaine impuissance de la pensée, mais d'abord prendre acte d'une situation d'étrangeté radicale dont je sais aussi qu'elle serait plutôt en voie d'accentuation que de disparition. Le fossé se creuse, il n'est pas en train de se combler peu à peu. Pour l'essentiel, la culture que nous, de culture classique, transmettons aux jeunes, si bien intentionnés soyons-nous, ne les atteint pas, elle n'a pas prise sur leur monde, leur réalité, elle ne change rien à leurs adhésions. Aussi « professeur » que je sois et « cultivé » au sens où je l'entends, je ne pourrai jamais me réclamer auprès d'eux d'une « autorité » (morale ou intellectuelle) qu'ils reconnaîtraient et respecteraient d'emblée. Je ne serai jamais pour eux, quoique plus âgé, qu'un contemporain, c'est-à-dire un être dépourvu de toute profondeur historique, qui ne vaut rien de plus que ce qu'il parvient à manifester ou exprimer ici, maintenant. Bien sûr, je parle en tant que professeur d'« humanités », et, à ce titre, transmetteur de « culture humaniste », non en tant que professeur de science ou de technique, dont l'autorité semble d'emblée garantie par la nature concrète des résultats produits et des preuves auxquelles on peut se référer en toute certitude. De ce point de vue, science et technique ne relèveraient d'aucune « culture », leur efficacité reconnue tenant lieu de toute justification et de tout « sens » allégué. Elles n'auraient pas à se réclamer d'un quelconque « passé » ni à prendre appui sur quelque « intériorité ». Elles pourraient allègrement se passer de toute légitimation, comme si elles n'étaient pas issues de l'« esprit » humain et ne relevaient pas, elles aussi, d'une quelconque interrogation de l'être humain sur lui-même et sur le rapport qu'il entretient au monde, à l'« être ».

J'en viens ici au lieu sensible et délicat à travers les mots que je viens d'introduire : « esprit », « intériorité », « être »,

auxquels je pourrais ajouter « âme », « sens », « existence » et pourquoi pas « Dieu »?, mots vagues et mal définis qui me viennent évidemment de cette tradition religieuse et philosophique qui m'a été transmise de justesse, le sol s'effondrant derrière moi à chaque année qui passait. Quand même, me dis-je, tout n'a pas pu se perdre : n'y a-t-il pas des hasards de transmission, voire des erreurs, ou d'autres voies qui m'échapperaient, les jugeant (ou pré-jugeant) trop « populaires », peu éprouvées intellectuellement, « faciles », etc.? N'y aurait-il pas une re-prise obscure, à même ces musiques ou chansons que les jeunes écoutent, à même leur « culture » audio-visuelle, au fond de leurs « connaissances » scientifiques? N'y aurait-il pas des « bribes » qui circulent, des livres qui s'échangent, n'importe comment, en désordre, à partir de l'« offre » considérable (livres, musique, films, etc.) qui est faite aujourd'hui, sans proportion aucune, et voilà un drôle de paradoxe, avec l'offre qui existait au moment où je faisais mes études. Paradoxe à creuser : alors que la notion de « culture » au sens classique, en réalité, n'a plus cours, faute de croyants et de relève, jamais n'ont été aussi abondants les « produits culturels » offerts. Certes, je le sais, la critique de ce phénomène existe, mais elle est facile à mon avis. Il y a quand même là une réalité à partir de laquelle une transmission peut advenir, mais alors dans un désordre incroyable et hors de toute espèce de hiérarchie.

Je pense quand même ne pas me tromper en présumant qu'il y a de l'« humanité » qui continue. Elle continue, dirait-on, à la fois souterrainement et publiquement, dans une « joyeuse » confusion, d'où ne ressort aucune valeur dominante, encore moins transcendante, si ce n'est celle de la recherche, de l'expérimentation à travers à peu près n'importe quoi, où chacun cherche ce qui pourrait bien lui convenir en fait d'humanité. Facile encore de critiquer le modèle « consumériste » d'une telle approche. Ce qui personnellement, retient mon attention, c'est plutôt les étonnantes découvertes que tel ou tel aura faites et qui auront eu pour effet

d'infléchir l'orientation de sa vie. Dans cette confusion et, à la faveur de cet effondrement « mondialisant », il y a de l'humain qui grouille et qui cherche, et c'est dans cet élément que vivent les jeunes, qui n'en ont jamais connu d'autres.

Or, de l'« humain », c'est ma vieille culture qui me l'a appris, mais les jeunes peuvent le comprendre parce qu'ils le vivent, cela cherche et ce que cela cherche, c'est toujours du « sens », naturellement, aussi naturellement qu'on cherche l'oxygène sur le plan physique. Et du sens, qu'est-ce que c'est? On ne peut répondre, mais on sait que c'est connecté à ce qu'on appelle « âme », « esprit », « intériorité », « divin », « Dieu »; tous ces termes sont vagues mais indispensables, « mots-valises » dans lesquels on peut mettre n'importe quoi, mais dans lesquels, quand même, on peut mettre quelque chose. Il n'est peut-être pas étonnant que tel jeune ait trouvé le lieu de son « sens » à travers tel groupe de musique (et il y a quelque chose de lui là qu'il faut tenter d'approcher plutôt que de le discréditer), mais il l'est beaucoup plus - et cela arrive - d'en rencontrer un qui a lu à dix-sept ans les œuvres importantes de Nietzsche ou de Goethe, ou tel autre qui se nourrit de Cioran. Il s'agit là de rencontres que tel jeune a faites, presque par hasard, ou à la faveur de telle parole entendue n'importe où, d'un professeur parfois, mais peut-être aussi d'une émission de télévision, d'un article de magazine, ou quoi encore? L'intérêt de ces rencontres est qu'elles sont authentiques, dues au hasard certes, étrangères à toute « évaluation » mais adoptées en raison de leur seule force agissante ou transformatrice.

Nous y sommes, me dis-je, par-delà toutes les hiérarchies héritées du passé, à la faveur du tohu-bohu mondial, d'échanges et de connexions imprévisibles, au lieu approché d'un « critère » de ré-apparition, de re-naissance du sens : la puissance d'action ou de transformation d'une œuvre rencontrée, et j'entends ici la transformation en son sens intérieur, celui d'une direction apparue?

On me dira : peut-être, mais cela ne peut-il être le fait de n'importe lequel « gourou » qui se sera emparé de la conscience de tel jeune dépourvu de balises? C'est possible, mais alors je suis mis en demeure de distinguer ce que j'appelle un « mauvais » gourou d'un « bon », comme le seraient, par exemple, Socrate ou Jésus. Or, cette mise en demeure n'est-elle pas saine et nécessaire? Hors de tout recours à l'argument d'autorité et à la « preuve par le passé », je n'aurai pas la partie facile, surtout sachant à quel point l'histoire a pu se montrer injuste dans sa classification, « oubliant »

un tel pour mieux valoriser tel autre, qu'il aura fallu re-découvrir des siècles après. L'histoire de la culture est encombrée de ces choix arbitraires ou motivés par une nécessité discutable qui ont eu pour conséquence la disparition d'autres œuvres peut-être autant sinon plus importantes.

Ce qui me relie aux jeunes d'aujourd'hui? Cette présomption d'humanité en quête de « sens », l'impossibilité de s'en remettre une fois pour toutes à une autorité établie, le désarroi intérieur que cela implique et que nous partageons, du

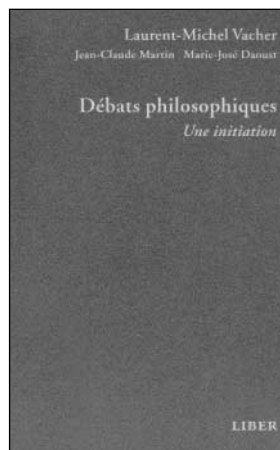
fait simplement que nous sommes contemporains, vivant dans le même monde. Telle est la difficulté. Mais telle la chance aussi : celle de ne valoir plus que par les effets que je serai parvenu à produire, la puissance agissante dont j'aurai fait preuve, mais aussi cette mise en demeure qui m'est adressée de justifier tout ce que je dis, les œuvres que je valorise, les auteurs que je défends. Plus rien n'est acquis, c'est la grande foire, mais il y a du grouillement, du jeu, de l'expérimentation, bref, de la vie. Donc, de l'espoir. ■

- NOUVEAU DÉBAT SUR LE PROGRAMME PÉDAGOGIQUE DE VACHER -

N.D.L.R. : Dans le précédent numéro de Combats, des étudiants en philosophie s'en prenaient au programme pédagogique du philosophe Laurent-Michel Vacher. Aujourd'hui, le dialogue se poursuit. Dans un premier texte, Marie-José Daoust et Jean-Claude Martin, professeurs au cégep Ahuntsic et co-auteurs de l'ouvrage Débats philosophiques (Liber, 2002), répliquent aux étudiants. Dans un second texte, ce sont ces mêmes étudiants, Olivier Roy et Jean-Sébastien Ricard, qui relancent une nouvelle fois la discussion...

DU CULTE DES MAÎTRES

Marie-José Daoust et Jean-Claude Martin



Réplique dialogique à nos critiques.

Au bout du compte, ce que vous dites à propos de nos *Débats philosophiques*, c'est : «Oui, mais les textes!!!». Et vous concluez que la fréquentation de ceux-ci, comme la transmission de la tradition qui

vient avec, *doivent être «plus que jamais»* maintenus «à l'intérieur des salles de cours», comme vous l'écrivez en insistant, faute de quoi, devons-nous comprendre, il arriverait des choses terribles à l'humanisme littéraire dont les cursus scolaires sont en crise. Si nous saisissons bien, vous raisonnez comme suit : parce que, selon vous, la conception de la philosophie dont nous nous inspirons souffrirait de «*l'aberration majeure*» d'ignorer l'historicité de toute pensée et s'inscrirait ainsi dans la foulée d'un rationalisme dogmatique qui érigerait la Raison triomphante (présomons-nous) en juge supérieurement supérieur et pérenne, il en résulterait que le programme pédagogique incarné dans notre petit livre, qui «oblitére» les textes et ladite tradition, devient suspect. Il devrait être rejeté (quelles que soient les

nuances secondaires que vous apportez) ou, pour le dire autrement, être sérieusement aiguillé («rectifié»?) vers le chemin que balisent lesdits Textes, Tradition et Histoire. Et tout cela, nonobstant les mérites de ses intentions politiques, qui seraient de former le citoyen et ainsi de légitimer l'enseignement obligatoire de la philosophie au cégep, car nous les contredirions à notre insu. Dans la tempête, tenons bon, dites-vous, et que les textes soient nos phares in-con-tour-na-bles.

Commençons par l'argument concernant l'aberration majeure de la conception de la philosophie qui risque d'infecter la pertinence de la démarche didactique incarnée dans nos petits débats, la retournant selon vous en son contraire. Parce que, essentiellement, nous faisons s'affronter des positions et des arguments

que nous nous trouvons ainsi à faire parler sans en donner la paternité ni le contexte historique, non seulement nierions-nous que ces positions, concepts et arguments aient été créés ou aient une histoire ou soient intoxiqués par leur époque, citations de Deleuze, Guattari et Sloterdijk à l'appui, mais nous passerions bêtement à côté d'un des aspects fondamentaux de la philosophie dont tout le monde est au courant depuis Hegel, qui nous aurait montré tout ça.

Précisons tout d'abord que nous ne nions pas l'historicité des concepts et positions philosophiques, comme nous le laissons tout de même entendre aux pp. 6 et 7 : «À travers une longue tradition, certes jalonnée d'illustres penseurs et de livres célèbres, l'esprit humain a peu à peu formulé des problèmes, exploré les réponses possibles et tenté de raisonner et de justifier les diverses positions concevables.» Toute pensée ou réflexion est historiquement datée, pas seulement la philosophique, et toute nouvelle idée est «signée», c'est l'évidence même. Cela signifie-t-il qu'elle ne soit rien sans cette signature, comme vous le dites en vous appuyant sur Deleuze et Guattari? Bien sûr que non : les humains, c'est connu, font quelque chose avec tout ce qui traverse leur chemin, le transforment (ce qui n'est pas nécessairement le «déformer») et, d'autre part, le temps passe inexorablement. Si vous croyez vraiment, pour ne parler que des idées dites philosophiques, qu'une idée n'est rien sans celui qui l'a signée, alors, bien sûr, vous êtes effectivement condamnés à lire et relire les mêmes textes, et à n'en faire rien d'autre, inlassablement, que l'exégèse et le commentaire, vous soupçonnant constamment d'avoir perdu la perle précieuse. Et à faire faire cela à vos élèves éventuels, d'une manière simplifiée et aussi vivante que possible, nous le leur souhaitons.

Mais vous ajoutez que cette historicité est un des traits fondamentaux de la philosophie et sous-entendez à peine que, la reléguant, avec les textes, au rôle d'accessoire secondaire dans notre programme didactique, nous trahirions, distordrions, dénaturerions la philosophie à

notre tour et priverions de sa pertinence politique apparente l'enseignement qui en résulte.

«Il me paraît véritablement très douteux que l'important soit de pouvoir lire un texte de Platon ou de Kant, de connaître la différence entre le spiritualisme de Descartes et celui de Hegel ni celle entre les marxismes d'un Adorno ou d'un Althusser. Il est plus probable qu'il [le jeune d'aujourd'hui] ait besoin de résister aux pièges de la rhétorique ; d'être outillé mentalement pour examiner les prétentions d'une pseudo-science ou d'une idéologie politique ; d'être dûment averti face aux séductions des sectes ou des fanatismes ethno-confessionnels ; de savoir lire entre les lignes d'un article de magazine, d'une page Web ou d'un reportage télévisé [...]; d'avoir un aperçu des courants intellectuels majeurs de notre temps ainsi que des termes actuels dans lesquels se présentent quelques questions essentielles ; de s'être habitué à cultiver les valeurs démocratiques par une pratique active des discussions approfondies, des débats ouverts et des délibérations collectives, etc.»
(Laurent-Michel Vacher)

Que l'historicité soit un des traits de la philosophie, nous en convenons, sauf qu'il nous semble plutôt que tout présente

ce trait. Toutes les disciplines, toutes les théories, tous les arguments, tous les objets, toutes les institutions, toutes les époques, toutes les tempêtes et les crises, et toutes les pauvres personnes que nous sommes tous. À ce titre, et bien que cet aspect ait fait subir nombre de transformations et avatars particuliers aux idées philosophiques et les ait insidieusement amenées à jouer un rôle trop souvent suspect, il nous semble qu'il ne caractérise pas de manière si fondamentale et exclusive la philosophie pour qu'on n'y voie que cela. Pour notre part, nous nous rabattons plutôt sur quelque chose d'autre, dont tout le monde convient également. «La philosophie est discipline de raison» est une façon de le dire. Nommant ainsi la chose, et dans votre empressement à défendre les textes, vous vous contentez de dire qu'elle privilégie «la réflexion critique, la présentation de thèses et d'antithèses, etc.». La raison raisonnante, quoi, pour ne pas dire raisonneuse. Cela vous amène à soutenir que nous plaçons la philosophie en «position de surplomb radical» et que nous renouons «avec de vieilles chimères rationalistes» nous rendant ainsi complices à notre insu de la «métaphysique orgueilleuse» (élitiste et dogmatique) que nous dénonçons pourtant, quand ce ne serait que par le ton des débats que nous avons mis en scène.

Arrêtons-nous un instant pour nous demander pourquoi il y a de «la philosophie». Ce n'est pas, dirions-nous, parce qu'il y a des facultés de philosophie, non plus que parce qu'il y a des philosophes de métier, grands ou petits. Il y a de la philosophie parce que les humains pensent, et ils pensent parce qu'ils ignorent. Ils cherchent à comprendre la réalité et à dire vrai. Par certaines des questions qu'ils se posent et se sont posées, ils cherchent à partir de leurs expériences et de tout ce qu'ils ont appris et savent ou croient savoir, ils cherchent, disons-nous, «ce que tout cela veut dire» et tentent de «dire vrai» à ce propos. C'est bien parce qu'ils tentent de dire vrai d'ailleurs qu'il n'y a pas de consensus définitif sur ces questions, mais une longue tradition de débats, notamment entre ceux qui s'y sont particulièrement

intéressés. Pas de réponses définitives, donc, mais des réponses possibles, et des questions qui résistent et importent, puisqu'elles n'en finissent pas de nous tarauder. Or ces réponses se résument, y compris quand elles sont complexes, ce que vous savez d'ailleurs puisqu'on vous a déjà mis des dix sur dix ou des zéros aux résumés qu'on a exigés de vous, et que vous ferez de même avec ceux que vous exigerez à votre tour de vos élèves. Elles se résument toutes, si uniques soient-elles et même si elles résultent d'une histoire complexe, dont on doit s'attendre à ce que le prof la connaisse, bien sûr, comme les œuvres qui la jalonnent. Et ensemble elles constituent une conversation, ou un débat, ou une réflexion, essentiellement collective, à propos des dites questions.

C'est pour la même raison, faut-il le rappeler, qu'il y a des sciences et de la littérature. La littérature «fait voir» mais ses textes n'argumentent pas, ce n'est pas leur propos, et c'est pourquoi il faut les lire - résumer l'histoire développée dans un roman, par exemple, fait perdre ce qu'il donne à voir. C'est particulièrement clair dans le cas d'un poème qui, lui, ne se résume pas. À l'inverse, ce n'est pas le cas de la science. Et il nous semble qu'en philo, on «voit» en discutant, en cherchant à dire vrai sur lesdites questions lancinantes. Vue de cette manière, la philosophie n'est pas une discipline de surplomb, pas même radical, tout au plus peut-elle être discipline de synthèse, et elle se sert de cette raison qui n'a pas trouvé ce qu'elle cherche, et qui continue de le chercher, qui veut comprendre et dire vrai, et c'est pourquoi elle argumente. Bref, elle cherche à comprendre la réalité, pas d'abord à comprendre Platon ou Descartes dans leur unicité absolument géniale. Si nous placions le discours philosophique en position de surplomb radical et s'il est vrai que l'exemple témoigne du principe, alors il faudrait nous expliquer comment un lecteur qui se prendrait au jeu que nous lui proposons se verrait mis sur le «droit chemin» d'une Raison chimérique. Il nous semble que la démarche, d'ailleurs passablement exigeante, qu'il aurait à faire l'amènerait tout simplement à faire

de la philosophie, ou, pour le dire modestement, à réfléchir. Selon vous, les questions que nous lui soumettons seraient-elles non philosophiques ? Serait-il privé, en s'initiant par le biais de nos débats, de ce qui ressort grosso modo d'une tradition que nous nous sommes efforcés de restituer en lui faisant grâce des détails anecdotiques ? Un point de vue lui serait-il imposé qui lui enlèverait le loisir de réfléchir à son compte ?

Néanmoins, vous maintenez que ce biais anhistorique le couperait «de tout accès à une compréhension de sa participation à l'expérience humaine comme expérience historico-culturelle», ce qui compromettrait son éducation politique, vu que cette dimension historique et culturelle ouvre «le questionnement de l'identité ... essentiel à toute prise de position.» Ne pensez-vous pas cependant que «se questionner sur l'identité» suppose aussi, et entre autres, au moins que l'on soit mis au fait de positions antagoniques ou qu'on s'efforce de les démêler et que l'on cherche où soi-même on loge ? Et qu'on sache pourquoi on y loge ? Il me semble que notre lecteur, car il est intelligent, sait que des positions politiques s'expliquent souvent par l'époque et surtout la classe sociale et, s'il ne le savait pas encore, cette prise de conscience lui viendra assez vite. Ces explications, et leur impact sur la circonspection avec laquelle on doit traiter les(nos) idées, ne sont d'ailleurs pas passées sous silence dans certains des textes contenus dans nos débats. Mais elles ne justifient pas pour autant les positions que l'on adopte, et il nous semble que notre biais «anhistorique» le rend clair. À moins de vous expliquer mieux, nous continuerons de croire que notre approche est tout de même un bon point de départ, utile quand il s'agit de prendre position, de savoir un peu qui l'on est et de comprendre un peu mieux «ce que tout cela veut dire.»

Car enfin, de quoi parlons-nous ici ? De ce qu'il est pertinent de faire comme enseignement introductif et élémentaire de la philosophie, aujourd'hui, à des non-initiés de toutes provenances et orientations qui, pour l'écrasante majorité d'entre eux, ne feront pas de la philosophie

l'objet de leur passion première et qui, de surcroît, sont astreints aux trois cours que prévoit le programme officiel, cours qu'ils doivent réussir s'ils veulent ce DEC et de quoi gagner leur croûte. Vous soutenez qu'il est pertinent, plus que jamais, de maintenir les textes et la tradition à l'intérieur des salles de cours et qu'on ne saurait donc se passer de l'approche historico-herméneutique, au nom même, semble-t-il, d'une véritable éducation politique qui légitimerait notre rôle institutionnel. Nous soutenons que cette approche est secondaire et qu'elle doit être reléguée loin derrière. Cela ne veut pas dire, comme vous semblez le croire, que nous nous privions d'écrire un nom de philosophe au tableau ou de faire des topos historiques, non plus que de faire lire des «textes de philosophes», en général brefs et choisis pour leur exemplarité. Cela veut dire plutôt que s'il arrive qu'on doive sacrifier quelque chose, eh bien, ce seront les textes et l'histoire, et tant pis pour le programme officiel. Car, comme nous essayons de l'expliquer, nous croyons qu'un prof de philo doit enseigner à philosopher plutôt qu'à lire et commenter Platon, Descartes, etc. Mais voilà : vous semblez croire qu'on n'apprendrait à philosopher correctement (ou vraiment) qu'en lisant d'abord Platon, Descartes, etc.

Vu la complexité de la situation pédagogique, le prof qui entre dans sa salle de cours doit avoir une idée claire de ce qu'il fait là. Et il se rend vite compte que ce que les élèves retiennent du temps qu'ils ont passé avec lui, c'est ce qu'il leur a fait faire bien plus que ce qu'il leur a dit. Si, quels que soient par ailleurs vos intentions et votre brio, ils passent le plus clair de leur temps à tenter de comprendre ce qu'Untel a pensé, puis Untel Autre, alors la plupart retiendront que la philosophie, c'est une série d'opinions personnelles (souvent insignement bizarres) de Grands Machin-Chose, ce en quoi le relativisme ambiant les encourage (ou encore, Machin-Chose Untel les ayant particulièrement touchés, certains en feront un «Maître»). La «distorsion», elle est là, bien plus que dans le mot que nous utilisons, auquel vous faites tout un sort. L'insidieux de l'approche historico-

herméneutique est son effet. Elle place plus souvent qu'autrement les élèves dans la position de ne rien comprendre (alors qu'ils comprennent déjà certaines autres choses dont on ne leur parle pas ou peu ou si indirectement qu'ils ne les reconnaissent pas), et de se taire. Le snobisme, la pédanterie, en un mot l'élitisme, ont exactement le même effet : priver de leur parole des interlocuteurs que l'on induit à se croire ignorants. En appliquant le principe «Ainsi j'ai appris, ainsi j'enseigne», principe qui permet à bon compte de ne pas avoir à se demander en quoi ce qu'on juge pertinent l'est pour ceux à qui l'on s'adresse, on se trouve à se rendre objectivement complice, à son insu, de l'élitisme même que nous dénonçons.

Si, par contre, et quelle que soit votre habileté, le plus gros de ce que font vos élèves en classe est de discuter directement les questions qui leur importent et d'être progressivement amenés, par leurs propres recherches et par votre insistance acharnée, à en savoir plus sur les faits et à atteindre une rigueur de plus en plus exigeante, alors que vous introduirez, comme intervention parmi d'autres dans le débat que vous vous efforcez de provoquer, le texte d'un penseur célèbre, qu'on traitera de la même manière que les interventions de tout un chacun, alors, que retiendront-ils ? Vraisemblablement qu'en philo, il s'agit de penser, et qu'ils ont fait de la philo, qu'ils en sont capables. Vous ne leur aurez pas plus ou moins interdit la parole. Au contraire, vous leur aurez permis de la prendre et, vous l'espérez, vous leur aurez appris à la prendre au sérieux, à la respecter, c'est-à-dire à ne pas penser n'importe comment. Pour commencer.

S'il s'agit bien d'éducation politique ici, laquelle des deux approches vous semble la plus formatrice ? De cela, vous ne dites à peu près rien, sinon citer quelques noms connus. Pour tout dire, nous vous soupçonnons même de la concevoir de manière si abstraite et désincarnée que, pratiquement, ce que vous semblez dire de l'utilité des textes canoniques à cet égard n'est qu'une parade verbale qui vous permettra à bon

compte d'avoir l'air de vous soucier de l'éducation du citoyen, par où, le moment venu, vous accepterez de passer, rectitude politique oblige, pour légitimer votre présence en classe. Nous pensons pour notre part que les élèves (nos élèves, chacun de ceux que nous avons eus, là, devant nous) sont les premiers devant lesquels un prof doit légitimer, en actes plus qu'en paroles, sa présence, à laquelle ils sont condamnés par la force des programmes. C'est que, voyez-vous, la situation pédagogique est une situation humaine et d'interactions humaines, qui font violence à l'élève. Nous attendons vos éclaircissements.

Mais il y a plus. Venons-en à l'humanisme, nous voulons dire l'humanisme tout court. «Bien faire l'homme», disait Montaigne. Qu'est-ce que cela veut dire aujourd'hui ? De quoi l'élève d'aujourd'hui a-t-il besoin pour demain ? Qu'est-ce-que, comme profs de philo, nous pouvons lui apporter de bon ? Étrangement, de cela vous ne dites pas grand-chose (serait-ce indicible ?), alors même que vous vous référez souvent à un texte de Vacher qui, pourtant, offre une réponse. Nous citons cet extrait, que nous aurions contresigné dès nos premières semaines d'enseignement, lorsque l'expérience de la classe nous eut abruptement réveillés de notre sommeil dogmatique, il y a longtemps :

«Il me paraît véritablement très douteux que l'important soit de pouvoir lire un texte de Platon ou de Kant, de connaître la différence entre le spiritualisme de Descartes et celui de Hegel ni celle entre les marxismes d'un Adorno ou d'un Althusser. Il est plus probable qu'il [le jeune d'aujourd'hui] ait besoin de résister aux pièges de la rhétorique ; d'être outillé mentalement pour examiner les prétentions d'une pseudoscience ou d'une idéologie politique ; d'être dûment averti face aux séductions des sectes ou des fanatismes ethno-confessionnels ; de savoir lire entre les lignes d'un article de magazine, d'une page Web ou d'un reportage télévisé ; de pouvoir discuter posément et de manière constructive avec des interlocuteurs de culture, d'idéologie ou de religion différente ; de savoir com-

ment s'y prendre pour mesurer le degré de vraisemblance d'une croyance nouvelle à laquelle il se trouve confronté ; de se familiariser avec les principales connaissances dans quelques domaines représentatifs du savoir humain, en particulier dans les sciences naturelles et les sciences sociales ; d'avoir un aperçu des courants intellectuels majeurs de notre temps ainsi que des termes actuels dans lesquels se présentent quelques questions essentielles ; de s'être habitué à cultiver les valeurs démocratiques par une pratique active des discussions approfondies, des débats ouverts et des délibérations collectives, etc.» (Laurent-Michel Vacher, «Petite philosophie de la grande philosophie» dans: Collectif, *Pratiques de la pensée. Philosophie et enseignement de la philosophie au cégep*, Montréal, Liber, 2002, p. 180)

Nous aimerions bien vous entendre là-dessus...

On nous dira qu'on ne peut pas tout faire en quarante-cinq ou soixante heures de cours. Évidemment. C'est bien pourquoi il faut choisir. Clairement. On peut bien penser que tous les chemins mènent à Rome, mais avouez qu'il y en a de moins poussiéreux que d'autres. Nous croyons dépoussiérer. Qu'on se rende à Rome n'est cependant jamais garanti, la situation pédagogique étant ce qu'elle est. C'est un pari, en effet. Vous connaissez le nôtre. Vous en faites un autre : bonne chance ! Car vous ne nous avez pas convaincus de sa pertinence.

Nous terminerons par un clin d'œil, en faisant à notre tour un sort à votre citation finale, de Gadamer, évoquant le «Maître» (Heidegger, pour le nommer). Il nous semble révélateur que votre paragraphe de clôture utilise ce genre de vocabulaire, du maître et du disciple ... Nous vous opposerions l'injonction de Kant, que nous reprenons dans l'introduction de notre livre : «Aie le courage de te servir de ton propre entendement». ■

« Il n'est pas besoin d'ajouter à la philosophie millénaire d'autre devoir qu'elle-même : il n'est que de présenter cette tradition en tant que telle, c'est-à-dire donner l'exemple de philosophes qui, dans une situation historique donnée, ont poursuivi méthodiquement le dessein de retrouver l'accès à une totalité vraie de l'existence. Je ne vois guère de façon à la fois plus critique et plus positive que cette confrontation avec les tentatives du passé pour aider l'adolescent à préciser sa propre quête d'une certaine unité de sa vie. » (Fernand Dumont, « Sur l'enseignement de la philosophie » in Yvan Lamonde, *Historiographie de la philosophie au Québec 1853-1971*, Éditions Hurtubise HMV, 1972, p. 194)

Notre dernière intervention visait ouvertement le petit ouvrage Débats philosophiques, Une initiation de Laurent-Michel Vacher, Jean-Claude Martin et Marie-José Daoust paru en 2002 chez Liber, qui tentait, de manière peu convaincante comme nous avons tenté de le démontrer (Combats, vol 6, no 3-4), d'ouvrir un chemin vers une nouvelle intelligence dialogique de l'enseignement de la philosophie au CÉGEP. Leur lettre-réponse à nos critiques, publiée ci-haut, nous apparaissant tout aussi insatisfaisante, nous avons décidé in extremis de nous improviser un droit de réplique.

Retour à Kant

Pour Daoust et Martin, l'approche historico-herméneutique que nous défendons resteraient prisonnière du « culte des maîtres » propre à la tradition millénaire des humanités. Il y aurait d'un côté, donc, cette approche, digne d'un Budé par exemple, hantée, « minorisée », obnubilée par l'autorité des « anciens » et de la tradition ; de l'autre, la leur, plus près des Lumières, du dialogue, de l'argumentation, de l'extension de l'autorité de la raison à l'ensemble des étudiants, de la liberté de penser... Sapere Aude ! « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! ». La réplique de nos interlocuteurs se conclut en effet sur cet impératif kantien, impératif d'ailleurs déjà placé en exergue à leurs Débats

philosophiques. Fidèle héritière de l'Aufklärung, l'approche dialogico-théorique réaliserait ainsi d'une manière peut-être plus authentique, dans sa dimension éducative du moins, le projet de la rationalité moderne : « La philosophie est discipline de raison », soulignent Daoust et Martin au passage. Que peut bien cacher ce recours insistant à Kant ?

« Sapere Aude ! » On retrouve cette célèbre injonction dans la réponse signée en 1784 par Kant à la question posée par la

Rien de bien surprenant à ce que Vacher, Daoust et Martin rejettent le recours aux textes de cette tradition dans l'enseignement de la philosophie au collégial. Ce rejet traduit de manière frappante, comme leur lecture de Kant et de Montaigne d'ailleurs, une hésitation, voire une réelle confusion entre l'enseignement de la philosophie et l'éducation civique.

Berlinische Monatsschrift : « Qu'est-ce que les lumières ? ». « Les Lumières, soutient alors Kant, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de minorité dont il est lui-même responsable. [...] Sapere Aude ! [...] Voilà la devise des Lumières. » (VIII, 35). Attardons-nous quelque peu sur ce texte.

Que peut bien signifier cette devise ? La réponse ne se laisse apparemment pas attendre très longtemps : penser par soi-même, bien sûr ! Se servir de son propre entendement « sans la conduite d'un autre » (ibid.), selon les termes de Kant. Vacher, Daoust et Martin semblent donc bel et bien en droit d'inscrire leur approche, qui élude sans quiproquo le détour par l'autorité des textes pour donner une pleine liberté de penser à l'étudiant, dans la philosophie des Lumières. Kant fait d'ailleurs lui-même

référence à cette habitude qu'ont la plupart des gens (« mineurs », il va sans le dire) de laisser penser les livres à leur place... Au contraire, comme ils le prétendent, il faut cultiver cette lumière qui nous apprend, par exemple, à « [...] examiner les prétentions d'une pseudoscience ou d'une idéologie politique [...] savoir lire entre les lignes d'un article de magazine, d'une page Web ou d'un reportage télévisé [...] discuter posément et de manière constructive avec des interlocuteurs [...] cultiver les valeurs démocratiques par une pratique active des discussions approfondies, des débats ouverts et des délibérations collectives [...], etc. » Penser par soi-même : l'enseignement de la philosophie ne vise à rien d'autre qu'à cela !

Ils commettent pourtant une erreur : celle de refermer, repus, satisfaits, le texte de Kant dès la première page. Erreur tout à fait impardonnable de la part de professeurs de philosophie. Car Kant ne s'arrête pas là, mais poursuit : « [...] pour ces Lumières il n'est rien d'autre que la liberté [...] de faire un usage public de sa raison ». Ce passage mérite d'être bien compris. Nous avons déjà souligné la distinction entre un usage « majeur » et un usage « mineur » de la raison. Par minorité, Kant entend le fait qu'un homme obéisse et ne raisonne pas, comme, par exemple, dans le cadre d'une discipline militaire stricte. La majorité, quant à elle, peut être identifiée, non pas lorsqu'il y a absence d'obéissance, mais lorsque l'obéissance est accompagnée de l'autorisation de raisonner. Il est important de souligner que le terme allemand utilisé par Kant est *räzonieren*, terme voulant rendre compte d'une forme de raisonnement qui n'est conditionné par aucun autre impératif que le raisonnement lui-même. Kant présente d'ailleurs une série d'exemples de ce qu'un usage majeur de la raison devrait être. Un de ces exemples consiste à célébrer, en tant que pasteur, une cérémonie religieuse selon les règles prescrites par sa religion - donc, obéir - sans s'empêcher de réfléchir sur les dogmes de celle-ci - donc, raisonner.

Tentons maintenant de comprendre quel est le sens de l'expression « usage public de

la raison». Kant oppose à l'usage public, l'usage privé qui consiste grosso modo à soumettre sa raison à des circonstances particulières déterminées par le rôle que l'on joue au sein de la machine sociale. Il y a donc obéissance puisque la raison est, dans ce contexte, assujettie aux pratiques civiques personnelles - et conséquemment privées - d'un individu. Cependant, Kant considère que le raisonnement, au sens précisé plus haut (râzonieren), se doit d'être utilisé dans un cadre public. Et c'est dans ces conditions que réside la liberté, c'est-à-dire lorsqu'aucune autorité politique n'interdit à l'individu de réfléchir pour le simple fait de réfléchir. Les Lumières peuvent donc être définies par le chevauchement des deux types d'usages de la raison. En effet, si l'organisation du pouvoir politique est elle-même guidée par la raison, ce pouvoir politique n'interviendra pas dans l'usage du raisonnement autonome. Une fois cet espace de réflexion libérée, l'individu sera plus enclin à conduire l'usage de sa raison privée dans les limites prescrites par la pratique civique.

L'oblitération de cette partie de la réflexion de Kant par Daoust et Martin nous semble symptomatique d'une des failles de leur programme pédagogique, et ce, pour deux raisons. Tout d'abord, en voulant présenter la philosophie comme un outil servant à demeurer critique face à une option politique ou à un reportage télévisé - des exemples liés somme toute aux pratiques civiques -, ils la limitent à ce Kant appelle l'usage privé de la raison. Or, les Lumières étant la superposition de l'usage privé et de l'usage public de la raison, leur approche ne peut aucunement s'en réclamer. De plus, en voulant justifier l'enseignement de la philosophie en inscrivant celui-ci dans les pratiques civiques et démocratiques, ils abandonnent la possibilité de faire le portrait d'une philosophie strictement réflexive. Pourtant, Kant insiste beaucoup pour montrer que *sans l'encouragement public d'une pratique de la pensée autonome, de l'usage de la raison sans aucune autre fin qu'elle-même, la vraie liberté est impossible*. Loin de nous l'idée d'accuser les auteurs de Débats philosophiques d'ennemis de la liberté, rien n'est d'ailleurs plus clair pour nous que le fait que leurs intentions vont dans le sens contraire. Il n'en demeure pas moins que leur justification, en faisant obéir la

réflexion critique à la vie citoyenne, néglige un des deux usages de la raison nécessaires à la sortie de l'homme hors de sa minorité.

Retour à Montaigne

Vers la fin de leur réplique, Daoust et Martin font entrer Montaigne en scène. « Bien faire l'homme », citent-ils. Qu'est-ce à dire ? La question se resserre : « De quoi l'élève d'aujourd'hui a-t-il besoin pour demain ? » « Dialoguer », « discuter », « critiquer », « argumenter », « contrôler », répond Vacher. « Cultiver les valeurs démocratiques ». In fine, l'enseignement philosophique semble se réduire à une éducation civique.

Cela ne ressemble pourtant guère à ce que Montaigne avait en tête. « Bien faire l'homme », souligne-t-il, c'est l'amener à « savoir vivre cette vie » (Essais, III, XIII) : « Notre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos. » (ibid.). Régner, épargner, bâtir, s'affairer, s'exercer à la vie civique, etc., c'est là, au contraire, ensevelir sa pensée « du poids des affaires ». Le philosophe n'enseigne donc point (qu')à des citoyens, aussi cultivés puissent-ils être, mais à des hommes tout entiers. Il n'a que faire de ces « appendicules et adminicules pour le plus ». Des hommes qui crèvent, qui souffrent, qui jouissent aussi, voilà l'étendue de son auditoire. « Quoi, n'avez-vous pas vécu ? », lance-t-il ironiquement : « C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations. » Montaigne pointe ici le seuil d'une sagesse millénariste qui, par de vagues échos, se laisse encore entendre aujourd'hui : c'est l'atopie de Socrate, les jardins d'Akademos, la « vie selon l'esprit » d'Aristote, les confessions d'Augustin ou de Rousseau, les méditations cartésiennes, le râzonieren de Kant, les Holzwege de la Forêt Noire, etc. La philosophie n'est pas (qu') une éducation civique. Au contraire, elle n'a jamais cessé de se ménager une place au cœur de l'espace social, une sorte de « poche d'apesanteur » selon l'expression du sociologue Pierre Bourdieu, où le temps, les fins et les contraintes de la dimension pratique de l'existence se trouvent temporairement suspendus. Cette position pour le moins étrange, c'est celle-là même qu'occupe symboliquement aujourd'hui la classe de philosophie. De quoi l'étudiant a-t-il besoin ?

D'apprendre à penser par lui-même, bien sûr. D'apprendre à « vivre à propos », aussi. À cela, la pratique de l'argumentation, du dialogue ou de la polémique suffit-elle vraiment ? Le philosophe cherche-t-il à faire de bons travailleurs, de bons citoyens, ou plutôt à bien faire l'homme tout entier, comme le voulait Montaigne ?

Le jeune adulte, à peine sorti de l'école secondaire et déjà placé devant l'obligation de choisir par lui-même le chemin qu'il devra probablement suivre tout au long de sa vie, n'est-il pas autorisé à prendre une certaine distance face à la direction de plus en plus concrète que celui-ci emprunte ? L'enseignement de la philosophie n'a-t-il pas ce rôle à jouer, celui de libérer l'étudiant d'une vie de plus en plus fragmentée - études à réussir, travail exigeant, amitiés et amours instables, responsabilités sociales grandissantes - pour lui permettre de réfléchir sur le sens qu'il peut lui donner ? Dans le Théétète, Platon montrait déjà l'indéniable solidarité de la philosophia et de la skholè (école, loisir, oisiveté). L'enseignement philosophique est d'ailleurs né de ce rapprochement, il y a près de 25 siècles, dans les jardins d'Akademos à Athènes. Qu'est-ce que la tradition philosophique, sinon le réinvestissement constant de cet espace critique ? Rien de bien surprenant à ce que Vacher, Daoust et Martin rejettent le recours aux textes de cette tradition dans l'enseignement de la philosophie au collégial. Ce rejet traduit de manière frappante, comme leur lecture de Kant et de Montaigne d'ailleurs, une hésitation, voire une réelle confusion entre l'enseignement de la philosophie et l'éducation civique. Qu'ils n'envisagent pas, ne serait-ce qu'un seul instant, la puissance subversive que peut avoir pour un étudiant de CÉGEP la rencontre avec 25 siècles de réflexion critique en dit déjà assez long sur le sujet. Mais Fernand Dumont, comme on peut le lire dans la citation mise en exergue, avait parfaitement compris l'intérêt d'une telle rencontre.

Quant aux promoteurs d'une nouvelle pédagogie, ils auraient peut-être intérêt à méditer cette pensée de Peter Sloterdijk : « Pour ceux, et ils sont rares, qui cherchent encore dans les archives, s'impose l'idée que notre vie est la réponse confuse à des questions dont nous avons oublié où elles ont été posées ». ■

- CULTURE ET POLITIQUE -

ESSAI SUR LA PENSÉE POLITIQUE QUÉBÉCOISE

Mathieu Bock-Côté • Candidat à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal

Fernand Dumont, dans un texte de 1976, se questionnait sur le « projet d'une histoire de la pensée québécoise ». Au centre de cette possible investigation, il voyait le « problème de l'emplacement de celui qui s'y intéresse »¹. Dans ses mémoires, Dumont l'a bellement dit : « Depuis toujours, on ne mène pas une vie intellectuelle au Québec en poursuivant seulement des objectifs semblables à ceux qui retiennent dans les grandes cultures; il faut aussi s'interroger sur les fragiles assises de son travail, sur une appartenance incertaine »². Autrement dit, on ne devrait pas penser la politique ici comme on le fait là où la question nationale est absente. S'il existe un lieu québécois de la pensée, comme le croyait Dumont, on n'y accède qu'en acceptant ce drame d'une pensée périphérique, questionnée dans sa pertinence. Car le Québec est une petite nation, un de ces lieux du monde sans nécessité. C'est à partir d'une réflexion sur *l'emplacement québécois* qu'il est possible de rendre compte tradition de pensée propre à notre situation, comme le remarquait déjà Guy Laforest à propos d'André Laurendeau³.

C'est dans l'attention portée aux premières traces de l'intentionnalité nationale canadienne-française qu'il est possible de repérer certaines constantes de la pensée politique québécoise. Il faut scruter les conditions d'émergence de cette pensée, et de la référence en fonction de laquelle elle se déploiera, ce qu'a fait Fernand Dumont dans sa *Genèse de la société québécoise*. S'il y a ici une tradition de pensée politique, c'est qu'il y a une condition historique québécoise. *La pensée québécoise peut se définir comme la mise en débat des conditions nécessaires à la poursuite de l'existence d'une petite nation.*

Au lendemain des insurrections de 1837-38, la nation canadienne est « anéantie politiquement ». Le spectre de l'Union qui hantait la politique bas-canadienne devient réalité, suite aux suggestions du Rapport

Durham, qui définit explicitement une politique d'assimilation active du peuple français du Bas-Canada. La nation est au seuil de l'effondrement, et elle sera ramenée, très rapidement, à se harnacher solidement à ce qui lui reste : ses traditions, ses coutumes, son réseau de socialité communautaire, sa foi, la certitude de son existence.

La politique comme interprétation de l'histoire

Durham dit des Canadiens qu'ils sont hors de l'histoire, sans histoire. Garneau, premier historien national des Canadiens-français, s'oppose à ce décret de non-exis-

Ceux qui décrètent aux dix ans la mort des nations, pour passer à je ne sais quelle constellation postnationale, ou citoyenneté éclatée, les fadaïses sont nombreuses, confondent leur souhait et la persistance obstinée des nations à demeurer dans leur culture et leur indépendance. Il faudra réapprendre à parler des nations historiquement, et ne pas aller trop loin, sous risque de devenir insignifiant, dans la théorie des identités multiples.

tence dans une oeuvre à l'origine de la tradition d'interprétation politico-historique canadienne-française par le célèbre appel qui termine son *Histoire du Canada*. Il appelle les Canadiens d'alors à une culturalisation de la nation, au sens fort, vu l'incapacité à la constituer en État dans l'indépendance de la République bas-canadienne. Parent mènera aussi le combat d'une nouvelle institution de la nation dans les quelques espaces stratégiques où elle pouvait se délivrer de la tutelle poli-

tique qui pesait sur elle. Il faut durer, quels qu'en soient les moyens. Garneau, toujours, les invite à investir ce qui leur reste, leurs traditions, et à cultiver leur enracinement, le sens de leur présence dans l'histoire, qui leur permettra de traverser un siècle difficile dans l'attente de jours meilleurs. Jacques Beauchemin commente ainsi le redéploiement de l'intentionnalité nationale telle qu'elle pénètre la conscience historique franco-québécoise. *Ce communautarisme qui tend à naturaliser des traits de culture était la seule forme que pouvait prendre le nationalisme canadien-français au tournant des années 1840. Cela, parce qu'il fallait donner corps à ce qu'il y avait à défendre et substantier la représentation de la collectivité de telle sorte qu'elle puisse s'apparaître à elle-même comme objet caractérisé*⁴.

Cette pensée repose sur l'abandon forcé d'un rêve qui reviendra pourtant hanter le peuple québécois : l'indépendance politique. La pensée québécoise, dès ce moment, sera travaillée par un imaginaire de la refondation, pour inverser le cours de l'histoire et retrouver le destin non advenu. C'est ce que Jacques Beauchemin appelle le « vieux désir d'achèvement » au coeur de la conscience historique franco-québécoise.

L'injonction de Garneau sera reformulée, mais elle demeurera, par-delà sa dimension traditionaliste, au centre de la pensée politique québécoise. Lionel Groulx, penseur de la repolitisation du nationalisme québécois, écrivait aussi : *Nous appartenons à ce petit groupe de peuples sur la terre au destin d'une espèce particulière : l'espèce tragique. Pour eux, l'anxiété n'est pas de savoir si demain ils seront prospères ou malheureux, grands ou petits, mais seront ou ne seront pas; s'ils se lèveront pour saluer le jour ou rentrer dans le néant. Voilà un rapport à la durée qui est le propre d'un peuple dont l'existence ne dépend pas complètement de lui-même, qui se sait condamné à la*

marginalité, mais qui persiste pourtant à articuler sa propre référence, qui ne croit pas son existence marginale pour lui-même. La politique québécoise suppose d'abord une interprétation de l'histoire du pays, qui ne se réduit pas à une appréciation des services publics, car l'idée demeure que les institutions politiques sont celles d'un peuple précaire au parcours historique incertain.

S'il y a au Québec une intrication nette entre l'historiographie et la pensée politique, c'est parce que les interprètes du passé national ont souvent pour vocation de dégager « les chemins de l'avenir », comme le disait Groulx. Le débat sur les conséquences de la Conquête, entre l'École de Montréal et l'École de Québec, est exemplaire de la portée politique de l'entreprise historiographique. La politique consiste ici, d'abord, à débattre des conditions d'une poursuite de l'existence québécoise. Même ceux qui veulent s'abstraire de ce débat y sont ramenés par la force des choses, par la pesanteur d'une tradition qui prescrit une conduite capable de maintenir le projet d'une nation française en Amérique. La politique est donc lourdement chargée, elle a une dimension existentielle, elle sait le monde commun fragile. La vie publique ne consiste pas simplement en la gestion des affaires courantes. La politique est beaucoup plus proche de l'histoire que des sciences de la gestion.

L'espace public comme monde commun

De cela, nous en arrivons au deuxième axe sous-jacent de la pensée politique québécoise: la culturalisation inévitable du politique et l'inscription de l'espace public dans un patrimoine de significations partagées. Il y a un mode d'appartenance à l'histoire spécifique aux petites nations, une façon d'être collectivement qui révèle les limites évidentes d'un certain contractualisme libéral. Les petites nations trouvent dans la culture, dans la mémoire, dans l'entretien d'une référence partagée et particulière, les raisons communes pour poursuivre leur aventure collective, pour solidifier l'identité collective. L'avenir de la nation se joue dans l'interprétation du passé de la collectivité. Il y a plus dans la mise en commun des petites nations qu'une série de principes à constituer. L'espace politique qu'elles

instituent pour mettre en forme leur existence collective ne peut s'épuiser dans une citoyenneté procédurale. *Nous qui sommes un peuple aux assises fragiles, nous avons besoin plus que d'autres de références stimulantes à une histoire qui nous serait propre, besoin de posséder des lieux de mémoire, pour nous approprier la genèse et l'évolution de notre identité, et pour tirer profit de l'expérience acquise à chaque tournant majeur de notre histoire*⁵. Cette phrase exemplaire d'un libéral comme Léon Dion illustre cette réalité profondément au cœur de la conscience historique québécoise, qu'un peuple comme le nôtre, au moins, n'existe qu'à travers l'entretien d'une mémoire partagée. Le monde commun, dont nous parlait Hannah Arendt, nécessaire à l'exercice de la démocratie, n'est possible que dans une conscience vive de sa singularité, de sa culture. Et cette culture, voilà, un enseignement à retenir de Fernand Dumont, est d'abord une mémoire. Dumont concluait ainsi sa *Genèse de la société québécoise*. *Où bien l'individu se réfugie dans l'enclos de la vie privée et, croyant ainsi jouir de sa liberté, il abandonne aux pouvoirs anonymes le soin de déchiffrer l'histoire. Ou bien il décide de contribuer à l'édification d'une référence habitable autrement que dans les coutumes devenues insuffisantes. Alors, il devient ce que déjà lui prédisait l'apprentissage de la lecture : le citoyen d'un pays, le responsable d'une histoire, le participant à un imaginaire collectif*⁶.

La recherche constante du sens profond du parcours de la nation dans le temps participe au débat politique. Même aujourd'hui, Gérard Bouchard, théoricien du dépassement de la conscience historique petite-nationale, appuie sa proposition politique sur une relecture fondamentale de l'histoire québécoise, sur une nouvelle synthèse devant redéfinir les termes de la mémoire. C'est dans l'entretien d'une culture qu'un peuple trouve les raisons communes pour donner une substance propre, particulière, à son identité. C'est d'ailleurs, comme nous le dit Dumont, dans la mémoire que la modernité est capable de restituer un univers de sens par-delà l'effondrement des coutumes et des traditions. La mémoire n'est pas un repli sur les traditions, mais ce qu'il nous reste en commun, lorsque celles-ci ne suf-

fisent plus à vitaliser la conscience collective. Le politique suppose alors un monde commun, le lieu d'institution d'un agir par soi collectif. Jacques Beauchemin a raison en rappelant « qu'il n'y a pas de projet politique sans fondement communautariste. La communauté constitue l'espace concret-historique où l'action de la société sur elle-même peut s'inscrire dans un univers de sens et lui procurer une référence au bien commun, défini en relation à une mémoire longue du vivre-ensemble »⁷.

Autonomie et indépendance politique

La troisième question, celle de l'autonomie politique, est certainement celle qui retient le plus souvent l'attention des philosophes politiques qui s'attardent à l'étude de la situation québécoise. C'est d'ailleurs par rapport à cette question que se distingue souvent la pensée politique québécoise dans les débats contemporains en théorie politique. Ici, dans une démocratie libérale au niveau de vie enviable, une part considérable de la population, et près de 60% de sa majorité historique, maintient envers et contre tout un projet sécessionniste aspirant à constituer le Québec en État indépendant. Et depuis 200 ans, d'une façon ou de l'autre, ce débat réapparaît toujours, pour constater l'anomalie fondamentale entre la réalité de la nation et son statut politique. Même ceux qui s'opposent à l'indépendance, reconnaissent malgré tout la nécessité pour le Québec de disposer du statut nécessaire pour s'assumer en tant que communauté politique autonome. Robert Bourassa a lutté pour la société distincte, Claude Ryan l'a théorisée, André Laurendeau, quant à lui, a commis un célèbre article intitulé « Un Québec fort dans un Canada neuf ». Depuis l'annexion du Bas-Canada - et plus largement, la recherche d'une autonomie politique nécessaire à la mise en oeuvre des intérêts nationaux du peuple québécois n'a jamais cessé d'être la toile de fond du débat politique.

Avec Marcel Gauchet, nous croyons que les droits de l'homme n'épuisent pas le problème politique⁸. La question de la communauté politique légitime vient complexifier le problème de l'État moderne. Comme le remarquait déjà Éric Weil, « le nationalisme, partout où il constitue le problème, constitue le problème principal »⁹.

Une nation peut être dominée dans une démocratie libérale si son statut ne correspond pas à son droit à l'autodétermination. Pour le dire avec les mots de Maurice Séguin, le statut politique de la nation doit permettre l'agir-par-soi collectif de la nation.

Voilà certainement ce qui est au cœur de ce qu'on a longtemps appelé le problème constitutionnel, et qu'on appelle aujourd'hui la question nationale. L'autonomie politique de la nation est une condition fondamentale de sa participation au monde en tant qu'acteur de son propre devenir. Le projet des souverainistes québécois ne se comprend pas autrement. Pour en accepter la légitimité, il faut reconnaître que la question de la démocratie libérale est insuffisante si on ne pose pas au même moment celle de la communauté politique légitime, pour le dire autrement, du statut politique de la nation. C'est parce qu'ils constituent une communauté d'histoire et de culture particulière, parce qu'ils forment un peuple capable d'autodétermination, que les Québécois réclament le statut d'État souverain. On peut dire que pour un peuple, l'indépendance vient parachever politiquement la conscience qu'il a d'avoir son propre point de vue sur le monde. Elle lui permet d'instituer politiquement son existence en ne se soumettant qu'à ses propres institutions.

La question du statut politique nous rappelle que les institutions d'un peuple ne sont pas réductibles à leur dimension socio-économique. Il y a une valeur propre à accorder aux institutions, et la liberté politique, ici comme ailleurs, pose nécessairement la question de l'État. Si nous sommes encore à en discuter, par ailleurs, c'est que nous n'avons toujours pas le nôtre.

Une prise de position

La pensée politique québécoise et ses principaux axes de déploiement s'inscrivent dans les grands questionnements qui traversent la modernité occidentale. Mais elle fait plus que formuler ici les problèmes d'ailleurs. Si, du point de vue de Sirius, nous sommes tous pareils, du point de vue des hommes, les peuples se ressemblent peut-être mais ne sont pas identiques. La pensée politique québécoise donne un sens particulier à la modernité

occidentale à partir de l'expérience minoritaire d'une nation qui prétend exister par-elle-même au monde, et qui se croit de plein droit moderne. C'est ce que prétend Joseph Yvon Thériault, lorsqu'il dit de cette pensée qu'elle se développe dans un questionnement particulier sur la démocratie à partir de la question nationale¹⁰. La pensée québécoise, selon lui, tenterait de trouver une réponse à la question de la nature du peuple démocratique, à l'articulation du politique et de la culture dans sa constitution. Comment articuler l'idéal d'un peuple politique, citoyen, avec le peuple réel, culturellement déterminé? Jacques Beauchemin, quant à lui, prétend que l'éthique du nationalisme qui permet de penser l'espace public comme monde commun, au centre de la pensée politique québécoise rend compte de l'inévitable particularisation du lien politique malgré les prétentions d'une certaine théorie libérale s'acharnant à spéculer dans le paradigme contractualiste. Au cœur de la pensée québécoise, tant chez Groulx que Séguin, tant chez Jean Bouthillette que Esdras Minville, on ne pense pas seulement le pays comme une association de contractants égaux en droit. On le pense comme « projet particulier d'humanisation du monde ». Ce n'est pas parce qu'on reconnaît aux individus des droits et libertés qu'on vient d'épuiser la question politique.

Ceux qui décrètent aux dix ans la mort des nations, pour passer à je ne sais quelle constellation postnationale, ou citoyenneté éclatée, les fadaïses sont nombreuses, confondent leur souhait et la persistance obstinée des nations à demeurer dans leur culture et leur indépendance. Il faudra réapprendre à parler des nations historiquement, et ne pas aller trop loin, sous risque de devenir insignifiant, dans la théorie des identités multiples. L'idéal d'une « libre circulation des identités », le relativisation de la nation dans le palmarès de l'identité personnelle, comme on dit, le refus de se reconnaître une appartenance au monde et le dénie d'autorité à toute tradition, sont autant de sottises qu'une réflexion sur la condition québécoise peut nous permettre d'éviter, parce que la pensée politique de cette nation s'est justement formulée dans une conscience vive de la fragilité des communautés

humaines et de la valeur propre de l'appartenance nationale.

L'histoire de la pensée politique québécoise doit faire l'objet d'une recherche poussée par ceux d'ici qui croient en une tradition spécifique d'interprétation du politique propre à la condition québécoise. Cette histoire devra en dégager les thèmes sous-jacents et faire le récit de certaines idées, sans se borner à une plate chronologie qui ne permette pas de rendre compte de la richesse et de force de certains de ses questionnements. Irions nous trop loin en avouant espérer aussi que cette pensée doit être poursuivie?

C'est ce que nous disait déjà Joseph Yvon Thériault en balisant les traces d'une intentionnalité qui demeure, sourde mais constante, au cœur du questionnement sur l'avenir d'un peuple français en Amérique. Il nous faudra reprendre le projet formulé par Fernand Dumont d'une histoire de la pensée québécoise, persuadé que nous sommes d'y voir, à travers le particulier, encore une fois, les traces et les questions qui sont finalement celles de l'universel. C'est aussi notre façon de rendre hommage à Dumont, et de faire part de notre foi en la valeur d'une tradition qui rend compte d'une présence au monde particulière, la nôtre. ■

1. Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, L'hexagone, 1987, p. 312
2. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Boréal, p. 127
3. Guy Laforest, *De l'urgence*, Boréal, 1995, p. 155-157
4. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop, La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB, 2002, p. 29
5. Léon Dion, *Une révolution déournée*, Boréal, 1998, p. 278
6. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, 1993, p. 352
7. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop, la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB, 134p. 134
8. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002
9. Éric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, p. 180
10. Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*.

LA MONDIALISATION COMME IDÉOLOGIE

Benoît Dubreuil • Candidat au doctorat en science politique Université Libre de Bruxelles

Il faudra bien un jour faire l'inventaire de ce que nous a coûté, en terme de compréhension et d'emprise sur le monde, cette folie des années 1990 qui a consisté à tout vouloir expliquer dans le langage de la mondialisation. Pourtant, l'humanité était devenue si méfiante des discours englobants. Le dernier en liste, le marxisme des années 1970 avec ses variantes locales et départementales, avait fait un ravage considérable, dont on n'a pas fini de mesurer l'ampleur. Combien de grands penseurs ont été tournés en ridicule par l'histoire pour cause de leur empressement à embrasser le marxisme? Sartre, Marcuse, Lyotard. La Révolution surviendra-t-elle cette année ou l'an prochain? Emportera-t-elle toute l'Europe ou épargnera-t-elle l'Angleterre? Formidable discussion de café.

La découverte de la démocratie fut rapide. Quelque part autour de 1980-1985. Pour certains un peu plus tôt, pour d'autres un peu plus tard. Dans tous les cas, le marxisme finit par se révéler pour ce qu'il était : un cadre d'analyse relativement pauvre, broyant toute la réalité dans la même dialectique qui, sous prétexte de faire de l'histoire, se permettait de tout dé-contextualiser. Ce n'est pourtant pas prendre le parti du grand capital que de dire qu'il ne faut pas toujours parler de tout de la même façon. Que de repentirs! Combien d'actes de contrition! Il fallait bien être naïf pour croire qu'on en avait fini avec les discours englobants, dont toutes les critiques de l'utopie ne semblent pouvoir venir à bout.

Que l'adhésion aux mouvements dits radicaux du milieu des 1970 représentait davantage une stratégie de carrière qu'une posture intellectuelle subversive, voilà ce qui a déjà été amplement démontré et ce sur quoi nous ne nous attarderons pas. Non, ce qui nous intéresse, c'est la manière dont le discours radical des années 1970 a pu réapparaître dans les années 1990 (souvent à travers les mêmes réseaux), sous la forme du discours sur la mondialisation. Non pas du discours « pour » ou « contre » la mondialisation, cela importe finalement assez peu, mais du discours « sur » la mondialisation, avec son corpus d'œuvre fondatrices, sa terminologie et ses auteurs cultes. Lorsque les « radicaux »

des années 1970 nous demandaient si nous étions pour ou contre les « droits formels bourgeois », mieux valait tout simplement se taire. Prendre position, c'était déjà s'enliser dans leur discours hégémonique et dans leur cadre d'analyse pernicieux. Ce qu'il faut refuser, ce n'est pas la mondialisation telle qu'elle se fait, c'est la mondialisation en tant que clé pour la compréhension du monde. Il ne suffit pas d'être alter-mondialiste plutôt qu'anti-mondialiste, il faut faire de nous des « a-mondialistes », ou des agnostiques de la mondialisation. « La mondialisa-quoi? » doit être notre seule réponse.

Ils [les intellectuels de la mondialisation] devront un jour ou l'autre abandonner le cadre d'analyse de la mondialisation, c'est-à-dire ce cadre d'analyse qui s'est peu à peu débarrassé des États, des nations, des groupes culturels, de l'usage de la force dans la politique étrangère, de l'idée de souveraineté, de l'idée de l'histoire et de l'idée du conflit. Ils devront s'éloigner du cadre d'analyse qui croyait voir apparaître la post-nationalité...

De même qu'il y a 25 ans, il était impossible de parler des droits et libertés sans mentionner qu'il s'agissait en fait des « droits formels bourgeois », de même aujourd'hui on ne peut plus parler de l'État sans le qualifier « post-souverain », « multi-national », sans dire qu'il s'agit en fait d'une « gouvernance à plusieurs niveaux ». Cette dynamique s'épuise peu à peu, car les intellectuels commencent à en saisir les limites. Comme le discours englobant du marxisme et des autres coteries radicales des années 1970, le discours hégémonique sur la mondialisation périra par ce par quoi il a péché. La réalité finit toujours par rattraper les exaltés. C'est la multiplication des témoignages, en commençant par *L'archipel du Goulag* (1974), qui

fit comprendre à nos ML que la critique des « droits civils bourgeois », si elle pouvait servir de tremplin vers un emploi universitaire, pouvait également représenter un danger pour la liberté et la dignité de l'homme. C'est pourquoi il redevint possible, au cours des années 1980, de parler de droits et libertés, sans mettre l'expression entre guillemets et sans faire de sourire complice à notre interlocuteur. Douce victoire pour ceux qui s'étaient depuis 15 ans à lire Arendt et Aron.

Comme dans le cas des discours radicaux des années 1970, le succès du discours sur la mondialisation provient en bonne partie de la capacité du concept à rassembler dans un même propos les considérations normatives et factuelles, qui s'y croisent souvent de manière impudique. Comme le matérialisme historique, la mondialisation nous offre une téléologie de l'histoire. Voilà ce qui nous attend : une union toujours plus étroite entre les peuples, la dissolution des pouvoirs étatiques dans la fraternité post-nationale. Mais cette philosophie de l'histoire n'est pas qu'intentionnalité universelle, elle se présente également comme une nouvelle science de l'homme. « La mondialisation n'a pas commencé avec le GATT », soutient-on le plus sérieusement du monde, comme on pouvait dire autrefois que la lutte des classes n'avait pas commencé avec le système capitaliste. Oui, vous avez raison. L'histoire de l'humanité est l'histoire de la lutte des classes, ou l'histoire de la mondialisation, ou de ce que vous voudrez. Oui, les Romains étaient mondialistes, les Huns également. Attila - Toyota, même combat. Lorsque quelqu'un vous parle de mondialisation, le plus simple est sans doute de faire comme si vous l'écoutez.

Le désaoulement est proche. Au cours des trois ou quatre prochaines années, l'intérêt du discours sur la mondialisation diminuera peu à peu, le mot apparaîtra de moins en moins souvent dans les mémoires et les thèses, il disparaîtra des cahiers de recherche et des publications universitaires. Quelques chercheurs auront manqué le bateau et continueront de l'utiliser encore quelques

années, un peu comme ces pauvres types qui continuaient à parler de matérialisme dialectique en 1984. Il faudra tout simplement voir chez eux une faible capacité d'adaptation aux exigences de la pensée subventionnée. Très rapidement, tout cela deviendra tout à fait ringard.

La théorie ne disparaîtra pas ainsi, sans laisser derrière elle quelques remous, quelques vagues, qui annonceront une reconfiguration nécessaire de la pensée. Or, les signes annonçant la mort imminente du discours sur la mondialisation se multiplient, notamment par l'attention toujours plus grande de ces penseurs aux phénomènes de fractionnement. Les visions prémonitoires abondent. On annonce le retour des cités-républiques, la naissance d'une nouvelle Ligue Hanséatique. On propose de reconduire un Empire des steppes postmoderne, une Alliance des régions, on s'interroge sur les effets d'un nouveau Zollverein, d'un nouveau Saint Empire romain-germanique. Mais la mondialisation n'est plus seulement intégration, elle est également fragmentation : *globalisation et régionalisation se présentent plutôt comme deux côtés de la même médaille*¹. Les régionalismes, les localismes, s'opposent maintenant aux mouvements d'intégration transnationaux. La théorie de l'unification se double désormais d'une théorie de la diffraction. L'un s'accouple avec le multiple, l'unité se décline dans la pluralité, le particulier coïncide avec l'universel. Le tout est dans ses parties qui se fusionnent à leur tour dans l'ensemble. Tout est dans tout. Grande découverte. Aussi bien dire que l'on ne comprend plus rien. Les stratégies se multiplient pour sauver le discours, mais il est trop tard. Nous avons découvert l'astuce : c'est une mauvaise théorie, complètement inadaptée à notre époque.

Pourquoi le discours sur la mondialisation est-il condamné à s'effondrer? D'abord, parce que le marché du « livre sur la mondialisation » s'effondrera un jour ou l'autre. Le lecteur honnête et curieux, qui souhaite demeurer informé sur les choses de la vie, n'achètera pas à perpétuité des livres sur la mondialisation. Après avoir garni sa bibliothèque de livres comme « La mondialisation pour les nuls », « La mondialisation » dans la série « Que sais-je? », et les actes d'un colloque tenu sur ce thème et rassemblant les

plus grands spécialistes de l'Université Laval, notre honnête lecteur considérera, avec raison, avoir fait le tour du sujet. Il est alors très probable qu'il retourne à la lecture de la Première décade de Tite-Live, ou encore au récit de la Guerre des Gaules selon Jules César. L'écroulement du marché entraînera nécessairement l'écroulement de la production. Ceux qui publieront les derniers livres sur la mondialisation s'apercevront d'eux-mêmes qu'ils ne sont plus dans le coup.

Mais la perte de valeur des livres sur la mondialisation n'expliquera pas tout. À cela, il faudra ajouter certains éléments conjoncturels. Le 11 septembre 2001 est sans doute le premier de ces événements. Le discours sur la mondialisation carbure à la critique des vieux concepts de la science politique. La conjonction État-nation-territoire l'énerve, c'est pourquoi on nous propose un modèle post-westphalien. Or, la politique américaine depuis 2 ans est difficilement explicable en dehors des bons vieux concepts de la science politique : une nation, habitant un territoire et contrôlant un État, fait la promotion de ses intérêts nationaux à l'aide de son armée et de sa politique étrangère. La mondialisation ne nous permet pas de mieux comprendre le cours des événements. La lecture d'un traité de diplomatie de 1905 nous offre un portrait plus exact de la situation.

Les intellectuels de la mondialisation, incapables d'interpréter la domination américaine, cherchent pourtant à sauver leur modèle théorique. Dans une lettre au *Devoir*², le sociologue Dorval Brunelle, qui n'hésite jamais à se placer au sommet de la vague, nous explique comment le *libre-échange* représente une composante essentielle de la stratégie d'embrigadement et de contrôle des partenaires des États-Unis d'Amérique. Voilà une malheureuse tentative pour éviter le naufrage. Le discours sur la mondialisation repose sur la critique d'une prétendue idéologie « néo-libérale » triomphante, qui entraînerait le démantèlement de l'État-providence et l'extension du libre-marché à tous les domaines de la vie (Dorval Brunelle analyse cette thèse dans son livre *Dérive globale*). Or, si les États-Unis n'ont jamais hésité à utiliser la force pour ouvrir les marchés étrangers, ils n'hésitent pas non plus à utiliser le « protec-

tionnisme » pour défendre un secteur de leur industrie. À vrai dire, ce qu'il y a de constant dans l'action américaine, ce n'est pas le libre-échange ou le protectionnisme, c'est l'intérêt national. Or, l'intérêt national, c'est précisément ce que les penseurs de la mondialisation ont éliminé de leur cadre d'analyse. Cela rappelait déjà trop le « vieux paradigme » de l'État national territorialisé.

Le politologue Zaki Laïdi, dont la jeune carrière s'est jusqu'ici limitée à l'analyse du phénomène de la mondialisation, cherche lui aussi à sauver son modèle d'analyse, visiblement obsolète. Le problème avec les Américains, c'est qu'ils n'ont pas compris la théorie sur la mondialisation : « *Le système mondial est caractérisé par un retour en force du souverainisme et par une défiance profonde au regard de toute idée de «gouvernance» mondiale.* »³ C'est une façon comme une autre d'admettre que l'État-nation américain cherche aujourd'hui comme hier à promouvoir ses intérêts nationaux par le biais de sa diplomatie et de sa politique étrangère. Pour comprendre cela, mieux vaut lire Thucydide que Naomi Klein. Mais Laïdi cherche à justifier cet « écart » incompréhensible entre la théorie et la dynamique internationale réelle : il critique « *la volonté de la plupart des États de voir la globalisation plus comme un processus d'agrandissement de leur puissance nationale que comme une dynamique de dilution de celle-ci.* » Démenti par la réalité, le discours sur la mondialisation se transforme en éthique formelle. Pire : en éthique de la conviction. Pourquoi les États refusent-ils d'abandonner leur souveraineté, alors que la théorie annonçait la fin des espaces nationaux? C'est parce qu'ils n'ont pas compris les impératifs moraux derrière l'idéologie. C'est la première étape du désaoulement. Comme ceux qui, en 1985, refusaient de reconnaître leur erreur et s'entêtaient à nous expliquer que le marxisme avait été mal appliqué. La théorie de la mondialisation n'est pas mauvaise en soi, elle a été mal appliquée par les États, incapables de mettre de côté leurs intérêts nationaux. J'ai entendu récemment une intellectuelle allemande affirmer que les États-Unis étaient « unterglobalisés », sous-mondialisés. C'est une autre manière de dire qu'ils ne se conforment pas à la théorie et à ses impératifs catégoriques.

Dans un article publié dans *Le Monde*, le grand philosophe Jürgen Habermas incarne bien cette dérive moralisante du discours prétendument scientifique sur la mondialisation, qui voit dans la politique étrangère américaine la volonté d'imposer un ordre libéral à l'ensemble de la planète: Interprétée dans l'optique du libéralisme, cette posthistoire à la Fukuyama offre l'avantage de faire l'économie d'une discussion pointilleuse sur les objectifs normatifs : que pourrait-il, en effet, arriver de mieux aux gens que l'accroissement à l'échelle mondiale du libre marché et du nombre des États libéraux?⁴ La réalité est que Habermas a épuré sa théorie de la culture, des nations, des États et de la souveraineté. Il a négligé l'importance du territoire et du nombre. Comment pourrait-il comprendre la conjoncture actuelle, qui se caractérise précisément par la domination militaire de la Kulturnation américaine? La seule explication possible se trouve sur le plan moral, à savoir est-il possible ou acceptable que se substitue à un contexte où la justification relevait du droit international celui d'une politique mondiale unilatérale menée par une puissance hégémonique - un « hégémon » - auto-investie? [...] L'universalisme qui réside au cœur de la démocratie et des droits de l'homme est précisément ce qui interdit qu'on l'impose unilatéralement.⁵ Selon Habermas, les Américains n'ont pas compris l'exigence dialogique à la base de l'autonomie moderne, voilà pourquoi ils se permettent d'agir unilatéralement.

Faux. Le problème n'est pas que les Américains ont mal compris l'éthique de la discussion et la nécessité du dialogue, c'est tout simplement qu'ils ne considèrent pas la France et l'Allemagne comme des interlocuteurs obligés dans les discussions sur la sécurité au Moyen-Orient. De la même manière que l'Allemagne ne considère pas la Slovaquie comme un interlocuteur obligé dans l'élaboration de sa politique commerciale en ex-URSS. Les Américains acceptent le dialogue, c'est d'ailleurs pourquoi ils se sont présentés aux Nations-Unies et ont écouté la position française. Ce qu'ils n'acceptent pas, c'est que l'absence de consensus international puisse bloquer leur action. Or, le consensus, sur la scène internationale, ne s'obtient jamais. La question n'est donc pas de savoir si le dialogue est souhaitable, mais bien de déterminer quels points de vue seront négligés. Dans

le contexte où l'unanimité n'est jamais possible, pourquoi la position de petits pays comme la France ou l'Allemagne devrait-elle être déterminante? Du point de vue américain, il n'y a aucune raison. Or, c'est précisément là que les positions sont irréconciliables. Lorsque la France et l'Allemagne parlent de multilatéralisme, ils demandent non seulement à être entendus, mais ils exigent que leur consentement ne soit pas contourné. En d'autres mots, ils demandent une politique basée sur le consensus des grands, ce qui, du point de vue américain, est inacceptable et compromettrait la sécurité internationale.

Ce qui doit nous étonner, ce n'est donc pas le différend qui s'est étendu sur la scène internationale au cours des deux dernières années, mais bien l'incapacité des intellectuels de la mondialisation à interpréter cette situation. Pourquoi ceux-ci en sont-ils réduits à pousser de longues plaintes, à exprimer leur désarroi dans la répétition insipide d'exigences morales que nous comprenons tous? Autant de controverses qui nous détournent du véritable problème auquel la politique internationale est aujourd'hui confrontée : l'incompréhension radicale qui survient entre les cultures, entre les nations. La mésentente entre l'Allemagne, la France et les États-Unis ne provient pas d'une idéologie néo-libérale qui mettrait le « profit avant la vie ». Elle ne provient pas non plus de l'incapacité à reconnaître l'importance du dialogue pour la rationalité pratique de l'homme moderne. Non. Elle provient tout simplement d'une divergence d'opinion radicale quant à la réalisation pratique du dialogue. Qui peut parler au nom de qui? Quel point de vue doit-il être décisif? Sur ces questions, les Européens et les Américains ne s'entendent jamais. Nous sommes en présence d'un différend intégral. Celui-ci ne porte pas sur l'importance de la discussion, mais sur ces conditions d'accès et son institutionnalisation.

Les cris du cœur des intellectuels de la mondialisation en faveur du multilatéralisme ne doivent donc pas être compris comme des contributions pertinentes au débat. Tout au plus, ils mettent en lumière sur ce qu'il reste à expliquer : l'incompréhension radicale, ayant sa source dans une différence cul-

turelle, dans une différence nationale. Puisqu'ils ont éliminé la pertinence de la culture dans la vie démocratique de l'homme moderne, ils ont oublié qu'ils pourraient eux aussi, un jour, être victimes d'une incompréhension radicale. Pour contribuer légèrement à l'intelligence de notre époque, ils devront un jour ou l'autre abandonner le cadre d'analyse de la mondialisation, c'est-à-dire ce cadre d'analyse qui s'est peu à peu débarrassé des États, des nations, des groupes culturels, de l'usage de la force dans la politique étrangère, de l'idée de souveraineté, de l'idée de l'histoire et de l'idée du conflit. Ils devront s'éloigner du cadre d'analyse qui croyait voir apparaître la post-nationalité, du moment où les intellectuels prendraient conscience de la genèse historique contingente de l'État national.

La fin du paradigme hégémonique de la mondialisation permettra la ré-appropriation de certaines idées fortes qui seront bien utiles à notre compréhension du monde. Parmi celles-ci, il y aura nécessairement l'idée que la différence culturelle a toujours une signification politique. Au-delà de la langue, des traditions et de l'histoire, la culture dénote toujours une forme particulière d'incompréhension. Pourquoi parlerait-on de différence culturelle, si l'on s'entendait parfaitement? La culture survient lorsqu'on ne s'entend plus, c'est pourquoi elle possède nécessairement une signification politique. Il s'agit ici d'une idée forte qui a été mise de côté par le libéralisme culturel, puis carrément éliminée par l'idéologie de la mondialisation. Il faudra nécessairement renouer avec celle-ci, dans ce qui représente sans doute la plus grande tâche de la pensée contemporaine, à savoir le dépassement du cadre de pensée « post-national », devenu aujourd'hui obsolète. ■

1. Mario Telò, *L'Union européenne dans le monde de l'Après-Guerre froide*, dans *De Amsterdam à Maastricht*, Éditions complexes, 1998, p. 33
2. *Pour les États-Unis – Le libre-échange, arme de la quatrième guerre mondiale*, Dorval Brunelle, Le Devoir, le jeudi 15 mai 2003.
3. *Sommet du G8 – La crise de la « gouvernance » mondiale*, Zaki Laïdi, Le Devoir, le lundi 2 juin 2003.
4. Jürgen Habermas, *La statue et les révolutionnaires*, Le Monde, 3 mai 2003.
5. Ibid.

- CULTURE, PÉDAGOGIE ET HERMÉNEUTIQUE -

ENTRETIEN AVEC DENIS SIMARD



*Dans les années 70, on se disputait sur la fonction sociale de l'école : était-elle ou non une institution qui servait à sélectionner les enfants de la classe dirigeante ? Mais aujourd'hui, comme la société veut imposer l'école à tout le monde, le débat n'est plus tout à fait le même. On se dispute désormais à l'intérieur de l'école, sur les façons de faire l'école. Faut-il partir de l'élève ou de la tradition, transmettre des connaissances ou solliciter des compétences ? Pour renouveler ce débat, le pédagogue Denis Simard, chercheur au Centre de recherche interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante (CRIFPE), propose d'élaborer les programmes d'études à partir d'une perspective culturelle qui puiserait son inspiration dans une philosophie herméneutique, une philosophie qui s'intéresse justement à la manière dont nous comprenons le monde qui nous entoure (on lira avec intérêt ses articles parus dans *Vie pédagogique*, la *Revue des sciences de l'éducation*, la *Revue française de pédagogie*, etc.). Pédagogie et culture seraient-elles donc conciliables ? C'est la question que nous avons posée à Denis Simard qui a eu la gentillesse de nous accueillir à son bureau, aux sciences de l'éducation, à l'Université Laval.*

André Baril

- Allons tout de suite au vif du sujet : à l'heure des réformes, à l'ère des indicateurs de performance et de réussite, les pédagogues sont-ils en train de devenir les nouveaux maîtres à penser de nos sociétés du savoir ?

De l'avis de certains intellectuels québécois, philosophes, sociologues, lit-

érateurs, la réforme scolaire est en train de faire fausse route. Le concept de l'« approche par compétences » suffirait à lui seul à exprimer la dérive de la réforme en cours, dorénavant plus soucieuse de produire des êtres humains efficaces que de former la personne humaine, et consacrerait ainsi le règne des experts de la cognition, des gestionnaires de l'apprentissage, tous inféodés à la seule logique économique et marchande. Les maîtres à penser ne sont donc plus ce qu'ils étaient, ils ont été remplacés par les théoriciens de la nouvelle pédagogie, par des maîtres à faire des réformes où une certaine idée d'école et de culture vient faire naufrage. Il s'agit là d'une critique sérieuse de la réforme actuelle qui mérite un examen attentif et nuancé.

- À quelle nuance pensez-vous ?

Cette critique soulève des questions essentielles qui touchent à des conceptions de l'être humain et de la société, à des modèles de culture, de vie et d'humanité. Sur chacune de ces questions, la modernité s'est divisée contre elle-même, entre la raison et le sentiment, la pensée et la sensibilité, l'arrachement et l'enracinement, l'universalité et la particularité, l'instruction et la conscience, le savoir et les qualités du cœur, Condorcet et Rousseau. Je trouve donc abusif de parler des pédagogues comme s'il s'agissait d'un tout unifié et de les rendre seuls responsables de la crise dans laquelle l'école se trouve engagée. Je pense que cette analyse doit être considérablement nuancée, car la déliquescence de la culture et ses effets scolaires ne sont pas d'abord le fait de la pédagogie et des pédagogues, mais font corps avec la société moderne prise dans son ensemble, avec la pensée du monde moderne, avec ses tensions, ses valeurs et ses limites. Les contradictions reprochées à la pensée pédagogique recourent les

interrogations philosophiques autour desquelles s'est constituée la pensée moderne.

- Et aujourd'hui, quel est le sens de l'acte pédagogique ?

J'estime que la pédagogie s'est considérablement instrumentalisée au cours des dernières décennies avec l'essor du cognitivisme, de l'ingénierie didactique et des technologies de l'enseignement. Bien sûr le cognitivisme nous a permis de mieux comprendre comment les êtres humains apprennent et je suis loin de récuser l'importance des moyens, des techniques et des méthodes pour soutenir l'apprentissage. J'y crois même assez pour me contraindre à leur maîtrise; une part de mon enseignement y consent et les suppose. Mais la formation d'un être humain ne peut jamais s'accomplir de manière mécanique. Je pense que la pédagogie a besoin d'air et d'espace et qu'elle devrait se tenir un peu plus près de la poésie, d'un regard et d'une écoute où l'on s'étonne encore du monde. Car à quoi pourrait bien servir notre enseignement, tout notre savoir et nos méthodes pédagogiques, si la passion s'y perd, si la poésie s'y meurt ? Alors je souhaite que les enseignants retrouvent le sens du mot grec *pédagogue*, celui qui est chargé de conduire les enfants, et qu'ils accompagnent les élèves dans la découverte et l'appropriation des références culturelles essentielles qui sont dignes d'être connues, lues, écoutées, étudiées, méditées et qui constituent la trame de fond de l'humanité, de leur humanité.

- Dans vos écrits, vous plaidez pour «une éducation à la liberté». Dans quelle école pourrions-nous réaliser ce programme pédagogique ?

Eh bien, je dirais une école où l'étude

marque une longue pause salutaire pour explorer et développer ses possibilités motrices, expressives et cognitives, pour découvrir et entrer en possession de ce que d'autres hommes ont fait, écrit, pensé, des représentations qu'ils se donnent d'eux-mêmes à travers l'histoire, de leurs questions, de leurs œuvres et leurs savoirs, et de le faire non pas en fonction d'indicateurs d'emploi, de performance ou de réussite, mais parce qu'elles font de nous des êtres plus humains. Une telle école est-elle possible ? En tout cas, elle a deux adversaires de taille : le consumérisme et le technicisme. Le consumérisme, d'une part, où l'éducation devient une partie du système de la consommation généralisée, entraînée tout entière «sur la pente d'un marché de l'intelligence et des savoirs» (Kerlan, 2003) qui n'aurait que faire de l'idée de culture comme réalité substantielle. Le technicisme, d'autre part, quand l'éducation devient une partie du système de contrôle généralisé, soumise à l'arrondissement technique du monde, pour reprendre Heidegger, où enseigner c'est produire méthodiquement des êtres humains efficaces. Dans la perspective d'une éducation pensée selon l'idéal de l'éducation libérale, l'apprentissage de la liberté, la conquête de soi ne saurait se réaliser sans la fréquentation des œuvres significatives qui donnent accès à l'expérience humaine. Enseigner, ce serait alors accueillir des êtres humains, les mettre à l'écoute de ce que d'autres ont fait avant nous et leur donner les moyens de se l'approprier et de le transformer selon leurs rêves et leur espoir.

- Je vous arrête : le corps professoral a-t-il suffisamment de liberté, de temps libre et d'autorité au sens politique, pour poser un tel geste pédagogique?

À revenir sur ma propre expérience en milieu scolaire, à observer ce qui se passe dans les écoles primaires et secondaires, à entendre et à voir les enseignants, je répondrais que les enseignants sont en bonne partie absorbés par les nécessités de la pratique, c'est-à-dire par la planification des cours, par les moyens à mettre en œuvre pour intéresser, motiver et faire apprendre, par des urgences de toutes sortes, les conflits à régler, les évaluations à réaliser, les

relations avec les collègues et les parents. Enseigner, c'est donc faire face à des situations complexes sur lesquelles s'exercent de multiples contraintes, des contraintes qui ne sont pas des problèmes théoriques ou techniques, mais des problèmes liés à des situations concrètes, changeantes et ambiguës, qui exigent une bonne dose d'adaptation et d'improvisation de la part de l'enseignant. Et quand, après la journée ou la semaine de travail, certains ont encore de l'énergie, ils élaborent de petites théories, des théories pratiques, des théories issues de la pratique, partielles et approximatives, mais qui n'en contribuent pas moins à nourrir, à orienter et à justifier leur pratique pédagogique.

Mais cette fébrilité apparente cache des interrogations plus profondes, plus angoissées. J'ai entendu beaucoup d'insatisfaction et d'inquiétude chez les enseignants que j'ai rencontrés au cours des dernières années. Ce qui me frappe, ce sont leurs questions et leur angoisse quant au sens de leur travail et au rôle de l'école dans la société actuelle. Qu'est-ce qu'une école, quel est mon rôle et le sens de mon travail ? Leur autorité est contestée et doit être régulièrement négociée, ils sont confrontés à des problèmes d'éducation de plus en plus lourds et complexes, et ne savent plus s'ils doivent enseigner puisqu'on ne cesse de leur dire qu'il faut plutôt faire apprendre. Alors les enseignants cherchent, se cherchent, je dirais même qu'une bonne part de leur identité tient dans cette quête difficile et angoissée. Ce n'est pas le moindre paradoxe de la réforme que de vouloir professionnaliser les enseignants alors qu'on n'a jamais moins su ce qu'enseigner et éduquer peuvent signifier. Et je suis loin d'être certain que les enseignants se retrouvent sous la figure du professionnel, du gestionnaire des conduites et des apprentissages, «figure paroxystique de la crise du métier d'enseignant», comme le dit si bien mon collègue européen Alain Kerlan.

- Justement, comment prôner une approche culturelle de l'école si la réforme en cours est axée sur les compétences ?

À l'automne 2000, une première version du Programme de formation de l'école

québécoise, structuré en capacités d'action, selon l'approche par compétences, a soulevé de vives inquiétudes. J'ai moi-même écrit un texte dans lequel je tentais de montrer que le concept de compétence n'est pas forcément antinomique à celui de culture, à condition cependant que les compétences ne soient pas coupées de leurs fondements dans la culture. Que signifie apprendre, comprendre, communiquer, témoigner, apprécier, inventer, interpréter si on ne reconnaît pas le rôle fondamental de la culture dans l'acquisition de ces compétences ? Comment comprendre l'activité cognitive en dehors de la culture ?

Pour plusieurs, cet alignement de l'école sur les compétences risquait de compromettre sérieusement la perspective culturelle dans l'enseignement. Pourquoi ? Il faut dire que l'usage croissant de la notion de compétence s'est d'abord manifesté dans l'industrie. De l'industrie, la notion est ensuite passée à l'enseignement technique et professionnel, où la programmation et l'évaluation des contenus d'enseignement sont subordonnées à des compétences exigibles sur le marché de l'emploi. Qu'une formation professionnelle prépare adéquatement à l'exercice d'un emploi dont les caractéristiques professionnelles sont clairement délimitées me paraît tout à fait nécessaire. Mais nous n'avions pas assez d'avoir structuré la formation professionnelle par compétences qu'il nous faut aussi maintenant concevoir et organiser la formation générale selon l'approche par compétences. Ce qui a fait dire à plusieurs, non sans raison, que les réformes actuelles en éducation marquent l'arrimage de l'école à une vision économique-utilitariste, dont les assises ne sont d'abord ni éducatives ni sociales mais des restructurations issues des milieux d'affaires, des entreprises et de la nouvelle économie. Nous sommes donc en présence de deux conceptions de la culture : l'une pratique ou instrumentale, qui prône une nouvelle approche de l'enseignement centrée sur l'acquisition de compétences et la mobilisation efficace de connaissances et de savoir-faire dans des situations complexes ; l'autre culturelle ou patrimoniale, qui vise la transmission des œuvres de culture qui constituent le propre de l'être humain et l'essence du monde dans lequel nous vivons.

Pour ma part, s'il ne s'agit pas de sous-estimer l'importance de la maîtrise des outillages cognitifs au service de l'action efficace, des compétences méthodologiques et procédurales, je pense que l'éducation scolaire ne peut pas être entièrement justifiée à partir d'une conception uniquement instrumentale des contenus d'enseignement. Et je suis sur ce point tout à fait d'accord avec Alain Trousson que s'il est sans doute vrai que les apprentissages les plus significatifs sont ceux qui mobilisent l'activité de l'élève, et dont il perçoit l'utilité, il n'est pas moins vrai qu'apprendre, c'est aussi se voir confronté à un héritage humain qui nous précède, « à un ordre de savoirs contraignant et transcendant par rapport à l'individu ».

- Dans vos articles, notamment celui intitulé «Contribution de l'herméneutique à la clarification d'une approche culturelle de l'enseignement» (Revue des sciences de l'éducation, 2002, vol. XXVIII, no. 1), on découvre aussi un choix philosophique assez différent des pédagogues qui s'inspirent du cognitivisme ou du constructivisme. Vous vous référez à l'herméneutique. Comment en êtes-vous venu à cette philosophie et quelle est cette philosophie?

Mon point de départ est une interrogation que j'estime fondamentale, qui est celle d'une articulation de la pédagogie à la culture. Comment penser de nos jours la pédagogie comme activité culturelle ? Cette interrogation me paraît vraiment fondamentale précisément parce que les notions de culture, de pédagogie et d'éducation, qui tiraient leur force d'évidence d'une longue tradition rationaliste et humaniste, sont aujourd'hui largement problématiques. Comme vous le savez, cette tradition va se maintenir tant bien que mal jusqu'à la fin du 19^e siècle, avant d'éclater, au plan théorique, sous l'effet des critiques de Nietzsche, Marx et Freud, et sur le plan pratique avec les horreurs du siècle achevé que sont les Goulags et Auschwitz. Ma réflexion porte donc sur la crise de la culture, que je désigne par le terme général de postmodernité, et, plus profondément, sur la crise de la philoso-

phie elle-même en tant que rationalisme et humanisme fondés sur une onto-théologie, l'Idée de Platon, le Dieu des médiévaux, l'Homme à l'époque moderne. Prenant acte de cette crise de la culture, qui est aussi crise de la modernité, de l'humanisme et de l'école, j'ai tenté d'assumer le perspectivisme généralisé qui caractérise la culture actuelle, mais en essayant d'éviter l'écueil d'une réflexion qui aboutirait à une critique totale de la raison.

D'où mon intérêt pour l'herméneutique, une certaine herméneutique, qui tente d'assumer intégralement le perspectivisme sans pour autant renoncer aux exigences de la raison, de la recherche de sens et de compréhension. Je puise donc la source de mes réflexions notamment dans les travaux de Heidegger et de Gadamer (Allemagne), de Paul Ricoeur (France), de Gianni Vattimo (Italie) et de Jean Grondin (Québec).

- Cette philosophie aurait quelque chose d'intéressant à dire sur l'humain et sa culture?

Deux mots me viennent à l'esprit pour répondre à votre question : compréhension et langage. L'être humain se rapporte à lui-même sur le mode de la compréhension. On comprend toujours déjà les choses d'une certaine manière ; «être-au-monde», c'est être déjà en situation de familiarité avec une totalité de significations. C'est l'analyse heideggérienne de la compréhension, selon laquelle toute compréhension comporte une précompréhension, c'est-à-dire une structure d'anticipation, que Gadamer reprend et examine dans ce qui la conditionne historiquement. Tout être humain interprète donc le monde et lui donne une signification à partir d'une histoire et d'une culture où il s'inscrit comme être humain et qui forment la substance de son «être-au-monde». Il n'y a donc pas de compréhension sans une culture qui nous précède, sans le support d'une tradition interprétative qui nous fournit nos anticipations, nos préjugés, nos représentations du monde. Ainsi, notre connaissance de l'histoire, de l'art, de la science ou des lois morales, notre compréhension des concepts tels que le bien, la vérité, l'objectivité, bref la manière selon laquelle nous

comprenons et nous questionnons le monde, tout cela relève d'abord d'une tradition historique. Deuxièmement, si la compréhension est une structure fondamentale de l'existence humaine, le langage est le mode privilégié de cette activité interprétante. La langue n'est pas un simple outil de communication et un moyen d'expression, mais plus fondamentalement et plus originellement, elle est ce qui parle en nous et ce qui nous constitue comme sujet humain, comme patrimoine de textes, comme ensemble de règles et comme dialogue, comme rapport à l'autre et à l'altérité, le milieu et l'horizon de toute pensée, de toute recherche de compréhension.

- Quel rapport au savoir l'herméneutique veut-elle privilégier ? Et j'ajouterais : cette philosophie permet-elle, par exemple, de prendre enfin congé de la thèse de l'éclatement des savoirs?

La question du rapport au savoir est centrale en éducation. Ce que je tente de faire à partir de la philosophie herméneutique, et qui me semble essentiel en éducation, c'est d'amener les élèves à considérer les œuvres d'art, les textes littéraires et les savoirs savants dans chacune des disciplines scolaires comme des réponses à des questions que les hommes se sont posées sur eux-mêmes, sur les autres et le monde. Cette perspective herméneutique est d'ailleurs très proche de ce que Michel Develay (1997) appelle la dimension anthropologique du rapport au savoir et qui consiste à expliciter le projet initial d'une discipline, à examiner les questions qu'elle aborde aujourd'hui, les visions de l'homme et de l'humanité qu'elle propose. Il faut donc, dans l'enseignement, donner préséance aux questions sur les réponses toutes faites. À cet égard, les questions que posent les élèves sont importantes, car elles peuvent être l'occasion de renouer avec les questions et les réponses que d'autres avant eux ont posées et apportées, l'occasion de renouer avec le dialogue dont la culture est la source et l'écho, l'occasion de faire parler les textes, les œuvres et les savoirs à partir de leur situation d'interprète. Comme enseignant, il nous faut donc peut-être retrouver tout l'art socratique, l'art d'exploiter les questions, de les garder vivantes.

Quant au deuxième volet de votre question, la dispersion des savoirs qui caractérise la culture actuelle et qui affecte en profondeur la culture scolaire et le rôle des enseignants comme médiateurs de culture, je me bornerai à dire que l'herméneutique peut nous aider à restaurer des continuités entre les savoirs et la vie, entre les savoirs eux-mêmes, entre les hommes, enfin, entre le passé et le présent. Dans cette perspective, l'herméneutique me paraît apte à assumer le monde actuel, mais en évitant le piège d'une restauration nostalgique de l'unité perdue et le piège non moins considérable d'un abandon du projet éducatif au consumérisme et au technicisme.

- En adoptant votre philosophie herméneutique, quelle attitude aurons-nous envers la jeunesse ?

Nous n'avons pas d'autres choix que de nous engager sur la voix du dialogue pour conquérir notre savoir et mieux nous comprendre les uns les autres. L'autre du dialogue, on le sait, c'est la violence. Pour Gadamer, le dialogue est le modèle de la compréhension herméneutique. Entrer en dialogue, c'est accepter que quelque chose de l'autre vienne à ma rencontre, quelque chose qui ne fait pas partie de mon expérience du monde, quelque chose qui peut me transformer. Entrer en dialogue, c'est accepter que l'autre puisse avoir raison. Sans la reconnaissance de la faillibilité de son point de vue, sans la conscience de sa propre ignorance, sans ce «savoir socratique d'un non-savoir», cette ouverture à l'autre où vient prendre place le dialogue véritable est impossible. Voilà la grande idée à laquelle l'herméneutique convie la jeunesse. Cette idée apparaît d'autant plus urgente et nécessaire que l'idéal moral de l'authenticité, si profondément inscrit dans la culture moderne, comme le montre Charles Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*, et qui demande à chacun de se singulariser, de se choisir, comporte une face sombre, qui tient au repliement de l'individu sur lui-même, à un souci de soi démesuré, au rétrécissement et à l'appauvrissement du sens de la vie. Or l'existence humaine, c'est une idée forte de l'herméneutique, possède un caractère dialogique fondamental. Personne ne devient un être humain seul ; on le devient

grâce aux langages humains que l'on acquiert par nos échanges avec les autres. Comme l'écrit Taylor, «c'est par ses échanges avec les autres qu'un individu acquiert les langages nécessaires à sa définition». Alors je souhaite que l'école devienne un lieu où l'on apprend à dialoguer, c'est-à-dire à écouter et à entendre le point de vue de l'autre, un lieu où les élèves se mettent à distance d'eux-mêmes, de ce qu'ils connaissent et de ce qui leur est familier, distance où les œuvres littéraires, artistiques ou scientifiques jouent un rôle de premier plan parce qu'ils peuvent y trouver des échos à leurs interrogations, des sources de compréhension, d'ouverture et d'enrichissement, des points d'appui pour remettre en question leurs références, un éclairage qui donne sens à ce qu'ils vivent, finalement un lieu où les élèves découvrent que le véritable accomplissement de soi, la *paideia* individuelle, exige le détour par l'expérience humaine déposée dans ses œuvres.

- Depuis une année, les médias ont sans cesse repris la même question : l'école a-t-elle perdu les garçons? Fausse alarme? Démission de leur part? Incompréhension de l'école?

Il s'agit là en effet d'un problème très préoccupant. Nos sociétés réclament des individus de mieux en mieux formés et en même temps elles font face à des problèmes aigus d'abandon et d'échec scolaires. Pourquoi ? Je voudrais, pour ma part, élargir un peu la perspective, et ne considérer non pas seulement l'échec scolaire, mais également le fait que plusieurs jeunes, particulièrement les garçons, semblent éprouver beaucoup de problèmes inquiétants : violence, conduites à risque, suicide, gang de rue, toxicomanie. Comment expliquer ce désarroi et cette désaffection ?

L'analyse anthropologique me semble intéressante à cet égard. Le passage de l'enfance à l'âge adulte est une étape importante, souvent difficile, et je pense que trop de jeunes sont laissés à eux-mêmes pour franchir cette étape. Dans les sociétés traditionnelles, ce passage est encadré par des rites, appelés rites de passage. Pour que celui-ci fonctionne,

plusieurs conditions doivent être réunies : un encadrement par des initiateurs qui assurent des liens de filiation en transmettant la mémoire, les histoires des ancêtres, des épreuves morales pour faire la preuve de son courage, psychiques pour faire le deuil de l'enfance, physiques pour éprouver le corps dans ses limites, finalement la reconnaissance par des adultes après la mise à l'épreuve, comme l'explique avec justesse mon collègue Denis Jeffrey. Que pouvons-nous tirer de cette analyse pour les problèmes que j'évoquais ? Je pense que plusieurs jeunes ont besoin d'un encadrement plus rigoureux, d'adultes qui les prennent en charge, les initient, leur fixent des limites et des repères, des adultes qui comptent, les regardent, les félicitent et les accueillent après la réussite. Et quand on n'a rien de cela, qu'on est laissé à soi-même, on fait comme certains jeunes, on fait l'adulte avant son âge, on a tout vécu à quatorze ans, et on se lance à corps perdu dans des expériences extrêmes au péril de sa santé et de son intégrité physique, à la recherche de limites, de ses limites, jusqu'à risquer la mort.

- L'école peut accompagner l'élève dans ce passage obligé vers la vie adulte. Mais quelle école ?

Une école où des élèves rencontrent des adultes, des initiateurs et des guides qui assument leur rôle d'adulte et la fonction d'autorité qui est la leur, des écoles exigeantes où les jeunes font l'apprentissage du courage, de la persévérance, de leurs limites et leur fragilité, des écoles où des adultes les regardent, les accueillent, les aident et les reconnaissent, finalement des écoles de culture où des jeunes y puisent des sources de compréhension, d'étonnement et d'émerveillement, des repères et des réponses fortes aux questions et aux angoisses qui les habitent.

- En terminant, entre littéraires et pédagogues, le dialogue est-il possible?

Il est vrai que nous avons plutôt assisté à un dialogue de sourds depuis quelques années. Le débat a pris la forme d'une opposition stérile : d'un côté la lit-

térature, de l'autre la pédagogie ; d'un côté les contenus, de l'autre le processus ; d'un côté la pédagogie traditionnelle, de l'autre la pédagogie nouvelle ; d'un côté la culture, de l'autre la compétence. Je pense qu'il est temps de sortir de cette impasse où s'enfonce le débat entre les «proculturels» d'un côté et les pédagogues de l'autre, ceux-ci mettant l'accent sur l'unité de la pratique pédagogique que ceux-là récusent en faisant valoir la préséance absolue de la culture sur toute pédagogie, un art de l'enseignement découlant de sa maîtrise. J'ai le plus grand respect pour la littérature et les écrivains et je suis tout à fait convaincu que la littérature nous découvre, avec beaucoup de force et de précision, ce qui se trame dans la relation éducative. Mais, comme toute valeur rappelle Olivier

Reboul (1992), la culture est limitée ; elle ne garantit ni la moralité, ni l'habileté pratique, ni le succès de l'action. Vient alors ce que Philippe Meirieu appelle le moment pédagogique, moment où l'enseignant accepte d'entendre la résistance de l'autre, de suspendre l'implacable logique de son enseignement, de prêter attention aux problèmes et aux besoins des élèves dans leur diversité, de travailler à faire des passerelles entre les savoirs et le monde, d'assumer la continuité nécessaire et la rupture inévitable entre les besoins, les intérêts et les préoccupations de l'élève et la culture à laquelle il veut le faire accéder. Cet élève, ce n'est pas celui que nous rencontrons généralement sur les bancs de nos universités, mais c'est souvent celui, hélas, que l'enseignant retrouve en face de lui,

qui ne comprend pas, qui ne veut ou ne désire pas apprendre et refuse ce qu'on lui demande. C'est pourquoi l'opposition entre la méthode et les contenus d'enseignement, entre pédagogie et culture, n'est féconde que si l'on accepte de les penser solidairement dans la complexité de l'acte éducatif. ■

ABONNEZ-VOUS

www.combats.qc.ca

à
Combats



370, BOUL. MANSEAU
(COIN STE-ANNE)
JOLIETTE (QUÉBEC) J6E 3E1
TÉL.: 450.752.2222
FAX: 450.755.4832

GRAPHISME
IMPRIMERIE
PHOTOCOPIE

SUR LA VIOLENCE DANS LE SPORT !

Yves Préfontaine

Depuis la Rome antique, la violence est présente dans le sport. Les gladiateurs étaient des sportifs à l'esprit guerrier et aux instincts belliqueux qui s'affrontaient dans les arènes de Rome. Ces spectacles étaient l'opium du peuple et des divertissements de société qui assouvissaient les bas instincts des spectateurs. Cette civilisation comme celle de notre ère moderne avait besoin du pain et des jeux.

Encore aujourd'hui, la violence est encouragée dans les temples sportifs par des fanatiques aveuglés par la partisanerie démesurée et un chauvinisme à outrance. Manifestement, la violence dans le monde sportif se retrouve tant en Europe qu'en Amérique du Nord. On a comme exemple il y a quelques années, l'affaire de Hooligans et des vandales britanniques dans le monde du soccer ainsi que d'autres actes violents commis à Rio, également dans des stades de soccer. Ici, on pense à l'émeute qui a suivi la conquête de la coupe Stanley par le Canadien de Montréal il y a quelques années et aux affrontements entre spectateurs à des matchs de hockey junior et senior.

Une fête d'un peuple, d'une nation autour d'événement sportif majeur, une crise économique ou politique, une guerre de religion sont des causes et des facteurs de violence. Manifestement, la violence est présente tant dans les gradins que sur le terrain. Elle peut être physique ou psychologique.

Elle devient alors un dévouement collectif ou individuel qui sert divers intérêts comme un sentiment de domination ou d'omnipotence d'un athlète, d'un entraîneur, d'un propriétaire, d'une équipe ou d'une nation sur un adversaire. L'intimidation est aussi une cause de violence. Le désir de gagner à tout prix en est la cause première. Tous les moyens deviennent bons pour vaincre un rival. Effectivement, on retrouve la violence tant dans le sport amateur que professionnel.

Des études scientifiques démontrent

que les sportifs collectifs incitent davantage l'athlète à être violent. Je pense à des sports comme le hockey, le football, le soccer, le rugby, la crosse... Pour les sports individuels, je pense particulièrement au pugilat amateur et professionnel. Donc, malgré une réglementation sévère, la violence est tolérée dans plusieurs sports. Particulièrement ceux dans lesquels les contacts physiques sont fréquents et peuvent couronner un vainqueur.

Je pense particulièrement au hockey professionnel nord-américain. Manifestement, la violence dans la ligue nationale de hockey est moins présente qu'à l'époque de terreur et de domination des Flyers de Philadelphie.

La violence dans le sport professionnel attire des foules et sert les intérêts financiers, économiques et politiques des magnats du sport. C'est un véritable empire. Or, le sport professionnel doit selon moi élever l'athlète et non le rabaisser. Car à mon humble avis, l'athlète véritable et authentique est beau dans son idéal de conquérir les plus hauts sommets du sport.

Effectivement, des dirigeants du circuit veulent l'abolir, mais d'autres instances de la LNH ferment les yeux et tolèrent son existence. La présence des fiers-à-bras dans des équipes en est une preuve évidente.

De plus, combien d'entraîneurs professionnels encouragent les batailles? Chaque équipe a son « policier ».

Manifestement, la violence attire une certaine clientèle. De toute évidence, le hockey européen est plus pacifique que le hockey professionnel nord-américain. Une mentalité et un jeu différent, c'est-à-dire plus scientifique, expliquent cet état de fait.

Malheureusement, le hockey junior canadien est aussi marqué par la violence. À l'image du hockey professionnel là encore des entraîneurs juniors utilisent des joueurs-policiers. À cet effet, je pense à l'affaire Morrisette il y a quelques années dans la LHJMQ. Ce circuit tolère la violence et ne fait rien pour l'abolir.

Cependant, contrairement au hockey junior, senior et professionnel, le hockey mineur pour enfants et adolescents n'est pas violent et la pratique est saine. D'ailleurs, à cet effet, la Fédération québécoise de hockey sur glace fait toujours des campagnes pour sensibiliser les jeunes à la violence. C'est cependant désolant que des jeunes hockeyeurs aient pour héros et idoles des joueurs professionnels violents et qu'ils s'identifient à eux.

La violence dans le sport professionnel attire des foules et sert les intérêts financiers, économiques et politiques des magnats du sport. C'est un véritable empire. Or, le sport professionnel doit selon moi élever l'athlète et non le rabaisser. Car à mon humble avis, l'athlète véritable et authentique est beau dans son idéal de conquérir les plus hauts sommets du sport. Son geste, à mes yeux, est héroïque et son effort est admirable.

En définitive, le sport professionnel ne doit pas, à mon humble avis, servir d'archétype au sport dit amateur. Selon moi, il est souillé par la violence et n'a plus la beauté et le merveilleux de jadis. C'est selon moi tout un système qui est à repenser. Il doit retrouver sa noblesse et son lustre pour briller haut et fort dans le firmament de notre société. ■

MANUFACTURÉ AU QUÉBEC. DÉFENSE ET ILLUSTRATION DU ROMAN OUVRIER.

Philippe Amyot

De nombreux romans d'ici tirent leur argument narratif de la question sociale au Québec. Ce sont les années cinquante, caractérisées autant par l'effervescence économique que l'urbanisation galopante rendant plus que jamais palpables les inégalités sociales, qui voient apparaître en littérature cet appétit pour le réel immédiat. Nous qualifions généralement cette littérature de «réaliste», parce qu'elle rend compte le plus fidèlement possible d'un milieu donné. Ici, une clarification s'impose : cette nomenclature pourtant généreuse oblitère néanmoins la spécificité de certaines pratiques littéraires, dont celle sur laquelle nous désirons ici attirer l'attention, à savoir: le roman ouvrier. D'emblée, certaines réticences se font entendre. Pourquoi tenter d'enfermer ainsi les oeuvres dans des catégories contraignantes ? Le terme « ouvrier » n'est-il pas, à l'instar de plusieurs entités sociales (prolétaires, bourgeois, etc.), un concept à géométrie variable ne pouvant qu'engendrer la confusion ? Comment justifier l'inclusion de telles oeuvres au détriment de telles autres ? À l'aide de quels critères ?

D'abord, nous qualifions de roman ouvrier tout roman engagé du côté du monde ouvrier, qu'il se soit contenté de restituer les conditions de vie et de travail du prolétariat, ou qu'il ait assumé plus ouvertement une fonction de dénonciation du rapport inégalitaire de domination et d'aliénation qui naît de la sphère de production. Suite à ces précisions, certains seront néanmoins surpris

d'apprendre que l'on ne peut qualifier de roman ouvrier des oeuvres telles que *La famille Plouffe* ou même *Bonheur d'occasion*. Le fait est que raconter la misère des petites gens avec un regard chargé d'humanisme et de compassion, comme le font Lemelin et Roy, peut toujours passer: on s'apitoie quelques instants et c'est fini. Ce n'est pas le fait de montrer la pauvreté qui dérange. Ce qui dérange, c'est de mettre en parallèle le sort des laissés-pour-compte avec celui des privilégiés. La singularité du roman ouvrier résulterait donc en ceci:

D'emblée, certaines réticences se font entendre. Pourquoi tenter d'enfermer ainsi les oeuvres dans des catégories contraignantes ? Le terme « ouvrier » n'est-il pas, à l'instar de plusieurs entités sociales (prolétaires, bourgeois, etc.), un concept à géométrie variable ne pouvant qu'engendrer la confusion ?

le centre de son argument narratif serait la représentation de la fracture sociale. Au premier niveau, on nous rend concret, à travers certaines situations ou descriptions, tout ce qui est constitutif de la discordance entre différents groupes, différentes cultures. En d'autres termes, on nous présente l'incompatibilité des usages de classes. À un second niveau, et c'est là que réside principalement toute la force et l'originalité du roman ouvrier, on nous montre ce qui engendre irrémédiablement cet écart en recréant les multiples champs

de forces qui influencent la trajectoire des vies humaines et sur lesquels est bâti l'édifice social. Le genre romanesque et sa multitude de procédés narratifs et stylistiques fournissent en cela un outil idéal pour saisir toute la complexité non seulement de la domination économique, mais aussi de la domination culturelle, car cette dernière se manifeste plus insidieusement par le biais d'une subtile mais non moins efficace violence symbolique légitimant jusqu'à rendre naturelle et comme allant de soi les injustices les plus notoires. Sans jamais tomber dans le misérabilisme, c'est le plus souvent avec sagacité et finesse d'analyse que ces romanciers prennent à bras le corps une grande partie du spectre social, engendrant par la même occasion un véritable réalisme sociologique. Ils nous révèlent les faits, les structures, les causalités, les interactions, les contradictions ou les devenir caractéristiques d'un certain niveau de réalité. Bref, cette façon de voir refuse de penser l'action indépendamment des relations sociales où elle est insérée.

Un accueil mitigé.

Mais alors, rétorquera-t-on, pourquoi ce type de littérature incitant à une réflexion critique sur le monde et sur le rôle que nous y jouons ne se mérite-t-il qu'une place plus que minoritaire au sein des lettres québécoises ? Sachant que le domaine de la critique évolue dans la gratuité et le désintéressement

(négligence de l'économisme), il n'est nul besoin d'être devin pour prédire le sort qu'il réserve aux auteurs traitant de réalités ouvrières. Souvent suspectés d'assujettir leurs productions culturelles à une idéologie (comme si on pouvait totalement s'en libérer), certains auteurs sont accusés d'user de schématisation, de clichés édifiants, de propagandes, de démonstrations figées, etc. Or, la critique semble généralement trouver vulgaire, voire grossière, l'idée de ramener la littérature au concret. Même à notre époque pourtant réputée pour sa liberté de ton et d'objet, force nous est de constater que certaines réalités sont encore subversives (et bien souvent ce ne sont pas celles que l'on croit). La simple évocation d'une littérature utile à des fins sociales peut représenter pour certains une violence égale en intensité à une attaque à main armée. Bref, on sent que les auteurs de romans ouvriers tendent à remettre en cause la mise en suspens des fins externes de toutes littératures et cela constitue une raison suffisante pour se méfier. Si, par bonheur, on accorde à leur oeuvre une vague valeur documentaire, c'est pour lui reprocher aussitôt son manque flagrant d'inventivité et de subtilité stylistique. Certes, il est vrai qu'il semble a priori difficile d'utiliser le même langage qu'utiliserait un auteur décrivant les multiples déclinaisons existentielles d'un « moi » hypostasié, et ce, pour décrire un conflit ouvrier. Nous devons pourtant nous rendre à l'évidence: si leur écriture se caractérise généralement par la sobriété et le refus de la recherche stylistique excessive, elle n'en demeure pas moins limpide et soignée, s'acquittant de sa

tâche qui est de cerner sincèrement la vérité de l'objet qu'elle décrit.

Intellectuels prolétariques ?

S'apparentant moins à un type d'écrivains ouvriers autodidactes qu'à un notable tel Émile Zola qui n'a jamais manié d'autre outil que le porte-plume, les auteurs québécois de romans ouvriers semblent vouloir donner raison au mot de Julien Benda: « Une main calleuse ne pourra jamais écrire ». En ce sens, nous pourrions les qualifier d'« intellectuels prolétariques », car ils manifestent tous, d'une manière plus ou moins prononcée à travers leur oeuvre, une certaine solidarité à l'égard des ouvriers, mêmes s'ils n'en sont pas. Plusieurs, par le truchement de leur occupation (journalistes, syndicalistes, membres de partis, etc.), ont d'ailleurs été étroitement liés au mouvement ouvrier. Toutefois, il serait simpliste de réduire cet attachement au seul résultat d'une fidélité ou d'une disposition héritée (certains d'entre eux sont fils d'ouvrier). Leur sympathie pourrait aussi s'expliquer par leur propre expérience d'écrivain, associée au fait d'occuper, dans le champ littéraire, une position d'opposition face au courant dominant, bref une position dominée qui n'est pas sans lien avec leur bagage économique et culturel d'origine.

Un échantillon.

Notre but n'est pas de dénigrer une littérature au profit d'une autre qui serait à nos yeux plus valable ou tout

simplement « meilleure ». Notre but n'est pas non plus de tenter de créer une forme de contre-culture de l'ouvrier pour ensuite l'opposer à ce que nous qualifierions de roman bourgeois. Cela serait absurde et n'apporterait fort probablement aucun éclairage intéressant sur un comme sur l'autre. Non, notre but est tout simplement né de la constatation que certaines oeuvres semblent aujourd'hui quelque peu oubliées par une institution littéraire qui ne juge pas utile d'en entretenir la mémoire. Il n'en faut pas plus pour reléguer un roman dans l'oubli. Le silence suffit. Alors s'il est vrai que c'est dans le présent que réside le principe de survie sélective du passé et que c'est par l'appropriation que cette vitalité se manifeste, nous espérons faire oeuvre utile en signalant ici quelques romans qui n'attendent que d'être lus et commentés afin d'accéder au statut d'oeuvres méritant d'être conservées :

DUMONT, Paul, *Les gros moulins*, Montréal, Balzac-Le Griot, 1997, 239 p.

GÉLINAS, Pierre, *Les vivants, les morts et les autres*, Montréal, Cercle du livre de France, 1959, 314 p.

LAMOUREUX, Henri, *L'Affrontement*, Montréal, Typo, 1995 (1979), 220 p.

RICHARD, Jean-Jules, *Le feu dans l'amiante*, Montréal, Rééditions-Québec, 1971(1956), 212 p.

TREMBLAY, Jean-Alain, *La nuit des perséides*, Montréal, Quinze, 1989, 308 p.

VIAU, Roger, *Au milieu, la montagne*, Montréal, Typo, 1987 (1951), 306 p. ■

THÉRIAULT LE CONQUÉRANT

Éric Cornellier

Le 20 octobre 2003, ce sera le 20^e anniversaire de la mort de l'un de nos plus grands écrivains québécois : Yves Thériault. L'occasion est donc bien choisie de lire ou de relire quelques œuvres de celui que Victor-Lévy Beaulieu a baptisé « le conteur souverain ». Oui, Thériault a toujours été, d'abord et avant tout, un conteur extraordinaire. On se rappelle que son premier livre, publié en 1944, s'intitulait *Contes pour un homme seul*. Viendra ensuite, en 1950, un premier roman, *La fille laide*; roman qui, tout en s'inscrivant dans une perspective réaliste, poursuit en quelque sorte l'aventure littéraire entreprise six ans plus tôt avec les *Contes*. Par la suite, qu'il s'agisse de romans, de contes, de nouvelles ou de fictions radiophoniques, Thériault ne se départira jamais de cet art indéfinissable qui établit une filiation naturelle entre l'écrit et l'oral.

Il faut dire que Thériault est probablement un des premiers écrivains québécois qui a pris la décision de gagner sa vie et celle de sa famille par la seule écriture. Ce choix difficile, qui très certainement témoignait d'une grande détermination et d'un courage peu ordinaire, a eu une influence considérable sur la facture même de la production littéraire d'Yves Thériault. Qu'on y songe un peu ; l'artiste qui doit subvenir à ses besoins et à ceux des siens par la pratique de son art ne peut envisager cette pratique avec la même désinvolture que le dilettante. Pour vivre de sa plume, Thériault a donc dû produire à un rythme industriel. Cela explique qu'à côté des œuvres importantes qui jalonnent son parcours littéraire, on retrouve une quantité considérable d'écrits de toutes sortes qui n'ont été réalisés que dans un but strictement alimentaire.

Mais d'une manière plus significative encore, cela explique, en partie du moins, que même dans ses grandes œuvres - celles où l'intrigue atteint à un véritable classicisme formel, malgré la violence sauvage et primitive qui souvent caractérise les sentiments et les gestes de ses personnages -, Thériault ne s'éloigne jamais de la tradition populaire du conteur, sachant d'instinct qu'en procédant de la sorte, son travail demeure plus aisément accessible à un large public, ce qui pour lui est d'une absolue nécessité. Cela étant dit, il serait pour le moins erroné de conclure que cette obligation de produire a, de quelque façon que ce soit, amoindri la valeur artistique et littéraire de l'œuvre de Thériault. Certes, il y a dans l'immense production lit-

éraire de Thériault des œuvres de moindre envergure. Mais même en tenant compte de cela, l'œuvre de Thériault dans son ensemble témoigne d'« un acharnement qui renverse toute critique » (Réginald Martel, *La Presse*, 12 février 1974).

Dans un entretien qu'il accordait à André Carpentier en 1981 (*Yves Thériault se raconte*, VLB Éditeur, 1985), Thériault disait : « J'ai toujours été stupéfait du fait qu'à aucun moment je ne suis tombé en panne d'imagination. Peut-être est-ce parce que j'ai une imagination extrêmement méthodique. Je pourrais, ici, tout de suite, vous inventer deux ou trois histoires, dans le temps de le dire, sans autre préparation. » Cette affirmation démontre bien l'interminable inventivité dont Thériault a su faire preuve tout au long de sa

Il faut dire que Thériault est probablement un des premiers écrivains québécois qui a pris la décision de gagner sa vie et celle de sa famille par la seule écriture. Ce choix difficile, qui très certainement témoignait d'une grande détermination et d'un courage peu ordinaire, a eu une influence considérable sur la facture même de la production littéraire d'Yves Thériault.

vie. Et c'est cette force créatrice, une force torrentueuse à laquelle rien ne semble pouvoir faire barrage, qui insuffle aux personnages de Thériault une vitalité et une authenticité devant lesquelles nul lecteur ne peut demeurer indifférent.

Nous disions donc qu'en cette année 2003, année du 20^e anniversaire de la mort d'Yves Thériault, l'occasion était belle de lire ou relire les œuvres de cet écrivain devenu un classique de notre littérature. Comme pour nous faciliter la tâche, nous la rendre plus agréable, la fille d'Yves Thériault, Marie Josée Thériault, vient de fonder une nouvelle maison d'édition : les Éditions du dernier havre. Cette maison d'édition se consacrera uniquement à la publication d'œuvres de Thériault ou d'ouvrages portant sur celles-ci.

À ce jour, deux titres ont été publiés : *Agaguk* et *La fille laide*.

Agaguk est sans nul doute le roman le plus connu de Thériault. C'est lors de sa première publication, à Paris en 1958, aux Éditions Bernard Grasset, que Thériault s'est écrié : « Merde ! je suis écrivain ! Il n'y a plus de doute. » (entretiens avec André Carpentier, op. cit.) Ce grand roman, dont l'action se déroule dans le Grand Nord québécois, chez les Inuits comme chacun le sait, a été traduit en plusieurs langues. C'est le roman de Thériault qui a connu la plus grande renommée internationale. Dans l'édition que nous présente Marie Josée Thériault, on regrettera l'absence d'une préface - ou d'une postface, peu importe - qui aurait pu se donner comme projet de présenter ce grand roman inuit à d'éventuels nouveaux lecteurs. On retrouve cependant à la fin du volume une section intitulée « dossier ». Cette section comprend des jugements critiques, une chronologie et une bibliographie sélective.

Pour ce qui est du deuxième titre paru aux Éditions du dernier havre, *La fille laide*, il s'agit, comme on l'a déjà mentionné, du premier roman de Thériault, publié originellement aux Éditions Beauchemin en 1950. Cette fois-ci, nous n'avons pas à déplorer l'absence d'une présentation de l'œuvre puisque le professeur Renald Bérubé, de l'Université du Québec à Rimouski, signe une préface qui nous éclaire utilement sur plusieurs aspects reliés à la genèse, à la structure et au contexte de parution de ce roman. On retrouve également à la fin du volume une section « dossier ».

Aller à la rencontre de l'œuvre d'Yves Thériault, c'est découvrir ou redécouvrir l'une des voix les plus originales de notre littérature. Pour ma part, c'est en lisant Thériault que j'ai découvert l'universalité de cette littérature de langue française qui plonge ses racines en terre d'Amérique. Oui, c'est bien cela ; et je ne puis faire autrement que d'avoir la profonde conviction que Thériault, ce chantre de la « joie païenne de vivre » (*Petit Robert*, dictionnaire universel des noms propres, 1990), à l'instar de ces mythiques coureurs des bois qui hantent les origines de notre arrivée en ce monde que l'on disait nouveau, n'a jamais connu ou admis d'autres limites, d'autres frontières que l'épuisement de ses propres forces qui, jusqu'au souffle dernier, ont cherché à conquérir la vie dans son entièreté. ■

L'APRÈS KYOTO

Serge Pelletier, Chimiste

La guerre en Irak et les élections provinciales ont fait passer au second plan l'annonce de la ratification du Protocole de Kyoto par le gouvernement canadien en janvier 2003. Mais les conséquences d'un réchauffement climatique nous obligent à y revenir. Et le plus tôt possible, car les effets potentiels d'un réchauffement climatique suite aux émissions de gaz à effet de serre (GES) sont multiples et risquent d'être catastrophiques.

Si ce réchauffement avait l'ampleur prévu par le Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC), il s'ensuivrait une augmentation des températures dans certaines régions du globe, une augmentation du niveau des océans avec risque d'immersion des zones côtières, un risque d'augmentation de la fréquence et de l'intensité de catastrophes naturelles, un risque d'augmentation des pays en carence d'eau potable, le déplacement des écosystèmes et risque de perte de biodiversité, le déplacement de certains vecteurs de maladies. Les régions nordiques seront plus affectées par ce réchauffement climatique. Déjà selon le troisième rapport national du Canada sur les changements climatiques, l'ouest de l'Arctique canadien se serait réchauffé d'environ 1,5°C au cours de 40 dernières années.

Dans ce contexte, on ne peut qu'approuver et applaudir la décision du gouvernement canadien de ratifier le Protocole de Kyoto qui cible prioritaire-

ment les pays développés ou en économie de transition et précise les objectifs de réduction des GES pour chacun de ces pays. Ces objectifs de réduction correspondent à une réduction moyenne de 5,2% des GES par rapport au niveau des émissions de 1990. L'échéance est la même pour tous, soit une période de cinq ans, de 2008 à 2012, afin de tenir compte des variations de la croissance économique, des conditions

Imaginons un instant que tous les pays industrialisés mettent en commun leur expertise scientifique et créent un fonds mondial de recherche sur l'hydrogène avec un budget de plusieurs milliards de dollars. Plus de course aux brevets et aux secrets industriels, mais une volonté commune ferme et décidée de trouver la solution le plus rapidement possible, une volonté qui émanerait logiquement des Nations unies.

météorologiques ou autres facteurs. L'entrée en vigueur du Protocole de Kyoto doit se faire 90 jours après sa ratification par 55 pays dont les émissions totales représentaient en 1990 au moins 55% du volume total des émissions. La ratification par la Russie permettrait d'atteindre cette condition.

Doit-on en conclure que l'entrée en vigueur du Protocole de Kyoto et l'at-

teinte des objectifs de réduction permettront de régler le problème de réchauffement climatique? Malheureusement pas.

En premier lieu, on doit prendre en compte la difficulté que représente l'atteinte des objectifs de réduction. Ces objectifs de réduction sont de 6% pour le Canada par rapport à ses émissions de 1990. Toutefois, depuis 1990, les émissions de GES ont continué à augmenter régulièrement au Canada comme partout ailleurs. Si bien que pour atteindre ses objectifs de réduction par rapport à 1990, c'est aujourd'hui de près de 20% que le Canada devra réduire ses émissions. Or, les émissions de GES sont attribuables principalement à l'utilisation des combustibles fossiles. Conséquemment, le respect des engagements au Protocole de Kyoto implique nécessairement une diminution significative de l'utilisation des combustibles fossiles, ce qui ne pourra se faire sans des changements majeurs dans nos habitudes de vie.

Deuxièmement, plusieurs pays en voie de développement connaîtront un essor économique important dans les prochaines années. Ainsi, l'augmentation anticipée des émissions de GES due à l'essor économique que la Chine et l'Inde devraient connaître dans les prochaines années pourrait, à elle seule, annuler tous les gains obtenus par l'atteinte des objectifs de réduction de l'ensemble des pays ayant ratifié le Protocole de Kyoto.

Troisième obstacle : les États-Unis, comptant à eux seuls pour près de 20% des émissions mondiales de GES, refusent de ratifier le Protocole de Kyoto.

Cela dit, même si les objectifs de réduction des émissions de l'ensemble des pays étaient atteints, cela ne ferait que retarder l'augmentation des températures prévues de quelques décennies. En effet, selon le GIEC, du fait de la durée de vie du dioxyde de carbone (CO₂) dans l'atmosphère et de l'effet cumulatif qui en résulte, même si les émissions atteignaient les seuils prévus dans le protocole de Kyoto, la concentration du CO₂ atmosphérique continuerait à augmenter pendant plusieurs décennies. Il y a donc lieu d'être pessimiste sur ce que l'avenir nous réserve en termes de climat.

Toutefois, depuis plusieurs années déjà, la communauté scientifique étudie la possibilité de remplacer les combustibles fossiles par l'hydrogène. Les grands avantages de l'hydrogène, un gaz très inflammable, sont qu'il peut être produit en très grande quantité et que, lorsqu'il brûle, il génère de l'eau comme produit de combustion. Donc, théoriquement, plus aucune émission de GES si on utilise l'hydrogène comme combustible de remplacement, ce qui est un avantage majeur dans une problématique de réchauffement climatique.

Mais un problème de stockage retarde notre passage à l'hydrogène. Comme l'hydrogène est un gaz il faudrait équiper les véhicules automobiles d'un réservoir énorme pour que

ceux-ci aient une autonomie semblable à celle que nous avons avec les véhicules à essence. Il est possible de concentrer l'hydrogène sous forme liquide mais il faut atteindre des températures de l'ordre de - 252°C. À des températures aussi basses, il y a problème de fragilisation des matériaux utilisés pour les réservoirs. Il faut se souvenir que l'hydrogène est un gaz extrêmement inflammable.

Différentes façons d'entreposer l'hydrogène sont également à l'étude (hydrures métalliques, fullerènes, nano tubes, etc.) et des recherches sont en cours sur des générateurs d'hydrogène qui fourniraient sur demande l'énergie nécessaire au fonctionnement des moteurs.

Compte tenu des difficultés techniques et monétaires que représente pour chaque pays l'atteinte des objectifs de réduction du Protocole de Kyoto et de l'effet très limité qu'aurait l'atteinte de ces objectifs de réduction de l'ensemble des pays (ayant ratifié le protocole) sur l'importance des changements climatiques, il y a lieu de se demander si ces pays ne devaient pas axer leurs efforts à trouver au plus vite une solution au problème de stockage de l'hydrogène. L'hydrogène en remplacement des hydrocarbures fossiles semble être encore à ce jour la forme d'énergie la plus près d'une exploitation généralisée.

Imaginons un instant que tous les pays industrialisés mettent en commun leur expertise scientifique et créent un fonds mondial de recherche sur l'hy-

drogène avec un budget de plusieurs milliards de dollars. Plus de course aux brevets et aux secrets industriels, mais une volonté commune ferme et décidée de trouver la solution la plus rapidement possible, une volonté qui émanerait logiquement des Nations unies.

Il est permis de croire que, dans ces conditions, il y aurait de très bonnes chances que la solution au passage à l'hydrogène soit trouvée relativement à court terme.

Bien sûr, ce raisonnement ne tient pas compte du lobby des groupes aux intérêts différents et c'est peut-être une vision naïve du monde d'aujourd'hui, mais à l'aube de ce troisième millénaire, il est temps que l'humanité démontre un peu de maturité et fasse cause commune face à ce qui représente, probablement, le plus grand défi environnemental auquel elle ait été confrontée. ■

Star académie, Loft story, Canadian Idol, etc., comment expliquer, à l'heure actuelle, le foisonnement et la popularité de ce type d'émissions? Je voudrais répondre à cette question à partir de ce que la philosophe Hannah Arendt appelait « l'espace du paraître », c'est-à-dire « l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition » (*Condition de l'homme moderne*, tr. fr. Calman-Lévy, 1961, Pocket, coll. Agora, 1994, p. 258)

Apparaître? Pour exister en tant que sujet humain à part entière, tout être humain ne doit-il pas, en effet, se présenter dans le monde et parmi ses semblables? Nous sommes tous semblables et pourtant uniques, car nous advenons comme sujets en participant, à notre manière, par notre existence singulière, au renouvellement de la pluralité humaine.

Au fond, c'est l'évidence : la naissance ne suffit pas à faire de nous des êtres humains singuliers, nous le devenons seulement en posant un geste qui révèle notre identité au monde. «C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle», disait aussi Arendt (p. 233).

Certaines institutions traditionnelles ont voulu répondre à ce besoin, typiquement humain, de confirmer le fait brut de l'existence. Ces institutions étaient érigées très loin de la sphère de la production. À cet égard, l'institution religieuse, avec ses rituels, le baptême et le mariage par exemple, s'avère exemplaire.

Mais voilà, l'industrie du divertissement spectaculaire voudrait bien détrôner la religion pour devenir la seule institution capable de répondre au désir d'épanouissement personnel et de reconnaissance. Cette industrie, à la tour de contrôle de la production capitaliste, propose aux individus de nouvelles manières de faire leur apparition dans le monde.

Désormais, la production d'images précède et coordonne non seulement la production des biens et des richesses, mais cette production organise aussi les nouveaux rites de passage, nos différentes manières d'entrer dans le monde. Cette industrie du spectacle médiatique réussit à nous détourner des anciens passages en proposant un genre de raccourci. D'ailleurs, la télé-réalité semble lancer ses défis principalement à la jeunesse.

De fait, le but d'une émission comme *Star académie* est de permettre à une personnalité nouvelle de crever l'écran, de faire irruption sur la place publique, de remplir entièrement, en un temps record, l'espace du paraître dont parlait Arendt. Au cours de ce genre d'émission, on ne demande pas aux

«C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle.»

(Hannah Arendt)

jeunes participants de créer ou de construire une œuvre. Une belle émission, bien construite comme l'était *La course autour du monde*, c'est terminé. Maintenant, à travers une petite mise en scène, un jeu de séduction ou une performance, on demande d'abord et avant tout aux participants d'apparaître. C'est la force de leur présence au monde qui est finalement en cause. Dans ce jeu, les jeunes prennent évidemment un grand risque. Qui sera élu? Qui ira jusqu'au bout? Qui percera l'écran? C'est précisément ce risque, vécu en direct, qui suscite un engouement populaire que l'industrie spectaculaire veut justement endiguer pour gonfler les cotes d'écoute.

Et comme ces émissions semblent favoriser l'éclosion de personnalités nouvelles, on serait mal vu de les contester... Pourtant, ce type d'émission peut avoir des

conséquences négatives sur l'évolution sociale et politique.

D'abord, ces émissions nous révèlent à quel point les jeunes générations sont éduquées par l'industrie médiatique. «Les hommes, écrivait le premier théoricien de la société du spectacle, ressemblent plus à leur temps qu'à leur père.» (Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Gallimard, 1992, p. 35)

Aussi, nous ignorons encore quel sera le type de personnalité qui émergera de ces nouvelles expérimentations médiatiques. À cet égard, les travaux de Marcel Gauchet seront très utiles.

Pour Gauchet, «l'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société, le premier individu à pouvoir se permettre, de par l'évolution même de la société, d'ignorer qu'il est en société». Pour justifier cette ignorance du social au cœur de la nouvelle personnalité, Gauchet avance l'argument suivant : « Il l'ignore en ceci qu'il n'est pas organisé au plus profond de son être par la précédence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité, avec ce que cela a voulu dire, millénairement durant, de sentiment d'obligation et de sens de la dette. » (Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard 2002, p. 254) Autrement dit, la nouvelle personnalité aurait bien peu de mémoire et pas de trop grande responsabilité envers le passé...

À propos d'Hannah Arendt, Julia Kristeva écrivait tout récemment qu'elle fut « la première à faire admettre que l'apparaître est une condition intrinsèque à l'humanité, pour autant qu'elle révèle chacun à son irréductible singularité - si et seulement si ce chacun trouve le courage de partager le sens commun des autres ». (*Le génie féminin*. Tome 1. Hannah Arendt, Fayard, 1999, p. 16). Ce «si et seulement si» mérite d'être souligné. En effet, si le type de personnalité qui émerge dans nos sociétés contemporaines ne favorise que l'adhésion à soi, qu'en sera-t-il alors de la solidarité humaine et des repères communs? ■

- DOSSIER : DES PHILOSOPHES DANS LA CITÉ -

N.D.L.R. L'histoire de la pensée nous le démontre, les systèmes philosophiques sont liés à des contextes socio-politiques desquels ils émergent et auxquels ils souscrivent ou s'opposent. On sait à quel point Platon, en écrivant La République, tenta, avec l'aide de sa théorie métaphysique, d'établir les conditions qui serviraient à penser, entre autres choses, la politique athénienne de son époque, bien que la théorie politique platonicienne nous soit toujours utile aujourd'hui. Il en est de même pour Spinoza dont l'ontologie est étroitement liée aux persécutions qu'il dut subir. En effet, autant le caractère hérétique de son œuvre mena à son exclusion de la communauté juive d'Amsterdam, autant cette même œuvre fut influencée par la nécessité de justifier, par l'entremise d'une réflexion sur la nature de Dieu, un système politique favorable à la différence. Aussi, l'expérience diplomatique de Leibniz lui inspira bon nombre de ses concepts métaphysiques et épistémologiques. Et, pour finir cette liste qui pourrait être encore longue, citons le cas de Marx qui, pour changer les conditions de vie des ouvriers, élaborait, à partir de ses lectures de Hegel, la théorie du matérialisme historique.

La production philosophique récente n'échappe pas à ce principe. C'est pourquoi Combats vous propose des portraits de la pensée politique de quatre philosophes dont le travail nous permet de réfléchir l'actualité internationale telle qu'elle se dessine depuis quelques années : Leo Strauss (1899-1973), Peter Sloterdijk (né en 1947), Jacques Derrida (né en 1930) et Adorno (1903-1969), philosophe allemand dont on célèbre cette année le 100^e anniversaire de naissance, et sur qui, selon Stéphane Baillargeon, «les grands magazines et les journaux ont tous publié des hommages et des analyses» (Le Devoir 16 septembre 2003). Alors rassurons le brillant journaliste, le petit magazine Combats ne sera pas en reste...

LEO STRAUSS CONTRE LE RELATIVISME

Mathieu Durocher

La pensée socio-politique du penseur américain d'origine juive-allemande, Leo Strauss, est sans doute l'une des plus discutée en ce moment sur la planète. Ce fait est l'œuvre de ses héritiers, dont les fameux néo-conservateurs. Strauss ne s'est lui-même que très peu impliqué lors des événements politiques de son époque.

En plus de replacer la philosophie politique au centre de toutes les préoccupations philosophiques, il renoue au sein de son œuvre avec la sagesse des anciens et suggère un retour à celle-ci. Il critique aussi longuement les Lumières, mais n'en demeure pas moins le défenseur d'un certain libéralisme et d'une certaine forme de démocratie. C'est lui qui invitait ses concitoyens américains à réétudier la pensée des « Pères fondateurs » de la nation américaine. Pour comprendre la pensée politique de Leo Strauss, nous devons saisir les différentes « tensions » agissantes au sein du cœur des hommes. Entre Foi, Raison et Passion.

Strauss est un intellectuel très exigeant qui, reconnaissant les contin-

gences de la vie en la cité, n'est pas exigeant envers tous. Prônant la lecture des grands textes de l'humanité, le sobriquet de « conservateur » qu'arborent certains héritiers philosophiques de Strauss ne désigne pas une attitude conservatrice de l'État face aux finances, mais bien leur volonté avouée d'un retour à la vertu.

La découverte par Strauss des fondements réels de la modernité l'amène à croire que la croyance en la Raison n'est que pour libérer l'homme de l'Église et de la crainte de celle-ci. L'avènement de la Raison serait due à une forme de morale hédoniste qui naît en vue de libérer l'homme de ses responsabilités chrétiennes. Le lent mais constant développement que connaît l'athéisme partout en Occident depuis la modernité ne serait donc pas l'œuvre de la Raison, mais au contraire, le résultat apathique de vouloir échapper aux exigences morales de l'Église.

Les penseurs modernes auraient donc réussi à imposer à l'homme une Raison illusoire. Bien sûr, la Raison

demeure l'outil unique et nécessaire qu'il a toujours été aux philosophes pour comprendre, analyser et aborder le monde, mais Strauss demeure convaincu d'une certaine inadéquation entre la Raison et la sagesse ou la vertu. La vertu et la sagesse ne sont pas des produits de la Raison. Cette erreur moderne qui consiste à réduire la vertu et la vie humaine au simple calcul des intérêts, Strauss la retrouve déjà dans le bouillonnement politique du tout début de la modernité. L'État doit être gouverné par des hommes qui comprennent cela, animés tant par la vertu que par la Raison.

Il existe un mal au sein de l'être humain qui peut apparaître à tout moment. Il s'agit de la violence et de la barbarie (la barbarie n'est pas un concept de Strauss. Le lecteur saura y retrouver les ennemis de la sagesse). La peur du jugement de Dieu, donc l'apport de l'Église, suffisait à tenir l'homme en laisse. De tout temps, la religion tint cet état de fait. Seulement, depuis la modernité et les Lumières, l'athéisme s'étend de plus en plus. Abondant dans le sens de Nietzsche, Strauss conclut que la con-

séquence directe du libéralisme sous sa forme moderne est l'athéisme généralisé, au grand malheur des individus et celui des États. Pis, la conséquence directe de l'athéisme, et donc en même temps la conséquence indirecte du libéralisme, est l'amoralisme. L'enfant de la Raison, soutient Strauss, est l'athéisme. Seulement, si la Raison n'est pas soutenue par la vertu, rien n'empêche l'homme de recréer les horreurs sans nom de l'Holocauste.

La principale faute des Lumières dans ses idéaux de démocratie aura été de proposer la Raison à tous les citoyens. Or, selon Strauss, la sagesse n'est pas également partagé par tous. Ainsi privés d'une menace céleste, les hommes n'ont plus à craindre des conséquences de leurs actes. L'animalité qui sommeille au sein de nous tous est libre de refaire surface à tout moment. C'est par sa lecture du philosophe musulman Fârâbî que Strauss découvre à quel point la religion tient un rôle de cohésion sociale nécessaire. Celle-ci tient les hommes en laisse tant par ses menaces que par le bonheur éthique qu'elle offre aux citoyens de l'État. Première critique politique de Strauss : la religion tient un rôle nécessaire au maintien de l'État.

Maintenant, pour saisir l'esprit du néo-conservatisme, voici comment l'un d'eux se décrit : « Un néo-conservateur est un penseur de gauche pris en embuscade par la réalité. » (traduction de « A neo-conservative is a liberal mugged by reality »). Cela est dit par Irving Kristol, un éminent néo-conservateur (qui fut trotskiste avant d'être néo-conservateur). Son fils, William Kristol, lui aussi néo-conservateur, est aujourd'hui éditeur du Weekly Standard, magazine véhiculant les idées politiques de ce courant de pensée.

Ainsi, eux-mêmes se voient-ils d'abord comme des idéalistes aux prises avec une certaine réalité, la politique. La politique se caractérise selon eux d'abord comme la gestion des masses, un peu comme le pensent les libéraux. Les têtes dirigeantes du système se voient, toutefois, mériter le privilège de se distinguer : si la démocratie libérale est bonne pour

évacuer les passions de la foule, il ne faut surtout pas voir l'élite se composer de penseurs à l'âme complètement libéralisée. Comment comprendre cela? Le législateur d'une cité doit toujours posséder une certaine idée du Bien. Ainsi, on sera moins surpris de voir de grands intellectuels partager cette opinion de l'actuel président américain quant à sa vision d'un « Empire du Mal ». Le Mal, ici, c'est la tyrannie. Ceci serait, sous une forme vulgaire certes, l'opinion partagée par ces gens-là, ces « néo-conservateurs » tournant autour du président Bush, hantant soit la Maison-Blanche, soit les départements en science politique et

Strauss a vécu la chute de la république de Weimar en Allemagne. Il y a vu s'effondrer la jeune démocratie sous les coups des Nazis et des communistes. La démocratie lui parut, alors, être un régime faible. Les tyrannies sont par nature agressives et visent à l'expansion. Si la démocratie est, par essence, réservée et ne vise pas l'expansion, elle doit toutefois être forte et pouvoir se défendre des tyrannies.

juridique de grandes universités américaines...

Mais les néo-conservateurs ne sont pas les seuls à hériter de la pensée de Strauss. De tradition, les « straussiens » sont même plutôt portés à gauche... De voir ainsi leur pays imposer leurs vues au monde par la force, ils craignent de voir se corrompre les valeurs américaines typiquement démocratiques. Exporter, voire imposer aux autres nations les valeurs américaines, c'est aussi imposer les vices et vertus américains. Et c'est cela, aussi, la tyrannie.

Qu'aurait donc pensé Leo Strauss, leur « père spirituel », d'une attaque

américaine sur l'Irak? Que pensait-il du système américain? Des États-Unis, son pays d'adoption, il dit un jour qu'il était le moins pire des systèmes politiques...

Comment s'exprimait Strauss lui-même sur la question des guerres? Premier constat, le 20e siècle aura vu l'Occident menacé par deux terribles tyrannies : le Nazisme et le Communisme. La certitude de Strauss est que ces deux systèmes sont les conséquences indirectes des Lumières.

De là l'idée d'intervenir en Irak selon les néo-conservateurs : on ne peut pas ne rien faire. Les néo-conservateurs semblent toutefois vouloir s'écarter des pensées du maître sur un point important : ils semblent croire réellement que le système de démocratie libérale est le meilleur des systèmes jusqu'à maintenant et que s'il est le meilleur, il n'y a vraisemblablement aucune raison de ne pas l'imposer, ne serait-ce que pour le bien de ceux à qui on l'impose.

Si Strauss soutiendra toute sa vie qu'on ne peut justifier l'horreur par l'histoire, comment justifier la guerre en Irak? A-t-on le droit d'imposer une démocratie libérale aux Irakiens? Les bons régimes ont le devoir de se protéger des mauvais régimes, mais la diversité est aussi nécessaire. Elle est nécessaire simplement parce que l'homme a besoin d'altérité. L'homme doit apprendre à laisser cohabiter différents systèmes politiques, des bons et des moins bons.

Ces arguments, Strauss en discutait longuement avec son homologue français Alexandre Kojève. Kojève est un intellectuel qui, confiant en l'Histoire, se consacra à la formation de l'Union européenne. Penseur de gauche près des communistes, il croyait à la création d'un État universel et homogène comme la conséquence nécessaire du développement de la modernité. Hier l'Europe, demain le monde. C'est, d'ailleurs, ce que croit encore aujourd'hui une foule silencieuse de gens : pour trouver la paix, le monde doit abolir les frontières. La mondialisation. Le rêve du communisme aussi était, au départ, de créer un monde

homogène et égalitaire. Or, selon Strauss, là réside tout le piège de l'historicisme. Avec l'Holocauste, plus aucune philosophie de l'Histoire digne de ce nom ne peut prétendre voir dans le déroulement de l'Histoire le développement des vertus humaines. La tentative d'élimination de la race juive par les Allemands vient clore l'espoir aveugle de l'homme : oui, nous pouvons nous auto-détruire, l'homme est assez bête.

L'Occident doit revenir aux vertus (les vertus prônées par Strauss sont principalement les vertus anciennes que l'on voyait chez Platon, le courage, par exemple). Avoir « une certaine idée du Bien ». Elle doit savoir composer avec l'utilité concrète et immédiate de la quotidienneté, mais doit toujours aussi pouvoir se mesurer à un Bien idéal qui fixerait dans l'horizons la finalité de ses actions.

Pour éviter de revivre les horreurs de la Seconde guerre mondiale, les démocraties libérales doivent savoir et pouvoir se défendre de ses ennemis tant intérieurs qu'extérieurs. Mais attention, elles ne doivent pas devenir elles-mêmes des tyrannies!

Paul Wolfowitz, ancien élève de Strauss et maintenant Secrétaire adjoint d'état à la défense américaine, admettait que la présence réelle d'armes de destruction massive en Iraq était facultative, que c'était pour sa nature consensuelle qu'elle fut mise de l'avant et aucunement en lien avec le danger réel de cet armement s'il eût jamais existé. Nous devenions tous alors, du coup, victimes du noble mensonge platonicien remis au goût du jour par les « néo-conservateurs »...

Le noble mensonge, c'est encore une fois Strauss qui le suggère. Certains commentateurs politiques appelèrent cela « machiavélique », pas tout à fait... Pour comprendre cette idée de Strauss, il importe de retourner à ses idées fondatrices. Ses conceptions politiques passent par son étude de l'âme humaine. Le jeune Strauss qui n'a pas encore vécu le drame de la seconde guerre mondiale se penche déjà sur le problème. La guerre

elle-même n'en fera qu'accentuer l'urgence de son combat contre la barbarie.

Dans le but de mieux servir la nation, le législateur doit user de nobles mensonges qui sauvegardent le visage de la démocratie, mais qui en fait cache des intérêts plus hauts et qui risquent de ne pas être reconnus comme tel par la population. Il existe une impossibilité de communiquer parfaitement entre la masse et l'élite, et la Raison d'État demande qu'on y réponde. Cela nous semble dangereux certes, lorsqu'on pense aux législateurs qui nous régissent aujourd'hui. Mais Strauss ne l'entendait pas de cette façon...

Au centre du système straussien se trouve la figure du philosophe. Ces hommes, amoureux de la sagesse, qui comprennent le monde mieux que le monde lui-même, doivent guider par la politique l'état qui les sous-tend. C'est donc au politique qu'échoit la responsabilité de maintenir la cité dans le bon ordre. Les hommes qui maintiennent l'ordre dans la cité ne devant pas eux-mêmes être mauvais, il revient aux seuls hommes bons de la cité de diriger cette cité : les philosophes ou, enfin, les hommes « vertueux »...

Mais comment faire cela dans le système démocratique actuel? Si nous ne pouvons contrôler le législateur, nous pouvons en contrôler la source. L'école. Les futurs législateurs devront donc provenir de milieux bien « influencés ». L'idée ici est de trouver le juste milieu entre démocratie et réflexe élitiste : lorsque tous les candidats au rôle de législateur portent en eux la vertu, même avec des vues divergentes, les citoyens peuvent enfin choisir. Leur choix est toujours bon.

Les héritiers idéologiques de Strauss, de grands noms tels Allan Bloom, Heinrich Meier ou Harvey Mansfield, partagent généralement les vues du maître sur les maux de la société contemporaine, qu'ils crurent voir apparaître sous une forme particulièrement virulente lors des années soixante. Ce mal, la chute des valeurs, ce relativisme

qui vit de relativisme, d'hédonisme et d'un rapport strictement technique au monde, trouve ses racines à l'apparition de la modernité. Ce qui apparaît aujourd'hui, entre autres l'individualisme, est le fait d'une lente évolution. Dans un monde tyrannique, l'apparition des vertus de liberté et d'égalité paraît salvatrice. Il ne faut toutefois pas pécher par excès. Pour ces penseurs, les années soixante symbolisent un tournant vers cela.

Voyons-y aussi la différence fondamentale entre les intellectuels d'Europe et d'Amérique aujourd'hui. Les intellectuels américains, avec en tête les néo-conservateurs, se sont bâtis en résistance de l'influence des années soixante. Les Européens, en revanche, acceptent et même brandissent cette influence. Mai '68 est toujours le symbole en France de la réaffirmation des valeurs françaises et la « provo » est toujours un symbole de fierté en Allemagne. Ces années soixante, sont-ce des années de « libération » comme le disent les Européens ou des années de « décadence » comme le disent les Américains?

La philosophie de Leo Strauss se prête facilement à la caricature. Pour bien entreprendre sa lecture, un excellent livre d'un professeur de l'Université d'Ottawa, Daniel Tanguay, est paru en mars dernier chez Grasset (collection Le collège de philosophie) : « Leo Strauss, une biographie intellectuelle ». Je recommande aussi les œuvres du philosophe Alain Finkelkraut dont celle-ci : « L'Ingratitude, Conversation sur notre temps » publié en 1999 chez Québec Amérique. Finkelkraut, qui n'est pas « straussien », y combat le relativisme. Ce petit bijou, une entrevue du journaliste du Devoir Antoine Robitaille, a cet avantage de parler un peu de nous, du Québec, de façon très éclairée. ■

PETER SLOTERDIJK ET L'EXIGENCE DE GRANDEUR EUROPÉENNE

Jean-Sébastien Ricard

« Pour nous la nouvelle politique commence avec l'art de créer des mots qui désigneront l'horizon aux hommes qui voguent sur le navire du réel. »

Peter Sloterdijk « *Si l'Europe s'éveille* »

Le penseur allemand Peter Sloterdijk s'impose depuis la parution de sa *Critique de la raison cynique* (Christian Bourgeois (1987), ré-éd. 2000) comme l'une des plus importantes figures de la scène philosophique actuelle. C'est toutefois la polémique provoqué par ses *Règles pour le parc humain* (Mille et une nuits, La Petite Collection, 2000) qui l'aura placé, bien malgré lui, au centre de l'arène médiatique, où l'on jugera trop dangereuses - pour une Allemagne encore honteuse de son passé eugéniste - ses réflexions sur la portée politique du potentiel des biotechnologies. Pourtant, une lecture plus en profondeur des différents ouvrages du philosophe nous oblige à lui retirer l'étiquette de « réactionnaire » qui lui avait été accolée à la suite du débat provoqué par cette prise de position audacieuse. L'essentiel de son œuvre peut être regroupé en deux parties : d'un côté, il poursuit la réflexion onto-anthropologique qu'avait amorcée Heidegger en tentant de définir le rapport qu'entretient l'humain avec l'Être - tel qu'en témoigne la somme que constitue *Bulles* dont le premier tome *Sphères* est paru en 2002 chez Pauvert -, de l'autre, il s'avance comme un imposant moraliste en questionnant l'individu moderne (*Essai d'intoxication volontaire*, Calmann-Lévy, 2000), les conséquences de la crise de l'humanisme littéraire (*Règles pour le parc humain*) et la place prise par l'artifice dans ce contexte (*L'Heure du crime* et le temps de l'œuvre d'art, Calmann-Lévy, 2000).

Depuis quelque temps, Sloterdijk semble être préoccupé par les bouleversements politiques qui se déploient sur la scène mondiale. Son essai *Si l'Europe s'éveille* (Mille et une nuits, 2003) est un parfait exemple de l'intérêt qu'il porte à l'actualité politique internationale, dont on sait qu'elle est bouillonnante par les temps qui courent. L'auteur nous offre dans ce livre une série d'outils très

précieux nous permettant de réfléchir l'importante situation planétaire dans laquelle nous nous trouvons. Le ton volontairement prophétique de l'ouvrage nous autorise à saisir l'urgence de voir naître une nouvelle forme de « grande politique ». C'est par la « vieille » Europe que cette vision politique s'imposerait, Europe qui, selon Sloterdijk, est enfin mûre pour réaffirmer sa grandeur après sa relative absence de l'échiquier politique mondiale.

C'est d'ailleurs par un portrait de cette absence européenne que le philosophe amorce son essai. Les causes et les conséquences de celle-ci sont assez justement décrites par l'auteur. Après s'être considérée comme étant le milieu du monde et le foyer de naissance de toutes les croisades,

Pour Sloterdijk, il est certain que l'Europe est faite pour plus que la fuite vers le vide. La culture européenne est même d'abord et avant tout une culture d'intensité maximale.

L'Europe, avec la guerre de 1939-1945, inaugure son décentrement politique car en devenant « à son tour l'objet d'une croisade », elle doit subir « un dommage historique et peut-être incurable de son narcissisme géopolitique » (pp. 21-22). L'Europe libérée est désormais coincée entre ses libérateurs américains et soviétiques. Conséquence de ce décentrement et de cette liberté dont l'Europe n'est pas réellement l'artisan, une série d'idéologies du vide apparaissent au sein de la culture européenne. La fameuse formule *Condamné à être libre* qui est au cœur de l'anthropologie existentialiste sartrienne serait elle aussi symptomatique de cette absence et de ce décentrement puisqu'elle rend clairement compte de la « souffrance primaire face à la nouvelle ouverture et au nouveau vide du monde » (p. 26). À ce sentiment d'absurdité propre à la première moitié de cette ère du vide, succédera la surconsonnation qui « transforme l'absence de

sérieux en style de vie » (p. 31) et qui condamne désormais l'individu, non plus à la liberté, mais à la frivolité. Cependant, la fin de la guerre froide devient une occasion pour l'Europe de se dégager du champ des idéologies du vide.

Pour Sloterdijk, il est en effet certain que l'Europe est faite pour plus que la fuite vers le vide. La culture européenne est même d'abord et avant tout une culture d'intensité maximale. Empruntant à une réflexion élaborée en 1922 par Paul Valéry qui concevait l'Europe comme un « ensemble de maxima » (p. 41) et qui avançait que « l'homme d'Europe n'est pas défini par la race, ni par la langue, ni par les coutumes, mais par les désirs et l'amplitude de la volonté » (pp. 41-42), Sloterdijk tente de démontrer que la culture et la politique européenne ne peuvent être réduites vers du plus petit puisque, ontologiquement parlant, l'Europe est maximalisation. Les États-Unis et l'U.R.S.S. semblent d'ailleurs avoir été tout au long de la guerre froide des laboratoires où furent expérimentés divers modes d'intensification européens. Mais tandis qu'aux États-Unis sont obtenus « des résultats qui ont mené à un stade de civilisation nouveau et singulier » (p. 44) - et ce, pour le meilleur comme pour le pire -, l'ex Union soviétique donne davantage l'impression « d'un laboratoire dévasté » (p. 46). Il n'en demeure pas moins que pour Sloterdijk, intensification rime d'abord et avant tout avec européanisme et que ce fait suffit à attendre plus de grandeur de la part de l'Europe.

Mais afin de renouer avec la grandeur, l'Europe doit éviter de rejouer le mythe politique sur lequel elle s'est pendant longtemps fondée et avec lequel elle a roulé (Sloterdijk parle de « mythomotricité ») : le « transfert d'Empire ». Par cette notion le philosophe veut signifier que pour l'Europe, « l'idée directrice de son imagination politique est une sorte de métempycose de l'Empire romain à travers les peuples européens déterminants et susceptibles de faire l'histoire » (p. 52). En effet, toute l'histoire de l'Europe après la chute de Rome est une longue suite d'ambitions impérialistes se succédant ou se

chevauchant - entraînant par ce fait même des conflits sanguinaires. Sloterdijk consacre d'ailleurs presque un chapitre entier au récit de la mytho-motricité européenne : des Carolingiens à Napoléon en passant par le colonialisme, toute l'Europe est habitée par la notion d'Empire. Ce récit s'achève lorsqu'au 20^{ème} siècle, dans les circonstances que l'on connaît, l'Europe déploie presque jusqu'à l'autodestruction cette dynamique impériale. C'est Woodrow Wilson qui, en impliquant ses troupes dans le premier grand conflit en 1917, décide « d'accepter l'héritage impérial au nom des États-Unis et de lancer la croisade sur l'Europe » (p. 62). L'opération du dernier transfert d'Empire s'effectue alors, entraînant la dissolution du mythe en Europe et la naissance de l'ère du vide et de l'absence politique.

Cependant, l'Europe étant d'abord et avant tout un « ensemble de maxima », le temps est maintenant venu pour elle de réaffirmer son importance sur la scène politique mondiale sans revenir au mythe écroulé de l'Empire romain. Pour ce faire, Sloterdijk en appelle à la solidification d'une réelle Union des États qui ne soit pas calquée sur les piètres tentatives de reconstruction de l'ère de l'absence. Il faut donc éviter le modèle de la Communauté européenne qui, en se con-

centrant sur la dimension économique, semble se donner comme objectif de « mettre au point une forme d'exploitation des faiblesses communes » et ainsi s'assurer « une existence dans un engourdissement progressif accompagné par une hausse de la prospérité » (pp. 68-69). C'est à faire preuve de plus d'exigence de grandeur d'elle-même que le philosophe invite l'Europe.

Quelle forme doit alors prendre cette nouvelle grande politique ? Tout d'abord celle-ci doit être réfléchie en-dehors de toute métaphysique. En effet, longtemps, politique et métaphysique ont été vues comme étant inéluctables. Ainsi, l'on a pu voir à travers l'histoire l'apparition de monarchies de droits divins puis celle de peuples élus - les nationalismes exacerbés du 20^{ème} puis l'actuel patriotisme japonais ou américain en sont la preuve - afin de justifier le déploiement impérialiste. Or, cette métaphysique, en fixant le bien et la justice comme des essences, bloque la possibilité de créer une grande politique inédite post-impériale. D'où la nécessité de penser la politique sans en appeler à ce que Nietzsche appelait les « arrières-mondes ».

De plus, la nouvelle politique visionnaire européenne doit dépasser la « psycholo-

gie d'entreprise capitaliste » (p. 88) et « créer des formes de vie qui considèrent l'homme comme une créature fondamentalement riche et capable de grandeur » (p. 89). Car l'Europe est depuis ses débuts préoccupée par la question de la misère humaine. Pendant un moment, sous l'impulsion des doctrines augustinienne et innocentienne, une anthropologie de la pauvreté fut imposée. Par la suite, apparut un anti-misérabilisme acharné. La première impulsion fut celle de la Renaissance suivie de celle des Lumières. Rajoutons à la liste la théorie marxiste dénonçant l'aliénation, les nombreux écrits de Nietzsche contre le ressentiment, etc.. Est Européen, en fait, celui qui refuse le mépris.

Penser la grandeur politique en-dehors des ornières impériales, voilà le programme proposé par Peter Sloterdijk. Et il y a nécessité à réfléchir notre monde politique autant dans ses applications concrètes que dans ses fondements abstraits. Les Grecs parlaient déjà d'art politique, de tekhnê, - non pas de science - en faisant référence au travail de l'artisan qui s'acharne à refaçonner constamment son ouvrage. La grande politique n'est donc pas déjà toute faite, mais elle est toujours à refaire, à repenser, à recréer, et ce, qu'elle soit d'Europe ou d'ailleurs. ■

DERRIDA, ENTRE DROIT ET JUSTICE

Olivier Roy

S'il y a lieu de mesurer le poids d'une pensée, comme le voulait Bourdieu, à la courbure qu'elle finit par imposer à l'univers des problèmes, des références et des repères intellectuels de son époque, la pensée qui se donne sous le nom de Jacques Derrida devrait alors être saluée comme l'une des plus denses et, très certainement, comme l'une des plus décisives de l'histoire récente de la philosophie. À forcer l'« espace des possibles » de sa propre époque, on s'expose, certes, à toutes sortes de méprises et de quiproquos. Seulement, il y a un pas entre la confusion et la mauvaise foi, un pas aussi entre la prime résistance, la moue dubitative, et la violence symbolique la plus bête, la plus entêtée, déployée par certains milieux réactionnaires. L'allégresse avec laquelle plusieurs acteurs de la scène

intellectuelle l'ont franchi et continuent de le franchir, en Europe, aux États-Unis, comme ici, alors même que le nom de Jacques Derrida n'est plus à faire, a de quoi déconcerter...

En 66, alors que Derrida ne jouissait pas encore de la réputation qu'on lui connaît aujourd'hui, Jean Hyppolyte lui aurait amicalement confié, au sujet de ses recherches, ne point savoir où il voulait en venir. La réponse du jeune Derrida fut, à bien des égards, significative : « Si je voyais clairement, et d'avance, où je vais, je crois que je ne ferais pas un pas de plus pour m'y rendre. ». Près de quarante ans plus tard, « Quitte à ne pas arriver », Jacques Derrida court toujours. À un rythme, il faut le dire, désarmant. Et d'un « désir » qu'il avoue lui-

même « désarmé »¹. Certains commentateurs ont cependant cru discerner, au cours des années quatre-vingt, une inflexion, voire un véritable changement de cap dans la pensée de Derrida : d'abord cantonnée à l'interprétation de textes littéraires et philosophiques, elle aurait par la suite accordé une place de plus en plus importante à la critique de certaines institutions (l'université, l'union européenne, l'immigration, la démocratie, l'ONU, etc.) et de leurs idiomes (le droit, la justice, le pardon, le don, l'hospitalité, etc.). Malheureusement, cela n'est pas aussi simple. Ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il ne s'est rien passé depuis L'écriture et la différence (1967). Au contraire, la pensée de Derrida a connu des périodes d'intensifications et de transports, de glissements, de généralisations, de torsions, comparables à

celles qu'ont connues, par exemple, les pensées de Heidegger, de Wittgenstein ou de Foucault. Cela veut seulement dire, comme le souligne Derrida lui-même, que « le trope du tournant tourne mal, [qu'] il tourne à la mauvaise image »². Il serait d'ailleurs facile de démontrer que la « déconstruction », terme sous lequel on rassemble peut-être trop hâtivement les multiples facettes de la pensée de Derrida, loin de se réduire à une vulgaire « esthétisation du réel, a toujours été une pensée du politique. Les analyses qu'il consacre dès ses premières publications au lexique de la signature, du nom propre, du titre, etc. ; son attention, son scrupule même, quant à la violence oppositionnelle qui conditionne et structure le « logocentrisme » de la pensée occidentale ; sa « volonté », maintes fois réitérée, de ne pas céder aux grandes partitions (parole/écriture, nature/culture, dedans/dehors, masculin/féminin, présence/absence, etc.) que cette pensée occidentale institue - plutôt que de les contre-signer, donc, les déplacer, les démonter -, tout cela indique déjà qu'il n'y a pas lieu de parler d'une « politisation » de la pensée de Derrida : « La pensée du politique, devrions-nous plutôt affirmer avec lui, a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée de la politique »³.

Comment penser alors la politique avec Derrida? Que donne-t-il à penser de la politique? Il le dira lui-même, c'est à travers une certaine expérience de l'« aporie » et de l'« im-possible » que des questions que l'on donne aujourd'hui comme expressément éthiques ou politiques ont pu être privilégiées au cours de ses plus récentes recherches : le « don », l'« hospitalité », le « pardon », la « promesse », etc. Ces « figures de l'im-possible », comme il se plaît à les nommer, illustrent d'ailleurs d'une manière insigne la teneur proprement politique de sa démarche : « déconstruire [...], l'une au nom de l'autre, la souveraineté au nom de l'inconditionnalité »⁴. Un exemple, ici, aidera peut-être à comprendre de quoi il en retourne.

L'été 1998 marque la première rencontre de Derrida avec Nelson Mandela. Cette rencontre, en soi, n'avait rien de bien surprenant : militant ouvertement dans les années quatre-vingt contre l'apartheid via

l'organisation de l'exposition « Art contre Apartheid », la Fondation culturelle contre l'apartheid et le comité d'écrivains Pour Nelson Mandela (Cf. Psyché, Galilée, 1998), Derrida n'a jamais caché sa profonde sympathie pour cette figure légendaire de l'Afrique du Sud. Mais bien plus qu'un échange révérencieux de salutations, cette rencontre aura été l'occasion pour Derrida de mesurer à vif la houle qui a entouré le travail de la commission Vérité et Réconciliation, créée en 1995 en vue de colliger l'ensemble des violations des droits de l'homme perpétrées durant la dernière moitié du XX^e siècle en Afrique du Sud. 15 000 témoignages, 7 000 demandes d'amnistie, séances et débats publics, télévisés - ce vaste effort de « reconstitution » politique, au sens propre et juridique du terme, avait cela d'extraor-

**Comment penser la politique alors avec Derrida ?
Qu'en donne-t-il à penser ?
D'abord, il faudrait rigoureusement dissocier souveraineté et inconditionnalité, droit et justice. Ce n'est qu'à ce prix, soutient-il, qu'une pensée décisive de la démocratie et du démocratique est possible.**

dinaire, souligne Derrida, qu'« elle inscri[vait] le motif de la réconciliation dans son texte » même⁵. En effet, dès son préambule, les motivations de cette commission étaient claires : si quelque chose comme l'Afrique du Sud devait survivre, ce ne pourrait être que par une « généralisation de la scène du pardon », un travail collectif de deuil, donc, de guérison. Une bonne fois pour toutes, il semblait nécessaire d'établir les faits, de lever les non-dits, le silence des victimes, celui des tortionnaires aussi, et de les rendre publics. Une bonne fois pour toutes, là encore, on espérait rendre justice. Deuil, guérison, vérité, publicité, justice - cette scène du pardon se voulait grosse du destin moral et politique d'une nation entière. Elle en aura d'ailleurs inspiré d'autres en Argentine, au Guatemala et, plus récemment, au Pérou⁶, où l'on compose, là aussi

hélas, avec la sordidité d'un passé ethnocide. Seulement, on pourrait, avec Derrida, se demander si le pardon rend ainsi vraiment justice. La valeur du pardon peut-elle être transposée dans l'ordre juridique ? Le pardon est-il une amnistie ?

« Le pardon, répond d'emblée Derrida, ne rend pas justice »⁷. Sa valeur demeure d'ailleurs profondément hétérogène à celle de la logique judiciaire : « Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel, extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique. »⁸ Cette extraordinarité du pardon tient essentiellement à son caractère aporétique. Sans issus (aporia), donc, mais surtout sans merci : « le pardon pardonne seulement l'impardonnable. »⁹ Qu'est-ce qu'un pardon, en effet, s'il ne pardonne que le pardonnable? Pourrait-on encore parler d'un pardon, d'un pardon « digne de ce nom », s'il ne se donne que là où il est toujours donné d'avance? Pardonne-t-on seulement à ce qui est déjà pardonnable ; à ce qui se donne, toujours déjà, comme du pardonnable et qui appelle, spontanément, presque machinalement même, le pardon comme s'il était déjà donné ? « On ne peut ou ne devrait pardonner, surenchère Derrida, [...] que là où il y a de l'impardonnable. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible. »¹⁰ La logique du pardon, on le voit assez bien, est plutôt retorse. Dans sa pureté même, elle est réfractaire à l'ordre du calcul, de la condition, du stratégique. Cela indique déjà qu'il ne saurait y avoir de politique ni même d'économie du pardon. S'il ne se donne qu'à faire l'impossible, alors il ne se négocie pas. Pas plus qu'il ne s'inscrit dans une quelconque finalité. Inconditionnel, par définition, le pardon ne fait ainsi aucun sens : « Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible »¹¹

Pourtant, il faut bien admettre qu'un tel pardon ne saurait être effectif sans s'inscrire dans certaines conditions. Si l'on veut qu'il arrive, qu'il finisse par arriver, il devient nécessaire de penser l'ordre conditionnel qui lui permet de s'enfoncer, en

plein jour cette fois, dans l'histoire, le droit, la politique, etc. Il appert ainsi que la scène du pardon est une scène bipolaire : conditionnelle et inconditionnelle à la fois. Conditionnelle, puisqu'il faut bien que le pardon s'énonce, qu'il y ait victime d'un coté, coupable de l'autre, et que ces deux instances puissent minimalement s'entendre sur la nature de la faute, les circonstances, etc. Ce qui implique déjà qu'elles partagent au moins une langue, un idiome. Inconditionnelle, dans la mesure où la pureté même du pardon exigerait, tout au contraire, que ces deux acteurs ne partagent rien. Absolument rien. Pas même une langue. A priori, le pardon devrait ainsi devancer toute compréhension, toute entente possible : « quand la victime et le coupable ne partagent aucun langage, quand rien de commun et d'universel ne leur permet de s'entendre, le pardon semble privé de sens, on a bien affaire à cet impardonnable absolu »¹², c'est-à-dire à cette « impossibilité de pardonner » qui opère comme la condition de possibilité de tout pardon possible. Inconditionnelle et conditionnelle, ces deux polarités de la scène du pardon se révèlent ainsi à la fois solidaires et contradictoires. « Hétérogènes, dira Derrida, mais indissociables ».

Cette structure paradoxale, cette aporie qui noue inextricablement le cœur du pardon et ne l'ouvre, semble-t-il, qu'à une intelligence bicéphale, Derrida la retrouve à l'œuvre au sein de nombreux lexiques. Il n'y a de « promesse », par exemple, que s'il y a de l'« impromettable »¹³ ; de « don », que s'il n'est pas perçu comme tel par celui qui donne et celui qui reçoit, à la limite, donc, que s'il ne se donne pas¹⁴ ; pas de « décision », non plus, sans une part d'« indécidable »¹⁵, etc. Il ne peut s'agir que d'une simple coïncidence. De l'intérieur du droit, du politique ou de l'éthique, ces apories marquent paradoxalement un excès, à proprement dit, un renversement, au sens où l'on renverse un vêtement, du droit, du politique ou de l'éthique, vers extéreur, du dedans au dehors - quelque chose comme un « droit au-dessus du droit », une « ultra-politique » ou une « hyper-éthique ». Du conditionnel à l'inconditionnel, c'est apparemment l'étrange conjonction du droit et de la justice qui tient lieu de rabat. Contre le droit, toujours conditionné, inscrit dans l'histoire comme dans le devenir de la rationalité juridique, il y a

lieu d'appréhender de l'inconditionné, de la justice, à proprement parler. Ici, Derrida se réapproprie un large pan de la pensée d'Emmanuel Lévinas. De l'inconditionnel, cela ne peut venir, en fait, que de l'autre. Et la justice, au sens propre, ne sera jamais qu'une justice de l'autre. Qu'est-ce à dire ? « L'inconditionnalité incalculable de l'hospitalité, du don ou du pardon, souligne Derrida, [...] excède le calcul des conditions comme la justice excède le droit, le juridique et le politique. La justice ne se réduira jamais au droit, à la raison calculatrice, à la distribution nomique, aux normes et aux règles qui conditionnent le droit »¹⁶. La justice excède le droit comme l'autre excède le même. Rappelons-nous l'impossibilité du pardon. C'est parce que je ne peux le plier à mes conditions, le « finaliser » dans mes calculs, que le pardon s'avère pur et inconditionnel. Le pardon est une folie, disions-nous : il m'arrive comme de l'autre. Il brouille mes plans, se dérobe à toutes mes stratégies. Le pardon, dès que ça m'arrive, si ça arrive, me renverse. Je ne suis plus le même, je ne puis plus l'être : « Il y va ici, comme la venue de tout événement digne de ce nom, d'une venue imprévisible de l'autre, d'une hétéronomie, de la loi venue de l'autre »¹⁷. Cette justice hétéronomique fond sur moi, s'avance sur moi, sans que je la vois venir. Elle vient, contre toute attente, d'« en haut ». Cela indique déjà, d'une religiosité qui reste cependant à définir, qu'elle implique une certaine forme de « messianisme ».

Comment penser la politique alors avec Derrida ? Qu'en donne-t-il à penser ? D'abord, il faudrait rigoureusement dissocier souveraineté et inconditionnalité, droit et justice. Ce n'est qu'à ce prix, soutient-il, qu'une pensée décisive de la démocratie et du démocratique est possible. La démocratie est, en effet, le seul paradigme constitutionnel qui accepte, par définition, le jeu de l'autre, la mise en question du même, du droit et de la souveraineté. Le seul système, où « on a ou on prend le droit de tout critiquer publiquement, y compris l'idée de la démocratie, son concept, son histoire et son nom »¹⁸. Derrida mentionne l'exemple de l'Algérie post-coloniale, où l'on a suspendu en 1992 un processus électoral démocratique, alors qu'un parti islamiste à tendance fortement anti-démocratique était sur le point de l'emporter. Un geste anti-démocratique, certes, mais posé au

nom de la démocratie. Une procédure, à plusieurs égards, « auto-immunitaire ». Cette nouvelle pensée du politique, de la démocratie, exige une transaction constante, toujours inquiète, entre le droit et la justice.

« Une transaction toujours périlleuse, qui doit donc inventer chaque fois, dans chaque situation singulière, sa loi et sa norme, c'est-à-dire une maxime qui accueille chaque fois l'événement à venir. »¹⁹ Bien entendu, cet événement - l'autre qui se loge dans le même, l'universel dans le singulier, la justice dans le droit, etc. - et qui n'en finit pas - n'est autre que la démocratie elle-même. La scène du pardon, telle que déployée par la commission Vérité et Réconciliation en Afrique du sud, constitue un bon exemple de ce type de transaction. À la fois démente et fragile. Elle ne tient, au fond, qu'à si peu de chose. Les mesures législatives sur l'immigration, l'idéal cosmopolitique, l'extension de la démocratie, les réformes en matières d'éducation, etc., tous ces projets répondent à ce modèle.

Leurs réussites ou leurs échecs ne dépendent peut-être que de cette aptitude à se laisser marquer, avant même qu'il n'y dépose son sceau, qu'il n'y laisse sa trace, par l'appel inconditionnel de l'autre, de ce qui vient d'« en haut », comme la loi - par l'urgence infinie de la justice. ■

1. Derrida, *L'université sans condition*, Galilée, 2001, p.442.
2. Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p.64.
3. *ibid.*
4. *ibid.* p.197.
5. Derrida, *Sur parole : instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, 1999, p.126.
6. Cf. « Comptabilité macabre au Pérou » in *Le Devoir*, 30-31 août 2003, A 6.
7. *Sur parole : instantanés philosophiques*, p.132.
8. Derrida, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, 2000, p.108.
9. *ibid.*
10. *ibid.*
11. *ibid.* p.123.
12. *ibid.* p.122.
13. Cf. *Mémoires — Pour Paul de Man*, Galilée, 1988.
14. Cf. *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Galilée, 1991.
15. Cf. *De quoi demain...*, dialogue avec Élisabeth Roudinesco, Fayard/Galilée, 2001.
16. Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p.205-206.
17. *ibid.* p.123.
18. *ibid.* p.127.
19. *ibid.* p.208.

PENSER LE MONDE AVEC ADORNO

Annie Palanché • Professeure d'allemand à la retraite, l'auteure habite en Lorraine française

Les hommes ont-ils le pouvoir de lutter contre leur barbarie collective ? Ne sont-ils pas des objets aussi impuissants que des bouchons sur l'océan ? Bref, les hommes sont-ils capables de progresser ensemble malgré eux-mêmes ? Je fais mienne cette phrase de Gunther Anders : « le pessimisme de l'intelligence fouette l'optimisme de la volonté, mais sans s'abandonner dans l'espérance ».

Lire Adorno c'est en quelque sorte se lancer un défi. Vouloir comprendre Adorno c'est une ambition qui, à son départ, témoigne d'une grande ignorance de la difficulté. Tout chez cet auteur est difficile : les mots, le style, les champs de réflexion (Théorie esthétique, Dialectique négative, Dialectique de la raison, Imagination dialectique, etc.) et enfin la pensée elle-même. Très rapidement on renonce à l'idée qu'on aurait peut-être caressée de vouloir résumer son œuvre. D'ailleurs Adorno évite aux ignorants téméraires de se rendre ridicules en les mettant en garde dans la *Dialectique négative* : « La philosophie est essentiellement irrésumable, sinon elle serait superflue ». Et pourtant, l'approche même parcellaire de son œuvre apporte à celui qui têtue ou inconscient poursuit sa démarche, l'occasion d'une réflexion personnelle sur l'homme, la société, sur la menace permanente du basculement dans la catastrophe. Pas de réconfort donc dans la lecture d'Adorno, pas d'idéologie optimiste, mais un questionnement sur le malheur du monde depuis Auschwitz.

Je commencerai par une courte biographie de l'auteur, suivie d'une présentation sommaire de l'École de Francfort dont il fut un membre éminent. J'aborderai ensuite une seule des problématiques étudiées par Adorno, à savoir : penser Auschwitz. Pour finir j'essaierai de voir comment Adorno, malgré et avec Auschwitz, se situe par rapport à l'idéal de progrès qui vient des lumières.

BIOGRAPHIE

Theodor ADORNO est né en 1903 à

Francfort sur le Main, d'un père juif Wiesengrund et d'une mère italienne dont il prend le nom. Son entourage familial le prédispose à faire une carrière musicale ; sa mère est en effet cantatrice et sa tante, elle-même musicienne, contribue à son épanouissement musical. En 1923 il soutient à l'Université de Francfort une thèse sur Husserl, puis il se rend à Vienne pour y étudier la composition musicale et le piano. Ses préoccupations sont alors essentiellement musicales comme en témoignent de nombreux articles sur des musiciens tels que Bela Bartok, Richard Strauss. Il est particulièrement séduit par la musique de Schönberg. Il compose lui-même des œuvres musicales inspirées de poèmes, notamment de Kafka et de Brecht. Son séjour à Vienne se termine en 1928. Il retourne alors à Francfort où il rédige sa thèse d'habilitation sur Kierkegaard (*Kierkegaard, construction de l'esthétique*) publiée en 1933.

Dès les années 20, il connaît Max Horkheimer, nommé directeur en 1931 de l'Institut de Recherches Sociales dont Adorno deviendra membre en 1938. Lors de la prise du pouvoir par Hitler en 1933, beaucoup de ses amis juifs de l'Institut de Recherches Sociales l'incitent à les suivre en exil, mais il reste en Europe où il séjourne la plupart du temps à Oxford. Ce n'est qu'en 1938, sous les instances réitérées de son ami Horkheimer, qu'il se décide à se rendre aux USA. De 1940 à 1947, il se consacre à la rédaction de son ouvrage *La dialectique de la raison*. Son activité musicologique est réduite à quelques articles consacrés au rôle culturel de la radio et des mass-media et au jazz dans lequel il ne voit pas une forme d'art mais une simple marchandise. Il travaille aussi à une étude monumentale menée avec d'autres dans le cadre des recherches sociologiques de l'*Institute of social research* : *La Personnalité Autoritaire*. Cet ouvrage, édité à New York en 1950, repose sur de très nombreuses enquêtes effectuées chez les ouvriers américains ; ses auteurs voulaient dévoiler l'irra-

tionnel dans la société technicienne et grâce à cela élucider le nazisme. *Notre objectif*, précisait Horkheimer, *ce n'est pas seulement de décrire le préjugé, mais de l'expliquer pour contribuer à le faire disparaître*. De retour en Allemagne après la guerre, Adorno entreprend un autre grand travail où sont mêlées critique musicologique, réflexions critiques et polémiques sur les rapports entre la culture et le monde de la société industrielle avancée.

Les années 60 sont à la fois fécondes et éprouvantes pour Adorno ; il est associé au mouvement étudiant, mais de manière souvent polémique ; il dénonce la pseudo-activité de certains groupes révolutionnaires dont la violence confine au terrorisme. La gauche radicale, tout comme les partis ouvriers institutionnels ne lui épargnent pas les attaques. Il faut dire que la théorie critique d'Adorno est imprégnée de pessimisme et qu'elle n'aboutit à aucune stratégie concrète d'émancipation et se contente d'une abstraction philosophique jugée stérile par les activistes. Mais, avec l'ensemble de l'École de Francfort, Adorno ne se fait plus aucune illusion sur la nature révolutionnaire du mouvement ouvrier et des partis qui s'en réclament.

En 1966, il publie *La dialectique négative*, considérée comme son testament philosophique : cet ouvrage a pour but de développer les contradictions de la réalité à travers la connaissance de celle-ci.

Theodor Adorno meurt en 1969 sans avoir pu achever la rédaction de son dernier ouvrage *Ästhetische Theorie, La Théorie esthétique*.

Pour mon exposé, j'ai eu recours à de nombreuses citations extraites des *Minima Moralia*. Il s'agit d'une suite de réflexions rédigées par Adorno pendant la guerre et publiées en 1945, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ami Horkheimer.

L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Quand on parle d'Adorno, il faut obligatoirement parler de l'École de Francfort. L'École de Francfort est née en 1923 avec la fondation de l'*Institut für Sozialforschung* par décision du Ministère de l'Éducation. L'idée d'une institution permanente vouée à l'étude critique des phénomènes sociaux était apparue en 1922 lors d'un colloque consacré au marxisme.

Quant l'institut est fermé par les nazis en 1933, il s'exile aux États-Unis où il devient l'*Institute of Social Research*. En outre deux antennes sont créées, l'une à Paris, l'autre à Londres. En 1950, l'Institut revient à Francfort.

Après la guerre, l'École de Francfort se détache de l'Institut pour devenir un courant de pensée. Il y a entre les chercheurs des liens personnels mais ce qui les unit particulièrement c'est une attitude philosophique et un certain nombre de choix politiques communs. Ce sont des marxistes, mais en dehors de toute inféodation à un parti ou à un État, et la raison est leur référent essentiel ; la raison émancipatrice qui arme le sujet d'une conscience critique, mais aussi la raison qui est à l'origine de l'émergence du capitalisme à travers une appropriation rationnelle de la nature. D'où une dialectique de la raison à la fois émancipatrice et instrument de domination.

A la fois école de philosophie, discours sociologique, mouvement politique, l'École de Francfort ne peut être enfermée dans un genre particulier. Elle est le lieu d'une recherche pluridisciplinaire à laquelle participent des philosophes comme Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, des économistes comme Pollock, Grossmann, un psychanalyste comme Erich Fromm, des littéraires comme Walter Benjamin, des historiens comme Franz Neumann ou des sociologues comme Jürgen Habermas.

Le projet de l'Institut étant au départ essentiellement sociologique et ses membres les plus importants des philosophes, il y avait une certaine ambiguïté. Cette ambiguïté se dissipe avec l'arrivée à la tête de l'Institut de Max Horkheimer qui

avance l'idée de « philosophie sociale », c'est à dire d'une approche aux confins de la réflexion philosophique spéculative et de l'observation sociologique.

Pour l'École de Francfort, l'enjeu de la compréhension ce n'est pas une donnée à connaître, mais une tâche historique : *il s'agit d'envisager ce qui relie l'histoire passée, les réalités actuelles et les virtualités futures* (Martin Jay). Pour Max Horkheimer, le noyau théorique de l'École, c'est l'aspect intellectuel du processus historique d'émancipation.

L'École de Francfort, c'est donc le label qui sert à repérer un événement : la création de l'institut de recherches sociales en 1923, un projet scientifique intitulé **philosophie sociale**, un texte théorique de base baptisé **Théorie critique**, enfin un courant constitué d'individualités pensantes qui ont une démarche commune.

PENSER AUSCHWITZ

Theodor Adorno fait partie de ceux qui ont essayé de penser ce qu'on appelle « la déchirure d'Auschwitz » à une époque où l'attitude dominante était celle du silence. En effet, tandis qu'aujourd'hui les médias, les États reviennent régulièrement sur le génocide juif, dans les années qui ont suivi la guerre, seuls des intellectuels juifs allemands exilés semblent être bouleversés par l'événement resté invisible aux yeux du plus grand nombre des observateurs, et tentent de penser Auschwitz. En Europe en effet, nulle manifestation d'indignation, de protestation, encore moins de réflexion, mais bien plutôt de l'incompréhension, de l'incrédulité, quand ce n'est pas de l'indifférence. Même J.P. Sartre que l'on ne peut accuser d'avoir consciemment occulté le génocide, ne place pas l'extermination des Juifs au sein de ses « Réflexions sur la question juive » en 1946 et s'il perçoit les chambres à gaz comme un événement extrême, la question juive reste pour lui l'antisémitisme de l'affaire Dreyfus et de la III^{ème} République. Dans la joie de la paix retrouvée on refuse de voir l'horreur parce qu'elle est insupportable ou bien on est incapable de fonder une réflexion, même à partir des récits des

témoins. Auschwitz est considéré comme un événement funeste parmi d'autres et le rôle de conscience critique n'est joué que par des rescapés des camps de la mort ou par des intellectuels juifs exilés, coupés de leur pays d'origine, comme Adorno et ses amis de l'École de Francfort ; contrairement à l'intelligentsia européenne qui retrouve confiance dans le droit, la raison et le progrès, ils ont l'intuition ou la lucidité de voir dans le génocide une rupture de civilisation.

Écrire un poème après Auschwitz est barbare : on cite souvent cet aphorisme par lequel Adorno signifie de manière brutale qu'après la catastrophe, il n'est plus possible d'aller chercher l'oubli dans de fausses consolations lyriques. *L'art, écrit-il..., a toujours été et demeure une force de protestation de l'humain contre la pression des institutions qui représentent la domination autoritaire... La sphère esthétique est aussi nécessairement politique.* L'art dont le monde ne peut se passer, doit **désormais** faire écho à l'horreur extrême (Les fameuses années vingt, Modèles Critiques) ; C'est le cas de la poésie de Paul Celan dont Adorno dit qu'elle *était imprégnée de la honte de l'art devant la souffrance qui échappe à la sublimation autant qu'à l'expérience* (Théorie esthétique) . C'est aussi le cas de la musique de Schoenberg (ou Schönberg), notamment dans son œuvre vocale **Un survivant de Varsovie**, à propos de laquelle Adorno écrit : *Le noyau expressif de Schoenberg, l'angoisse, s'identifie à l'angoisse associée aux mille morts des hommes dans un régime totalitaire.*

Écrire un poème après Auschwitz est barbare : ce verdict pour le moins excessif sur lequel Adorno reviendra dans des écrits ultérieurs sans toutefois jamais le récuser aura un impact sur toute une génération intellectuelle de l'après-guerre. Le témoignage de Günter Grass est à ce propos très intéressant : l'aphorisme d'Adorno lui semblait *littéralement contre nature, comme si quelqu'un s'était permis comme Dieu le Père de prohiber le chant des oiseaux*, mais par ailleurs il admet que cette injonction n'a cessé de le questionner et au fil du temps il finira par

ne plus la considérer comme un interdit mais comme un repère. Et en 1996, on lit sous la plume d'Olivier Mannoni : *Ces cinquante dernières années, toute la création littéraire allemande a été placée sous le sceau de l'interdit d'Adorno. Comment pouvait-on écrire après Auschwitz, avec Auschwitz ?*

Moins violents dans la forme, mais essentiels sur le fond sont les questions et les problèmes posés par Adorno à la page p 58 des MM :

Peut-on s'imaginer que ce qui s'est passé en Europe reste sans conséquence et ne pas voir que la quantité des victimes représente un saut qualitatif pour la société dans son ensemble, un saut dans la barbarie ?

L'idée qu'après cette guerre la vie pourrait continuer « normalement » ou même qu'il pourrait y avoir une reconstruction de la civilisation (Kultur) ... est une idée stupide. Des millions de Juifs ont été massacrés, et on voudrait que ce ne soit qu'un intermède et non pas la catastrophe en soi. Qu'est-ce que cette civilisation attend de plus ?

Adorno refuse de classer l'événement Auschwitz parmi les faits de guerre habituels ; il y voit un phénomène totalement nouveau : pour la première fois on a assisté à un massacre industrialisé, une mise à mort méthodique, technique et administrative, dépourvue de la charge passionnelle qui avait toujours marqué les violences du passé :

D'après les rapports de témoins, on torturait sans entrain, on assassinait sans entrain et c'est peut-être pour cette raison qu'on dépassait toute mesure. (MM p 113).

À propos du reportage sur la prise de l'Archipel des Mariannes qu'il voit au cinéma dans les actualités, Adorno écrit : *L'impression qui s'en dégage n'est pas qu'on livre des combats mais qu'on procède à des travaux mécanisés de dynamitage et d'infrastructures routières à grande échelle et avec une énergie incroyable, ou encore qu'il s'agit d'enfumer et d'exterminer des insectes, à l'échelle planétaire. On mène les opérations jusqu'au point où il ne reste plus*

aucune végétation. L'ennemi est dans le rôle d'un patient et d'un cadavre. Comme les Juifs sous le nazisme, l'ennemi ne fait plus l'objet que de mesures administratives et techniques, ... avec en plus quelque chose de satanique dans le fait que, d'une certaine façon, il faut maintenant plus d'initiative que dans une guerre classique et qu'il en coûte, pour ainsi dire, toute l'énergie du sujet pour qu'il n'y ait plus de sujet. Le comble de l'inhumanité est atteint avec la réalisation du rêve « humain » d'Edward Grey : la guerre sans haine (MM p 59).

Adorno dénonce la nouveauté radicale de cette « guerre sans haine » menée par les nazis contre les Juifs. Le procès d'Eichmann à Jérusalem en 1961 sera comme une illustration de ces analyses faites par Adorno dès les dernières années de la guerre. A la place du monstre inhumain attendu apparaîtra un homme ordinaire, un fonctionnaire consciencieux, incapable de reconnaître ses crimes, sans remords, un homme mécanique, privé de conscience, incapable de penser par lui-même et de porter un jugement sur ce qu'il a fait, ne sachant que dire : j'ai obéi aux ordres, j'ai fait mon devoir. Le progrès technique, la rationalisation des moyens technologiques n'a pas besoin de monstres, mais de techniciens consciencieux qui mettent en œuvre une guerre sans haine et exercent une domination totale sur les individus.

Face à cette forme radicale de barbarie on se pose la question : que faire après une telle barbarie ? Adorno ne donne pas de réponse, mais pose de nouvelles questions, de nouveaux problèmes :

Si on répond au coup par coup, écrit-il, c'est une façon de perpétuer la catastrophe. Il suffit de réfléchir au problème de la vengeance des victimes de ce massacre. Si on en tue autant de l'autre côté, l'horreur devient une institution et le schéma précapitaliste de la loi du talion, ... , se trouve réintroduit ... Mais si les morts ne sont pas vengés et si l'on fait grâce, alors c'est finalement le fascisme qui, dans son impunité, aura gagné malgré tout et, une fois qu'il aura montré comme c'est facile, ça recommencera ailleurs. (MM p 33 p 58)

Et comme pour montrer qu'il y a des événements irréversibles, des problèmes qui restent posés, auxquels il nous faut quand même réfléchir pour penser l'avenir, il poursuit :

À la question de savoir ce qu'il faudra faire de l'Allemagne vaincue, je ne saurais répondre que deux choses. D'abord : à aucun moment, et en aucune circonstance, je n'accepterais de faire partie des bourreaux ou de fournir des arguments justifiant les bourreaux. Et ensuite : je ne m'interposerais pas, ... , pour empêcher quiconque de tirer vengeance de ce qui s'est passé. C'est une réponse tout à fait insatisfaisante, contradictoire, et qui n'est pas plus universalisable qu'elle n'est compatible avec la pratique. Mais peut-être que l'erreur est dans la question elle-même non chez moi.

Auschwitz, c'est le symbole de la régression absolue de la société et de l'individu. Cet événement tragique et barbare amène Adorno à approfondir et radicaliser sa critique de l'idée de progrès.

ADORNO ET LA CRITIQUE DU PROGRES

La réflexion sur le génocide juif, qui est au centre de la réflexion philosophique d'Adorno dès les dernières années de guerre vécues aux États-Unis, se situe dans l'horizon de la critique de la civilisation industrielle élaborée par l'École de Francfort depuis le début des années 30. L'usage de la technique moderne dans un but de destruction et d'extermination confirme le pessimisme culturel à l'égard d'un progrès industriel qui a dévoilé finalement ses côtés profondément anti-humanistes et socialement régressifs. La deuxième guerre mondiale fut l'élément tragique face auquel Adorno fut poussé à radicaliser sa critique du progrès. En 1944, lorsque l'Europe était ravagée par les bombardements aériens, Adorno reformulait sa critique du progrès par une métaphore saisissante. Parodiant Hegel qui en assistant à l'entrée de Napoléon à Iéna, avait eu l'impression de voir l'esprit du monde monté sur un cheval, Adorno avait aperçu à son tour « l'esprit du monde non pas à cheval mais sur les ailes d'une fusée sans tête ». Il faisait allusion

aux V-2 hitlériens, des bombes-robots qui, comme le fascisme, alliaient la perfection technique la plus poussée à la plus totale cécité. En 1966, c'est à dire 20 ans après la fin de la seconde guerre mondiale, il précise à ce sujet : *L'invention de la bombe atomique qui permet d'anéantir d'un seul coup des centaines de milliers de personnes, s'inscrit dans le même contexte historique que le génocide.*

Adorno avait été frappé par l'idée de déclin de l'Occident développée dès la fin de la première guerre mondiale par Spengler, écrivain réactionnaire et conservateur ; celui-ci avait saisi, dans la société de masse moderne, la relation qui liait l'atomisation des hommes, le déclin de leur individualité et leur régression sociale. La critique réactionnaire, écrit Adorno, *saisit assez souvent ce qu'est le déclin de l'individualité et la crise de la société, mais elle en impute la responsabilité ontologique à l'individu en soi, en ce qu'il est libre, ... et elle se consolera en se tournant vers le passé (M M p160).*

Mais s'il trouve le constat lucide, Adorno ne suit pas Spengler dans ses conclusions. Dans la société totalitaire, l'individu subit la domination : *à l'ère du fascisme, écrit-il, l'individu, en tant que spécimen de l'espèce humaine, a perdu l'autonomie grâce à laquelle il pouvait réaliser le genre humain (MM p 37)... c'est la société qui fait la substance de l'individu (p 12 des MM)..., pour la société (totalitaire) les différences effectives ou imaginaires sont des marques ignominieuses prouvant qu'on n'est pas encore allé assez loin, que quelque chose a encore échappé au mécanisme et n'a pas été déterminé par la totalité. (MM p 112)*

Adorno désigne des responsables . Il s'en prend aux journalistes de la Frankfurter Zeitung : *Ils n'ont pas changé : leur ligne est restée la même et elle mène de la moindre résistance à l'égard des marchandises intellectuelles qu'ils produisaient à la moindre résistance vis à vis de la domination politique qui, comme l'a dit le Führer lui-même, place au premier rang de ses recettes idéologiques le fait d'être accessible aux plus bêtes (MM 35 p 61)*

Il insiste sur le rôle joué par les médias comme le cinéma qui contribue à modeler le comportement des individus : *les héros de la pellicule montrent comment il faut faire au dernier des employés de banque lui-même. (MM p 46)*

Il dénonce le détournement par les psychanalystes des découvertes émancipatrices de la psychanalyse :

Les hommes sont privés des dernières possibilités de l'expérience d'eux-mêmes par notre civilisation organisée...Ceux qui savent quelque chose de la psychanalyse acquièrent la faculté de subsumer tous les conflits personnels sous des concepts comme ceux de complexe d'infériorité, de fixation à la mère, d'introversion et d'extraversion, mais au fond ils ne se laissent plus du tout mettre en cause par ces concepts. La peur devant les abîmes du moi s'efface devant la conscience qu'il ne s'agit pas de quelque chose de très différent de l'arthrite ou de la sinusite. Les conflits profonds perdent ainsi ce qu'ils ont de menaçant. Ils sont acceptés, mais en aucun cas guéris, ... , ils sont absorbés, à titre de malaise généralisé, par le mécanisme d'une identification immédiate de l'individu à l'instance de la société qui, depuis longtemps, s'est emparée des modes de comportement prétendument normaux (MM p 70)

Il critique à la fois le bourgeois serein et les ouvriers qui savent de moins en moins qu'ils sont des ouvriers :

- *Quand on loue chez un homme d'âge avancé le fait qu'il est tout à fait serein, il y a à parier que sa vie n'a été qu'une suite d'ignominies : plus rien ne peut l'indigner. La largeur de vues en matière morale se présente comme la largeur de vue d'un cœur généreux, qui pardonne tout parce qu'elle ne sait que trop bien « ce que c'est »... Le bourgeois est tolérant. Derrière l'amour qu'il porte aux gens tels qu'ils sont, il y a la haine de l'homme authentique (richtig). (MM 4 p21)*

- *Alors qu'objectivement le rapport des propriétaires et des producteurs de l'appareil de production se consolide et devient de plus en plus rigide, l'appartenance à une classe subjective devient de plus en plus fluctuante (MM p 207)*

Écrasé sous la domination de la société totalitaire, l'individu n'oppose plus de résistance, il est tolérant et n'a même plus conscience d'être dominé :

Lourds de sommeil, les gens sont disponibles à tout moment et prêts à tout sans résistance, à la fois alertes et inconscients (MM 18 p 38)...

Faire comme tout le monde, participer à la bousculade, faire la queue, voilà qui vient remplacer tant bien que mal les besoins rationnels.

La frénésie de consommation s'empare de la sphère culturelle qui est happée par l'industrie culturelle : *... De même qu'ils veulent toujours ne rien manquer, de même les clients de la société de masse, ne peuvent-ils rien laisser passer...Alors que le mélomane du XIX^e siècle se contentait de voir un seul acte de l'opéra, en partie pour cette raison barbare qu'il ne voulait pas abrégier son dîner pour un spectacle, la barbarie est arrivée entre-temps à un point tel qu'elle ne parvient plus à se rassasier de culture. Tout programme doit être avalé jusqu'au bout, tout best seller doit être lu, tout film doit être vu pendant sa période de plus grand succès, dans la salle d'exclusivité. La masse de ce que l'on consomme sans discernement atteint des proportions inquiétantes. Elle empêche qu'on s'y retrouve et, de même que dans un grand magasin on se met en quête d'un guide, la population, coincée entre tout ce qui s'offre à elle, attend le sien. (M M p 128)*

Cependant Adorno ne récuse pas l'idée de progrès, mais il affirme l'exigence de penser le progrès à l'époque de la catastrophe, de cette déchirure sans précédent qu'il faut placer dans le cadre de l'histoire de l'Europe et de l'Occident, à la fois comme rupture et continuité. Il refuse de proscrire de manière obscurantiste l'idée de progrès dans les temps modernes. Il veut renouer les liens avec une tradition critique, celle de la philosophie des Lumières dans laquelle cette idée a été utilisée comme une arme dans la lutte d'émancipation contre l'Ancien Régime. Il critique violemment la pensée positiviste qui a célébré comme une avancée inéluctable et linéaire, comme

une amélioration nécessaire et constante, autant matérielle que morale, le progrès qui a conduit l'humanité du lance-pierres à la bombe atomique, tout en portant en lui le rêve d'une libération.

Il faut donc libérer le noyau émancipateur de l'Aufklärung. Il y a une possibilité d'émancipation mais plutôt que de défendre la civilisation de l'irruption de forces barbares et régressives, il s'agit de comprendre les conditions sociales qui ont permis la catastrophe et qui, aussi longtemps qu'elles n'auront pas été supprimées, laisseront planer à l'horizon du paysage social la menace de la rechute.

Le nazisme plonge ses racines dans les contradictions du progrès :

- d'une part la raison, instrument d'émancipation de l'homme, a été détournée par les groupes dirigeants et transformée en rationalisation de plus en plus poussée de la technologie : *La manière dont de nos jours progrès et régression sont imbriqués apparaît lorsqu'on considère les possibilités techniques qui sont les nôtres. Les procédés de reproduction se sont développés indépendamment de ce qu'ils reproduisent et ont fini par devenir complètement autonomes. Ils sont considérés comme partie intégrante du progrès et tout ce qui n'en fait pas partie comme réactionnaire et dépassé.* (MM p 128).

- d'autre part il y a une emprise des forces irrationnelles dans le comportement de l'homme moderne : *Adorno voit dans le penchant pour l'occultisme un symptôme de régression de la conscience* (MM p 255) ... *Au plus profond de l'humanisme, ..., se démène le forcené, prisonnier vociférant qui, devenu fasciste a transformé le monde en prison.*

Progrès et régression sont intimement imbriqués :

Le progrès et la barbarie sont si étroitement mêlés dans la culture de masse que seule une ascèse barbare à l'encontre de cette culture de masse et du progrès dans les moyens qu'elle met en œuvre permettrait de revenir à ce qu'il y avait avant la barbarie.

Il faut aider les gens à prendre conscience du malheur général car : *L'esprit*

conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement.

Nos contemporains souffrent davantage de ne plus avoir d'inhibitions que d'en avoir trop. Il s'agit, non de se mesurer à l'aune d'une adaptation réussie et des succès économiques, mais d'aider les hommes à prendre conscience du malheur, du malheur général et de leur propre malheur qui en est inséparable. Cela fait partie du mécanisme de la domination que d'empêcher la connaissance des souffrances qu'elle engendre, c'est la même logique qui mène de l'Évangile de la joie à la construction d'abattoirs humains assez loin pour que chacun des Volksgenossen - des compatriotes - puisse se persuader qu'il n'entend pas les cris de douleur des victimes. (MM 38 p 66)

Progrès et régression sont imbriqués, émancipation et barbarie marchent ensemble, comme des possibilités inscrites dans la même réalité historique. La société totalitaire exerce sa domination sur les individus qui en même temps sont les seuls à pouvoir résister. Ils doivent refuser l'emprisonnement des rapports sociaux à l'intérieur de la société marchande, ils doivent refuser la suppression de l'hétérogénéité et de la pluralité sociale qui va jusqu'au triomphe du principe totalitaire d'identité. La personnalité autoritaire des régimes fascistes présuppose l'annulation de la diversité sociale et l'écrasement du non-identique ; c'est ainsi qu'on peut expliquer que l'élimination des Juifs, dans un pays où l'antisémitisme n'était pas plus développé qu'ailleurs, fut le moyen choisi par le nazisme pour souder la société aliénée dans une masse compacte, pour former une « communauté » au sein de laquelle toute contradiction serait anéantie, incapable de juger, de s'indigner ou de se révolter. L'individu doit donc reconquérir son autonomie et le premier signe de sa résistance, c'est l'effort qu'il fait pour penser la réalité, pour la penser à partir de la catastrophe. La promesse de progrès est indissociablement liée à la menace, voire à l'avènement de la catastrophe, mais avec l'esprit de l'utopie : *Au déclin de l'Occident ne s'oppose pas la résur-*

rection de la culture, mais l'utopie que renferme dans une question muette l'image de celle qui décline.

CONCLUSION

Theodor Adorno fait partie de ceux qui les premiers ont perçu dans la barbarie nazie un point de rupture dans l'histoire et la civilisation occidentales. Contrairement à d'autres qui voient dans l'Allemagne l'incarnation du mal, il a toujours été convaincu que ce qui s'est passé dans ce pays n'est que la réalisation de tendances typiques de la société occidentale dans son ensemble. Si un ordre totalitaire a pu imposer sa loi de mort à l'Allemagne, c'est à cause des circonstances concrètes de ce pays après la 1^{ère} guerre mondiale : entre autres la crise de la société bourgeoise libérale, le développement atteint par la technique moderne et des individus rendus amorphes qui ont permis à un ordre totalitaire d'imposer sa loi de mort [... *Parmi ceux qui observèrent les premiers mois de la domination national-socialiste, en 1933, nul ne put ignorer le moment de mortelle tristesse, d'abandon dans une semi-complicité à un maléfice qui accompagnait la griserie manipulée, les défilés aux flambeaux et le bruit des tambours...*]

Ses précédentes critiques de la technique industrielle dans une société capitaliste, sa condition d'exilé aux États-Unis parce que Juif, sa qualité de philosophe et de chercheur dans un institut de recherche en sciences sociales, l'ont amené à analyser les conditions sociales dans lesquelles la catastrophe symbolisée par Auschwitz s'est produite.

En opposition avec l'idée selon laquelle cette tragédie ne serait qu'un accident particulièrement tragique dans le cours de l'histoire, il affirme que désormais l'humanité a fait **un saut dans la barbarie** et que les hommes sont mis en demeure de repenser l'avenir à la lumière de cette catastrophe. A la fois marxiste et héritier de la philosophie des Lumières, il ne renonce pas à l'idéal de progrès d'émancipation des hommes, mais il écarte résolument un optimisme trompeur qui

cache la vérité, à savoir la constance de la montée de l'horreur au cours de l'histoire.

Que nous assistions avec un sentiment d'impuissance qui frise la résignation aux actes de barbarie commis aujourd'hui dans le monde entier par des États ou des groupes terroristes confirme la pertinence de la réflexion d'Adorno il y a un demi-siècle. Il insistait sur le devoir d'adopter une nouvelle posture éthique, ce qu'il appelait *un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète, que rien de semblable n'arrive*. Face à l'idée totalitaire selon laquelle le sens de l'individu est dans l'élimination de sa différence, il lui *semblait permis de penser que quelque chose des possibilités libératrices de la société avait reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel* (MM p 13).

La récente actualité démontre la justesse de son jugement mais y ajoute une nouvelle donnée. Dans notre société démocratique nous voici confrontés à un nouveau processus de décivilisation. Je pense bien sûr au terrorisme, mais aussi, plus proche de nous, à ce père d'élève d'Évreux venu défendre son fils et frappé à mort par 40 élèves solidaires des racketteurs de son fils, à cet autre père plantant son couteau dans le dos d'un élève, à ce vigile de Nantes brûlé vif par une bande de délinquants, à ces deux jeunes filles de 13 ans torturant leur camarade, à ce jeune garçon dans le Var conduit au service des urgences, victime du jeu de la canette. Quand on les interroge, les auteurs de ce nouveau type d'agressions semblent avoir perdu tout sens de la gravité de leurs actes ; ils n'éprouvent aucun remords, prêts à recommencer. Pour reprendre des termes utilisés par Alain Finkielkraut et ses invités à son émission « Répliques » du samedi 16 mars 2002, l'idéologie des Droits de l'Homme devient le véhicule de la fureur de vivre, de l'explosion de l'individualisme et de cette volonté de liberté totale qui ne fait aucune place à autrui ni à la construction d'un monde commun. Cette nouvelle barbarie nous rappelle que le mal est inhérent à la

condition « tragique » de l'homme. L'individu prêt à tout pour s'imposer et écraser celui qui le gêne, voilà la nouvelle menace qui s'ajoute aux violences d'États ou de groupes fanatiques politisés.

Émancipation et régression, civilisation et barbarie marchent ensemble, écrivait Adorno à la fin de la seconde guerre mondiale. Plus de 50 ans après, rien pour nous laisser penser que la balance penche du côté du progrès, mais au contraire la peur que le monde entier bascule bientôt dans l'horreur. Parallèlement au développement exponentiel des moyens de destruction, on voit se développer chez les individus une frénésie pathogène de consommation, une volonté de satisfaire coûte que coûte ses désirs, ses pulsions. Le nouvel impératif catégorique d'Adorno vient à propos nous rappeler que nous nous approchons de plus en plus du point de non retour et que doit s'instaurer une volonté individuelle et collective de transformation de la société. Civilisation ou barbarie, il nous faut choisir en nous rappelant qu'à la fragilité inhérente à l'homme s'oppose sa capacité à s'élever dont témoignent les œuvres du passé.

Sources bibliographiques :

- Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Editions Payot, Paris 2001
- Paul-Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, PUF, Paris, 1990
- Enzo Traverso, *L'histoire déchirée*, Les éditions du Cerf, Paris 1997
- Martin Jay, *L'imagination dialectique*. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales, Paris, Payot, 1977 (chapitres III, V, VI)

Sources Internet :

www.multimania.com/patderam/diafp.htm
L'École de Francfort, esquisse d'une définition Theodor Wiesengrund-Adorno, une biographie sommaire

Musique :

Arnold Schoenberg : A survivor from Warsaw, Staatskapelle Dresden, Giuseppe Sinopoli, 1999

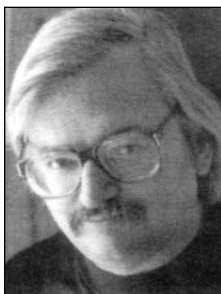
A survivor from Warsaw, de Arnold Schoenberg

*Arnold Schoenberg est né à Vienne en 1874 ; il est mort en 1951 à Los Angeles. D'abord rejeté par les critiques qui reprochaient à sa musique de ne pas être accessible à l'auditeur moyen des salles de concert, il connaît le sommet de la notoriété au cours de ses années berlinoises. A partir de 1925 il occupe une chaire de composition renommée et ses œuvres sont données dans le monde entier. Mais le 30 janvier 1933, les électeurs allemands votent pour le parti national-socialiste et sa musique est taxée de dégénérée. Il se réfugie d'abord en France, puis, comme beaucoup d'autres Juifs, il rejoint les États-Unis. En exil, il se consacre à la lutte contre le fascisme. Deux ans après la fin de la guerre, il compose **A survivor from Warsaw** qui reste aujourd'hui encore l'incarnation de la musique antifasciste. Le texte de cette œuvre a été rédigé par Schoenberg lui-même à partir de documents authentiques. On y entend le témoin survivant qui évoque en anglais un massacre dans le ghetto de Varsovie, les paroles des auteurs du massacre surimprimées en allemand et les Juifs chanter en hébreu la prière « Entends, Israël ». On remarquera d'une part la brutalité des tortionnaires nazis dépeinte par d'agressives fanfares des cuivres et d'autre part dans la mélodie de la prière, la forme fondamentale de la série dodécaphonique, c'est à dire l'utilisation, sans répétitions, de la série des douze sons de l'échelle chromatique. Lors de sa présentation à Albuquerque au Nouveau Mexique, l'œuvre fut accueillie par un tonnerre d'applaudissements de la part du public qui réclama sa répétition. ■*

- CINÉMA -

FCMM 2002 : RETOUR AUX SOURCES

Claude R. Blouin



Le festival du nouveau cinéma et des nouveaux médias de Montréal nous promène d'un cinéaste qui s'inspire d'un romancier français, lui-même écrivain du point de vue d'un nomade du désert, à un réalisateur qui se met en scène, en amateur de films pornos et de caresses de travelos. Déserts des lieux et des coeurs. Depardon (*Un homme sans l'Occident*) et Nolot (*La chatte à deux têtes*). Ce contraste, je le retrouve, à un autre niveau, dans les deux seuls films japonais. D'un côté, un documentaire, *Alexei et la source*, dont seule l'équipe de réalisation est japonaise et qui nous montre, en Ukraine, un village près de Tchernobyl, avec des vieillards accrochés à leur lieu natal et un jeune homme qui les aide. Une source les abreuve, dite pure... De l'autre, une oeuvre de fiction, *Dolls*, doublement fictive, puisqu'elle s'ouvre sur la représentation d'une pièce de marionnettes avant de nous proposer le parcours entrecroisé de trois couples.

Dolls

Dolls sera sur nos écrans à l'automne 2003. Poupées. Marionnettes. Choses manipulées. Doubles humains. Projection, comme les figurines et les masques rencontrés par les personnages, d'élans intérieurs. Quand j'assiste au bunraku, les marionnettes paraissent au bout d'un moment « animées », et ce sont les manipulateurs au visage tantôt inexpressif ou masqué, tantôt subtilement suggestif, qui dotent d'humanité les poupées, choses qui prolongent comme une prothèse leur manière d'incarner ce texte que récite le psalmodieur.

Le cinéaste Kitano a connu, par sa grand-mère, cet univers qui n'est donc

pas pour lui exotique, comme il l'est devenu pour les jeunes héros du film, étrangers au sens de ces objets qui parlent de leur héritage. Seul le personnage du vieux yakuza s'entoure de rituels et décors en continuité avec la tradition. Et ce milieu de gangsters, il n'est pas exotique non plus pour le cinéaste, via son père qui le fréquentait.

Portrait d'une jeunesse branchée, coupée du sens qu'elle pourrait pourtant trouver dans les récits comme dans les

Dolls sera sur nos écrans à l'automne 2003. Poupées. Marionnettes. Choses manipulées. Doubles humains. Projection, comme les figurines et les masques rencontrés par les personnages, d'élans intérieurs. Quand j'assiste au bunraku, les marionnettes paraissent au bout d'un moment « animées », et ce sont les manipulateurs au visage tantôt inexpressif ou masqué, tantôt subtilement suggestif, qui dotent d'humanité les poupées...

objets transmis par ses pères... Serait-ce que l'abondance des apports de l'étranger et de la modernité rende obsolète la référence au passé? Cette pièce par exemple, au début du film, de Chikamatsu, le tendre, cruel, poète Chikamatsu, l'un des rares rivaux de Shakespeare... Qui le lit encore dans la jeunesse? Kitano provoque le spectateur de son pays, invite celui du nôtre, à découvrir, redécouvrir cet auteur qui montre des protagonistes qui choisissent le devoir, ce que la communauté attend d'eux ou le succès. Le cinéaste laisse penser qu'ils sacrifient l'essentiel: le

mets préparé par l'aimée, le temps pris à goûter le passage des saisons. Car le film n'est pas seulement invitation à revisiter la sagesse héritée, mais bien à réinventer l'art de savoir, formulé par nos ancêtres, regarder la vie présente - et la Nature, non comme une Évidence, mais un Don. Une source d'émerveillement, dont la contemplation anime les héros, comme si eux - et nous!- étions animés par elle...

Passent, ici au milieu des fleurs, une folle qui ne les voit plus, encore et toujours sous le choc de sa perte, et là, un fan qui s'est aveuglé pour ne pas voir le visage défiguré de la star qu'il vénère, personnages aveugles donc à cette nature que Kitano nous offre en spectacle.

Voyez aussi ce papillon rouge, ce soufflet à bulle mobile, rose, brisé, tous ces objets fragiles, ludiques, soudain rompus, hors ces quelques fleurs jaillissant, à la fin, de la garnotte, entre les traverses des rails. Jouets, plantes, insectes: plaisir de bouger, miraculeux mouvement, dont l'artiste affirme et se confirme la valeur en mettant en mouvement des marionnettes, et ici, des images, en ralenti, ou enchaînements magiques, comme ce revolver pointé que remplace une feuille d'érable rougie emportée sur l'eau claire, comme l'éclat du sang qui jaillit. Ou ces retours en arrière organisés selon l'ordre du coeur plutôt que de la chronologie, et là, des sons, paroles asynchrones, comme si un sort jouait sur le héros; silence absolu ailleurs, flûte festive connotant pourtant ici souffrance de la folie.

Et sans doute le film pourra-t-il sembler long à qui ne connaît ni Chikamatsu, ni le poids du consensus, des liens du groupe (car tout n'est pas nourricier dans la tradition...), ni l'obsession de la réussite: en néons, les bul-

letins qui annoncent ici le crash financier, là celui de la star... Le film met en cause l'atrophie de la liberté, la pression vers la reconnaissance superficielle plutôt qu'affective. Et si celui qui connaît la dimension protocolaire du quotidien nippon ou quelques pièces de bunraku se laissera toucher d'échos retenus entre les situations, s'il revoit dans cette longue itinérance de la folle et de son amant tous les adieux à la vie vus au théâtre jusque que dans Antigone, si la falaise où se jette le chapeau de cette amante sans raison rappelle celle de Wakayama, où l'on a pris la peine d'indiquer aux suicidaires que le saut y est sans retour, celui qui n'a pas ces références peut, s'il n'est pas agité, se laisser toucher et se laisser animer de cette question: qu'en est-il de mes choix? Est-ce bien par amour que je me lie ou par défaut de laisser s'exprimer ce qui m'émeut, me meut? De quels noeuds vais-je m'empêtrer, alors même que je refuse, par goût de la liberté, de me lier?

Qui donc anime qui? À quelles sources s'abreuver?

Alexei et la source

Le cinéaste Motohashi semble s'intéresser à ce qui n'est pas lui, à ce qui se nourrit d'autres paysages et coutumes que le Japon. Et pourtant...

Paysages d'hiver à la Breughel, d'été à la Ruysdaël. Sommes-nous au

Québec? Collines et forêts, clôtures de perche à la verticale, arbres équarris! Mais l'eau, comme au Japon, est portée sur une palanque. Et cette voix off qui raconte le ciel orangé, la pluie noire n'aurait-elle pu être celle d'un rescapé d'Hiroshima? Et ce jeune homme qui reste au village pour soutenir les personnes âgées, le fils confucéen rêvé? Et ne sont-elles pas typiques de cultures rurales, québécoise ou nipponne, cette quête d'eau lustrale, cette célébration des fruits de la terre, en chacune de ses saisons, fruits aussi d'un labeur toujours dur?

Nous sommes dans un village près de Tchernobyl... Voici des gros plans réservés aux pommes, patates, eau, broderies, tenons; fruits en effet du labeur. Certes, la technologie a produit l'explosion nucléaire, mais aussi la moissonneuse sans laquelle les personnes âgées ne pourraient subvenir à leurs besoins en ces lieux qu'on les invite à désert. O combien russes et ce prêtre orthodoxe et ces mouvements de danse et la vodka et les mots: pas un seul en japonais, si ce n'est dans le générique et à la fin, pour signaler les taux de radioactivité des champs...

Ne sommes-nous pas ici dans une représentation du paradis qu'est la Nature féconde? Oasis nourricière, qui ne donne rien sans doute à qui ne s'échine, mais qui répond à l'effort. Pas ici de fête du superflu, mais bien recon-

naissance pour l'abondance du nécessaire.

Ne vous y trompez pas. Jamais toutefois l'on n'oublie le récit de l'explosion - et les couchers de soleil, la petite brume traînant entre les arbres, le ciel! le ciel orange! et le bouillonnement du sable sous le jet de la source, au fond du puit, déclarée salubre (l'est-elle vraiment?) - tout cela nous laisse craindre que ne soient mortels et l'oasis et la source et même cet entêtement à leur rester fidèle.

CONCLUSION

Le très beau *En attendant le bonheur* de Sissako, l'émouvant *The Sea* de Kormàkur, de Mauritanie à l'Islande, explorent notre rapport d'amour ou de haine, de bonheur ou d'insatisfaction, avec notre communauté d'origine. Devant l'afflux d'informations venues de partout, dans ce présent où se côtoient les cultures, quelle place encore pouvons-nous accorder à ce qui vient de notre propre fond? Est-ce hasard de la sélection du FCMM si tant d'oeuvres interrogent la désertification spirituelle, prémisses de celle de la Nature? Signe des temps?

Les films évoqués nous rappellent que même les nomades ont leurs lieux fixes; ils connaissent aussi l'art de trouver dans le désert des sources invisibles. ■

*Pour les anciens numéros
allez voir sur*
www.combats.qc.ca

Claude R. Blouin

Raconter une histoire, c'est retenir des éléments, en omettre d'autres, mais aussi organiser l'ordre dans lequel on les enchaîne. Cet ordre exprime le sens que l'on trouve aux événements. Imaginez la complexité du rapport qui existe entre souvenirs et représentations, quand l'histoire racontée est celle de l'Histoire elle-même!

En apparence, le cinéaste restitue une époque. Peu de spectateurs sauront déceler les anachronismes, raccourcis, omissions. Voyez - et rigolez! - les mémoires de Noël Howard, *Hollywood sur Nil* (Ramsay). Le déroulement inéluctable du film, l'effet « réaliste » des décors et des costumes font qu'il devient difficile désormais de dissocier ce que l'on croit avoir été le passé et ce que l'on a vu qu'il est selon les cinéastes. Il est trop tard pour se garder des images par l'abstinence! Plus efficace la précaution de se remémorer le présent du cinéaste. Par exemple, les enjeux actuels de la guerre en Irak, de la fin du régime de loyauté des entreprises et de l'augmentation des faillites au Japon, ainsi que de la hausse des suicides chez les hommes de 40 à 60 ans, enfin l'affirmation lente et graduelle de l'autonomie des femmes, la désillusion face à la politique. Tout cela influencera la perception que se fera le scénariste du passé, sinon la raison même de l'évoquer.

Qui plus est, selon qu'il est né avant la guerre et l'a connue ainsi que la défaite, les deuils, la ruine, puis la reconstruction - ou né après, dans la prospérité, au milieu du goût de l'apparat et du confort, il répondra diversement à l'épreuve de l'adversité. Aux sources filtrées de l'éducation d'avant-guerre ont succédé les apports venus du monde entier, de façon plus anarchique. C'est vrai aussi de la culture cinématographique que se donne le réalisateur. Ainsi peut-on joindre Kuroki,

Higashi, Yamada, natifs des années trente par opposition à un Morita ou un Takita, nés dans les années cinquante, sans compter les Inudo, Sakamoto et Kajita, plus jeunes. Mais pour les besoins de notre sujet, nous allons d'abord observer le duel auquel se livrent, dans des films situés entre 1860 et 1890, Yamada et Takita, puis, pour son évocation d'un passé associé à son adolescence, Kuroki. Nous concluons avec un film inspiré du présent.

À 72 ans, après 76 films, Yamada entreprend son premier récit ayant pour cadre l'époque Tokugawa. Mais il le situe à son crépuscule et l'ordonne autour de Seibei, samuraï surnommé le Crépusculaire, à cause de son habitude à retourner auprès de ses filles, sitôt le travail terminé, au lieu d'aller prendre un verre avec ses collègues, eux-mêmes plus bureaucrates que guerriers.

Mibugishiden

Takita (comme Yamada dans *Tasogare Seibei* et Oshima dans *Taboo*) situe son récit dans les années du passage de la féodalité à l'État-nation impérial, mais il nous y entraîne à rebours: d'une scène de 1890, il passe à une image de toits en tuiles, et par un mouvement en spirale, descend vers la cour où s'entraîne, en 1863, les défenseurs du gouvernement menacé. Suggèrent aussi la spirale ces flash-back alternés, témoignages qui, pour ainsi dire, font de l'Histoire un tissu d'histoires confrontées.

Deux témoins s'opposent, dont l'enseignement qu'ils tirent de leur propre vie manifestement colore ce qui leur tient lieu d'Histoire. L'un, adver-

saire du héros, sait être hargneux, quand il sort de son mutisme; fine lame, il estime qu'« un sac-à-merde » ne saurait vouloir vraiment le bien d'un autre « sac-à-merde ». À travers ce témoin direct, le réalisateur explore le désir que d'autres revêtent du nom de loyauté ou de sacrifice en soi, et dans lequel le protagoniste reconnaît celui de tuer, sinon de mourir. Le second témoin, ami du fils du héros, devenu médecin comme la soeur de son ami, qu'il a épousée, lutte donc plutôt pour la vie et témoigne à partir de ce que lui ont raconté les enfants du héros. Grâce à ce témoignage, il permettra à l'autre témoin de vivre différemment l'Histoire, à partir d'une compréhension nouvelle de l'histoire de son collègue honni. La vénalité, si contraire au code du samuraï, devient résultante de l'affection du guerrier pour sa famille. Le clan ne le nourrit pas, il doit donc s'exiler, quitte à économiser sa paye et les extras qu'il réclame pour son action comme pour son silence. Le récit fourmille ainsi de références à des dilemmes communs à ces hommes remerciés à quelques années de la retraite ou envoyés à l'étranger sans leur famille. Et l'attachement à celle-ci comme aux gens du pays au sens ancien du terme, à un réseau de relations concrètes, le cinéaste Morita, qui présentait un film en compétition, signalait qu'il revenait en force chez le Japonais de maintenant: même en situant son récit il y a vingt ans, il avait mieux senti, en essayant de retrouver dans *Comme Asura* l'esprit de ce passé récent, l'importance de l'émancipation des femmes dans le monde du travail et le bouleversement introduit par le téléphone cellulaire dans le maintien de ce réseau évoqué.

À quoi bon dira-t-on ce recul d'un siècle chez Takita, si c'est pour affirmer, comme Morita, qu'en bout de ligne les besoins humains renaissent et

se reconnaissent à travers les générations, fut-ce sous des costumes différents? Ce que *La famille yen* exposait avec sarcasme, le film historique permet de le faire avec pudeur. Non seulement la mise en valeur de l'artisanat des ancêtres et de leur goût de bien faire ce que l'on a à faire crée-t-il une émulation et une fierté chez les modernes, mais l'opposition des témoignages devient invitation à ne pas nous appuyer sur une seule version de l'Histoire: la manière dont nous interprétons notre propre vécu n'oriente-t-elle pas, suggère ce film, celle dont nous choisissons les faits du passé, les interprétons, retenons l'Histoire?

Tasogare Seibei

À 72 ans, après 76 films, Yamada entreprend son premier récit ayant pour cadre l'époque Tokugawa. Mais il le situe à son crépuscule et l'ordonne autour de Seibei, samuraï surnommé le Crépusculaire, à cause de son habitude à retourner auprès de ses filles, sitôt le travail terminé, au lieu d'aller prendre un verre avec ses collègues, eux-mêmes plus bureaucrates que guerriers. On voit, comme chez Takita et davantage encore dans le souci de reconstituer le quotidien, que Yamada interroge le présent de ses compatriotes.

Seibei doit arrondir les fins de mois: il cultive un lopin, fabrique des cages d'oiseau; il bûche et avant d'allumer le feu, coupe du petit bois. Ce n'est pas par goût qu'il part affronter un maître d'armes, mais parce que sa propre compétence lui en a attiré l'ordre: désobéir est impensable, car ses enfants, déjà orphelines de mère, ont besoin de sa paye: aussi entend-il gagner moins par souci de gloire et d'honneur, que pour revenir au plus tôt auprès d'elles. Il a beau vivre dans un intérieur modeste, aux teintes sobres, être vêtu de kimonos et porter le sabre, il apparaît bien comme l'ancêtre de l'employé actuel.

Il n'y a que deux duels dans ce film de samouraïs que Yamada a voulu, par

là aussi innovateur: il désirait s'en prendre à cette pollution par les images qui consiste à prendre le récit pour le réel. Notre Seibei connaît les rivalités de factions entre collègues, aussi bien que la tentation de l'impunité de certains cadres. Mais même dans son rôle de guerrier, Yamada introduit des comportements inusités à l'écran: Seibei démonte son sabre, mouille la lame, l'aiguise, se réchauffe avant les combats, prend note de ses points faibles. Le cinéaste ne nous rend que plus admiratif de cet homme, habile escrimeur, dont le sabre de pratique en bois triomphe de la lame d'acier fameuse de son premier rival, et le sabre à lame courte de la lame longue du second. Spectacle donc, mais pas seulement des vertus d'agilité et de prouesse: invitation à accorder du temps aux gestes simples, écho des préoccupations du réalisateur dans ses oeuvres antérieures.

Sans doute la capacité de donner et ordonner la mort distingue-t-elle toutefois le Japon de ce temps de celui du nôtre. Mais une autre différence est mise en évidence, et ce, dans tous les films: l'évolution de la condition féminine vers plus d'autonomie. Ici l'entorse à la vérité historique d'un récit entrepris pour corriger l'image de l'Histoire, tient en effet d'abord à la révolte d'une femme battue, qui fait pression pour réclamer le divorce. Or cela n'était guère possible que si elle appartenait à une famille de plus haut rang que celui du mari et si la famille elle-même se trouvait humiliée. Ensuite, le cinéaste oppose les encouragements du père envers sa fille, pour qu'elle persiste à étudier la littérature comme les garçons, aux admonestations d'un oncle, convaincu comme ceux de sa classe, qu'une fille en sait assez si elle sait tenir maison et écrire sommairement. Pourquoi étudier la littérature? Sans doute, dit le père, la couture est-elle pratique, mais les livres préparent l'esprit à voir venir et à traverser le changement. Ainsi donc la pollution par les récits et les images n'est-elle pas leur seul effet...

Sans doute la distanciation nécessaire à la poésie est-elle favorisée par l'exotisme du cadre et des costumes et des gestes et des propos documentés. Mais c'est moins, me semble-t-il, à un voyage dans le temps qu'à un périple intérieur que nous sommes conviés. Le film historique devient ici stylisation de récits nés d'interrogations suscitées par le présent.

Utsukushii natsu Kirishima

L'Histoire que sollicite Kuroki correspond à la période de son adolescence. Il ne s'agit plus seulement de tracer des parallèles entre deux époques, de corriger l'impact des images par d'autres, mais dans un récit qui engage sa propre mémoire de parler de l'actualité de notre propre passé.

À quelques jours de la fin de la guerre, à peine pressentie par le héros, celui-ci, convalescent, est rabroué par les adolescents, les officiers, son grand-père. À seize ans, poumons malades, il fuit, il est lâche à leurs yeux. Le jeune homme entend un discours militariste, exaltant virilité, détermination, abnégation et il voit le vieil homme blindé face aux émotions de son épouse comme de sa maîtresse ou des siennes. Il orne son mur d'un tableau (du Caravage, je crois) représentant une piéta, et s'attire les sarcasmes du grand-père devant cette oeuvre d'une autre culture; il discutera plus sérieusement avec un kamikaze, qui devant la résurrection des morts et cette idée de dieu incarné, invoque l'irrationalité des Occidentaux. À quoi le jeune homme réplique que «crasher» son avion, et soi avec, en invoquant le nom d'un empereur, homme et dieu, n'est pas non plus très rationnel. Et l'autre de suggérer alors qu'il en est de la Beauté comme de la Foi, nécessaires et inexplicables.

À ce discours s'opposent les commentaires d'une héroïne, compatissante à l'endroit de ceux qui souffrent et témoignent de leur manque précisément par ce besoin de recourir à ces récits mythiques. Aux utopies construites au

nom d'un monde meilleur - société sans racisme imposée par le militarisme impérial japonais ou triomphe de la démocratie, appuyé par le recours aux bombes d'Hiroshima et de Nagasaki - elle objecte l'inutilité de la mort pour améliorer le sort des vivants: un deuil se comble-t-il jamais?

Kuroki ouvre son récit par l'image d'un papillon en vol au-dessus d'une eau elle-même mouvante. Lui fera écho le flottement des manches ou du bas de kimono de l'héroïne. Y répondent les grondements puis le vol d'escadrons de bombardiers qui semblent oublier ce village, en route vers de plus vastes cibles; leur bruit souligne l'effet dévastateur des rumeurs concernant les moeurs de chacun, aussi bien que la progression du conflit. Paysages et maisons épargnés témoignent d'une manière de concilier art et nature, mais en fait les êtres humains ne sortent pas aussi indemnes de la guerre. Jambe amputée de l'un, peine muette et entêtement vengeur d'une orpheline de douze ans, mutisme aussi du jeune héros séparé de ses parents restés en Mandchourie, recherche d'un compagnon pour l'aider à survivre par une femme déclarée trop tôt veuve par une administration débordée, brimades d'officiers, larcins: on voit encore quels échos le travailleur lâché par la compagnie, l'élève taxé, la femme battue peuvent trouver dans cette évocation de personnages jamais isolés du cadre où ils vivent. Un seul gros plan d'objet, celui d'un papillon figé...

Ce récit d'un Japon rural où les hommes sont meurtris, mais le cadre demeure vivant provoque, a contrario, la stupeur devant les dégâts d'une industrialisation polluante et dévastatrice accompagnée de la folklorisation touristique, alors même que le Japon a conquis la paix. Si le réalisateur a pu trouver de tels sites maintenant, combien ce passage par le passé, loin d'être nostalgique, devient-il détour pour ramener à la conscience de ce que nous offre le présent. Encore...

L'homme qui essayait les miroirs

Curieusement, c'est un film dont l'action nous est contemporaine, qui, au niveau du scénario comme de sa mise en forme, questionne directement les vertus et les vices de l'image-reflet. Un homme près de la retraite, à 63 ans, a frappé une petite fille, légèrement blessée. Mais comme c'est son premier accident, il est obsédé d'abord par le lieu, puis par le miroir qui se dresse dans la courbe pour permettre de voir venir les autos, en sens inverse.

Or le début du film s'ouvre sur des plans montrant mer, côte, rivage, et comme en passant, le miroir, puis une échelle tombée, et le corps d'un homme: notre héros. À l'équipe télé venu l'interviewer, l'épouse souligne que les médias sont aussi partiellement fautifs, au-delà de la responsabilité propre de son époux qui s'est placé dans une situation périlleuse. Ils ont fait de son mari un héros, ont magnifié son

entreprise têtue et individuelle d'assurer la propreté de TOUS les miroirs du Japon; un ami s'est même transformé en agent et a donné une résonance militante, à cette action qui tour à tour provoque l'admiration, puis anime chez les retraités le désir de faire oeuvre socialement utile de leurs temps libres. Les citoyens en tirent inspiration pour réclamer plus de miroirs de la part des fonctionnaires. Ceux-ci, au départ favorables et même reconnaissant (ils n'assurent le nettoyage que quand les miroirs sont très sales, n'en ajoutent que s'il y a accident), s'indignent à la fin: ce bénévole ne nourrit-il pas d'eux auprès de l'opinion publique une image d'incurie? Et de quel droit cet étranger à leur petite ville se mêle-t-il de leur faire la leçon?

On voit l'allusion: si l'État n'intervient que lorsque le miroir est sale, n'en peut-on dire autant, à partir de l'ambiguïté du mot sale, de son rapport à la télévision? Ne se décharge-t-il pas sur le citoyen et l'entreprise personnelle du soin de s'assurer de la clarté des récits, de la pertinence du discours, de l'impact des images? ■



**KIWI
COPIE**
L'IMPRESSION DU CENTRE-VILLE

**GRAPHISME
IMPRIMERIE
PHOTOCOPIE**

370, BOUL. MANSEAU
(COIN STE-ANNE)
JOLIETTE (QUÉBEC) J6E 3E1
TÉL.: 450.752.2222
FAX: 450.755.4832

- ARTS VISUELS -

FRANÇOISE SULLIVAN : LA FEMME RAPAILLÉ

Alain Houle

L'artiste Françoise Sullivan est une véritable icône de la culture moderne québécoise : signataire du manifeste *Refus global*, compagne de route des automatistes montréalais, précurseur dans le domaine de la danse, sculpteure au talent reconnu, artiste conceptuelle, peintre... Depuis plus de trente ans, cependant, la peinture domine ce vaste champ de l'exploration des possibilités créatrices humaines, revendiqué par le groupe de Borduas.

Récemment, l'oeuvre de Françoise Sullivan faisait l'objet d'une rétrospective au Musée des Beaux-Arts de Montréal, organisée par le commissaire en art actuel de l'institution, Stéphane Aquin. Comme l'exprimait Sullivan en 1981 alors que sa production multiforme faisait l'objet d'une première rétrospective au Musée d'art contemporain, ce genre d'événement a, en général, lieu une fois dans la vie d'un artiste... Privilégiée, sa peinture fit également l'objet d'une autre rétrospective en 1993, au Musée du Québec. C'est donc dire l'importance accordée à son travail par les instances muséales.

Les visiteurs qui découvriraient pour la première fois ce vaste corpus d'oeuvres seront frappés par la richesse et la variété du contenu de cette exposition. Ceux qui en connaissent déjà les grands axes ont pris plaisir à revoir cet assemblage, en plus de découvrir le dernier tournant d'une artiste peintre qui ose, à son tour, le passage à l'abstraction et au monochrome.

L'historien de l'art ou le critique à l'affût des multiples retournements de cette production complexe a cependant des attentes « autres » face à ce genre d'événement. Qu'apporte de nouveau cette rétrospective par comparaison aux deux précédentes? Certes, l'ajout de pièces nouvelles créées au fil des ans, mais aussi le retrait d'autres, on ne peut « tout montrer », est à prendre en compte. Soulignons que chacune des trois rétrospectives comprenait une centaine de pièces.

De façon plus explicite, la « lecture » que l'on fait aujourd'hui par le biais de cette exposition du corpus sullivanien, de ses nombreux tenants et aboutissants stylistiques ainsi

que de sa place dans l'histoire de l'art québécois, jette-t-elle un éclairage accru sur l'oeuvre? Voilà ce que nous allons tenter d'évaluer de façon succincte... Évidemment, l'événement est accompagné, comme les deux précédents, d'un catalogue qui devrait faire le point sur ce long et fructueux cheminement. « Devrait » écrivons-nous, car bien des zones d'ombres subsistent encore dont nous ferons part...

« *Peintre avant tout* »

Face à la prolifération de ses diverses pratiques artistiques, Françoise Sullivan déclarait récemment qu'elle se définissait

À son retour à Montréal en 1947, Françoise Sullivan ouvre son propre studio de danse, y enseigne et réalise des chorégraphies. Certaines d'entre elles sont de véritables performances avant la lettre. La plus célèbre, *Danse dans la neige*, est l'une des rares dont subsistent des documents visuels, en l'occurrence, une série de photographies magnifiques signées Maurice Perron, photographe du groupe, et qui figurent dans l'exposition.

désormais comme « peintre avant tout », l'activité peinture occupant le devant de la scène depuis son « retour à la peinture » en 1980. À ses débuts, Sullivan était partagée entre peinture et danse. D'abord formée à la danse classique, elle étudie à l'École des beaux-arts de Montréal de 1940 à 1945 où elle fait la connaissance de Pierre Gauvreau et de Fernand Leduc, futurs membres du groupe automatiste. C'est par l'intermédiaire de Gauvreau, qui allait devenir son « fiancé », qu'elle fit la connaissance de Paul-Émile Borduas, en 1941.

On sait le rôle de leader charismatique

que Borduas allait jouer auprès des jeunes artistes désireux de rompre avec l'académisme ambiant... Contrairement à d'autres automatistes, Sullivan a toujours reconnu sa dette envers celui qui joua le rôle d'un éveillé de conscience, d'un animateur du milieu et d'un formateur éclairé. Pourtant, « l'automatisme » chez Sullivan a d'abord davantage touché sa création de chorégraphe et de danseuse que sa peinture. Que s'est-il passé?

Le prélude fauve...

Le peintre Alfred Pellán, autre figure de la modernité, est de retour d'Europe à cause de la guerre. Dès son arrivée à Montréal, une exposition consacre son talent et lui reconnaît une position d'avant-garde compte tenu de l'anémie dont souffrait le milieu des beaux-arts. Pellán est un artiste éclectique qui, à Paris, a assimilé les acquis du fauvisme, du cubisme et du surréalisme et dont la peinture propose une « synthèse » déroutante aux yeux de plusieurs...

L'académisme qui sévit à l'École des beaux-arts, sous la férule de son directeur, le peintre Charles Maillard, est de plus en plus contesté parmi les étudiants. Maillard se sentant menacé, tente de jouer la carte « progressiste » en invitant Pellán, dès 1943, à y enseigner la peinture. La contestation du règne du régime de Maillard, fomentée en grande partie par Pellán, allait conduire à la démission de Maillard.

Contrairement à Borduas, Pellán affirme laisser à ses élèves une totale liberté de mouvement. Une rivalité de plus en plus apparente règne entre les deux hommes. L'esprit rassembleur des forces vives qui anima d'abord le milieu à l'encontre de l'académisme se transforme en conflit ouvert. La parution des deux manifestes *Prisme d'Yeux* et *Refus global* en 1948 allait cristalliser des positions irréconciliables. L'approche « révolutionnaire » préconisée par *Refus global* allait saper la position « réformiste » du groupe *Prisme d'Yeux*.

Ce grand schisme a laissé des blessures et des conflits dont les historiens de l'art n'ont pas encore fini d'évaluer la portée. Bien que

cela soit de l'histoire « ancienne », la plupart des artistes impliqués et toujours vivants campent encore sur leurs positions respectives.

Dans le catalogue de la présente exposition, on a confié à Gilles Lapointe, spécialiste de l'histoire de l'automatisme québécois, la délicate mission de situer les allégeances automatistes de Sullivan. Malheureusement, on reste sur notre appétit.

Françoise Sullivan au cours de sa longue carrière, fut souvent sommée de justifier le pourquoi de son « abandon » de l'activité picturale, dès 1945, au profit de la danse. Elle s'en sortait par une pirouette en répétant qu'il s'agissait là d'un choix « arbitraire ». La réalité est plus complexe. À ce sujet, Lapointe cite, dans le catalogue, pour tout document, une lettre du poète Claude Gauvreau, premier « historien » de l'automatisme, publiée en 1993.

Dans cette lettre extraite d'une correspondance d'abord privée de 1950 entre Gauvreau et Jean-Claude Dussault, Gauvreau donne sa version de cette défection vis-à-vis la peinture en ces termes : Françoise Sullivan, était une « (...) élève douée de l'École des beaux-arts, elle fut jadis la fiancée de mon frère. Elle prit par (sic) contre la révolte de Maillard. Elle exposa aux Sagittaires. Elle oscilla entre la danse et la peinture. Un moment donné, sa source créatrice (en peinture) se tarit. Excédée par cette impossibilité de devenir un grand peintre, elle en conçut une sorte de dépit hargneux. Elle se révolta contre mon frère et contre Borduas. Elle s'inscrivit aux cours de Pellan - où elle fabriqua, elle aussi, de ces abominables croûtes pseudo-cubistes en série. Évidemment pareille activité ne pouvait satisfaire une femme aussi pleine de poésie que Françoise. Elle abandonna la peinture, et se consacra à la danse. Peu à peu, elle revint à nous » (cité dans le *Catalogue de l'exposition*).

En plus de l'absence de toute confrontation avec l'artiste à ce sujet, la présente exposition offre bien peu de traces picturales de la production de cette jeune « élève douée »... À titre de comparaison, la rétrospective de 1981 comprenait 6 peintures des années '41 à '43. La présente n'en compte que quatre... Où sont donc passées Tête amérindienne I et Autoportrait au visage barbouillé de '41, d'abord présentées à l'exposition collective des jeunes peintres des « Sagittaires », en 1943, à la galerie Dominion, exposition à

laquelle participaient aussi Pierre Gauvreau, Fernand Leduc, Daudelin, de Tonnancour?

La même année, Sullivan danse avec Pierre Gauvreau sa première chorégraphie sur la musique de Debussy : *L'après-midi d'un faune...* De faune à fauve, il n'y a qu'une lettre, un pas...

Malheureusement, le - trop mince - catalogue fait aussi l'économie d'une présentation détaillée des œuvres. En ce qui a trait à cette production, elle relève cependant du fauvisme par son recours à la modulation des plans et à un coloris éclatant.

Quant aux « abominables croûtes pseudo-cubistes » décriées par Gauvreau, il n'est fait mention nulle part de la survie éventuelle de certaines d'entre elles. Pourtant, on retrouve dans la collection du Musée d'art contemporain quelques « cadavres exquis », ce jeu inventé par les surréalistes où l'on crée un dessin à plusieurs, repris par Pellan et auquel Sullivan participa en 1945 avec Pellan, Jean Benoît et Simone Jobidon.

L'entracte new-yorkais...

Quoi qu'il en soit, Sullivan, optant pour la danse moderne, s'installe à New York en 1945. Alors qu'à Montréal, c'est le vide total en la matière, l'effervescence règne à New York. Parmi toute une pléthore de tendances novatrices, Sullivan se découvre des affinités auprès de Francizka Boas. La fille du célèbre anthropologue Franz Boas, qui a intégré des rythmes africains et asiatiques dans son approche visant à libérer le mouvement et à faire parler le corps, se réfère aussi au mythe et à la question des origines. Elle s'inspire davantage de la psychologie des profondeurs et de la théorie des archétypes de Karl Jung que de la psychanalyse freudienne et de la théorie de l'inconscient psychique.

Entre temps, « réconciliée » avec les automatistes, Sullivan organise même, en 1946, une exposition intitulée « The Borduas Group » au studio de Boas.

La danse dans la neige

À son retour à Montréal en 1947, Françoise Sullivan ouvre son propre studio de danse, y enseigne et réalise des chorégraphies. Certaines d'entre elles sont de véritables performances avant la lettre. La plus célèbre, *Danse dans la neige*, est l'une des rares dont subsistent des documents visuels, en l'occurrence une série de photographies magnifiques signées Maurice Perron, pho-

tographe du groupe, et qui figurent dans l'exposition. Jean-Paul Riopelle aurait également filmé cette prestation, mais la pellicule s'est perdue... D'ailleurs, la plupart des automatistes participèrent d'une façon ou de l'autre aux « spectacles de Françoise »...

L'année de la publication du Refus global, en 1948, Sullivan prononce une conférence devant le groupe, intitulée *La danse et l'espoir*. C'est alors que Borduas lui propose d'inclure son texte dans la publication. Ainsi, Sullivan ajoute en quelque sorte son propre manifeste visant la « libération du geste », « comme un écho et un prolongement » de l'automatisme en danse, pour reprendre les propos de Michèle Febvre dans son texte du présent catalogue intitulé « Danse insoumise ».

Michèle Febvre, historienne de la danse qui a déjà dansé pour Sullivan, considère que *La danse et l'espoir* est le premier essai consistant sur la danse moderne au Québec. Febvre estime, fort justement, que les diverses formes d'art pratiquées par Sullivan font « (...) se rencontrer nature et artifice, rituel et quotidien, mythe et réalité, éphémère et durée; on a envie de dire : même combat, même instinct qui lient la chair de l'artiste et celle du monde. » (Catalogue, p. 72)

L'exploration des formes dans l'espace : la sculpture

En 1949, Sullivan épouse le peintre Paterson Ewen. Quelque dix ans et quatre enfants plus tard, plutôt que de revenir à la danse, Sullivan s'initie à la sculpture. C'est qu'au début des années '60, la sculpture québécoise, suivant la tendance mondiale, est en pleine effervescence. Les Archambault, Vaillancourt, Roussil, Daudelin, Trudeau, Comtois, etc., occupent le devant de la scène. Sullivan se forme auprès de Louis Archambault - signataire de *Prisme d'Yeux* - et demande quelques conseils à Vaillancourt.

Conséquente avec elle-même, elle transpose dans ses compositions ses préoccupations de danseuse et une gestuelle minimaliste : assembler, plier, souder. Une première phase lyrique l'amène à traduire les forces de la nature dans des matériaux bruts : acier, fer, etc. Lui succède une phase géométrique, où elle réalise des figures en mouvement, des totems et des cascades où, évidemment, les formes circulaires dominent. Les matériaux industriels, dont l'aluminium et le plexiglas, stimulent son imagination, par leur coloris vif et leur plus grande malléabilité.

Elle fait tant et si bien qu'à la suite de plusieurs expositions remarquées, elle obtient le Prix de sculpture du Québec. Or, l'exposition comprend une douzaine de ces œuvres, alors que celle du MAC en comprenait une trentaine...

Une nouvelle remise en question

En 1970, Sullivan effectue un premier voyage en Europe, en Italie, plus particulièrement. L'heure est à la remise en question du rôle de l'art et au nihilisme. Elle découvre l'art conceptuel et les premières performances et actions documentées. Puis l'Arte Povera qui, au moyen de matériaux bruts souvent naturels, explore la simplicité des formes. Sullivan est particulièrement sensible au travail de Jannis Kounellis, d'origine grecque, dont les sculptures ont une qualité picturale indéniable.

Ces découvertes amènent Sullivan à une remise en question de sa pratique de sculpteur. Elle considère qu'elle « doi(t) se défaire des vieilles formes d'art qui ne correspondent plus à notre réalité. » Il s'ensuit une période d'actions documentées, d'interventions sur des sites, de performances, de danses. L'exposition en a retenu une douzaine qui figurent sous forme de séries de photographies.

Les plus marquantes sont une « promenade » entre le Musée d'art contemporain et le Musée des Beaux-Arts, une « Promenade parmi les raffineries de pétrole », « Rencontre avec Apollon archaïque » et surtout, pour la suite des choses, les portes et les fenêtres « barricadées » et « débloquées ». Ces premières œuvres traduisent des préoccupations écologiques; alors que « portes et fenêtres » seront en quelque sorte l'élément déclencheur d'un retour à la peinture...

Le retour à la peinture

Le catalogue comprend un très beau texte de l'artiste qu'on aurait envie de reproduire au complet. Elle y énonce notamment ceci : « La peinture m'habite. Depuis toujours. Mes premières œuvres étaient peintes. Ma curiosité m'a toutefois poussée à regarder toute forme d'art et toute nouvelle tendance qui venait occuper le présent. »

Sentant qu'elle avait en quelque sorte épuisé les possibilités de l'art conceptuel, Sullivan s'est remise à la peinture au début des années '80. Il s'ensuivit l'imposante série des « tondos » réalisées sur de grandes toiles circulaires sans support. Ces pièces arborent

un facture minimaliste, aux tonalités sombres d'un coloris aux accents de terre, parfois monochromes ou aux effets de matière.

Sullivan aborde la peinture en cumulant la circularité de la danse et des gestes de sculpteur; découpages dans la toile, intégration d'objets : morceaux de bois, tiges d'acier, accumulation de pierre sous l'œuvre. Certaines relèvent du genre de l'installation.

La couleur refait timidement son apparition dans la série subséquente « Je parle... » de 1982-1983; le langage des éléments traduit des préoccupations écologiques. Toujours circulaires, les toiles sont composées d'un assemblage de pièces assemblées. Des branches scandent ces compositions magistrales.

Le cycle suivant, la série des « serpents » de '83-84, utilise abondamment la technique du collage, des cordes qui rappellent l'art populaire des tapis tressés jouent le rôle du serpent. Étrangement, on n'en retrouve aucune dans l'exposition...

Entre temps, Sullivan passe ses étés en Grèce où elle s'imprègne de mythologie. Il s'en suit la période des « cycles crétois » s'échelonnant sur plusieurs années. Le coloris est expressionniste, des personnages mythologiques se profilent sur fond de paysage. Ces œuvres aux formats irréguliers ressemblent à d'immenses puzzles et témoignent d'une maîtrise de la découpe où les formes mêmes dialoguent avec les figures. En 1987, l'artiste obtient le prix Borduas.

L'année d'après, c'est la série « Prométhée » qui voit le jour, puis en 92 : « Agora. Vestiges au mont Nemrut ». Les œuvres sont de plus grand format encore et la couleur y éclate jusqu'à l'exacerbation. La série « Prométhée » est également absente de la présente rétrospective...

En 1993, le Musée de Québec consacre à sa peinture une rétrospective dont les œuvres - une centaine - s'échelonnent de 1980 à 1992. À ce sujet, le commissaire de l'exposition, Stéphane Aquin, formule le commentaire suivant : « Au début des années '90, Françoise Sullivan traverse un passage à vide. Ses grands cycles picturaux entrepris en 1980 (...) sont révolus, impression qu'accentue leur présentation rétrospective au Musée du Québec (...) » (p.19). Il y a là ambiguïté : faut-il entendre le mot « révolu » au sens de « dépassé »? Un cycle pictural

peut être achevé sans pour autant être périmé...

Un « retour à l'ordre »?

En 1993, Sullivan amorce sa période non figurative qui devait la conduire au monochrome. Dans son texte du catalogue, elle s'exprime là-dessus : « Durant les années '90, je commençais à tourner en rond. Un changement radical dans ma peinture était dû. (...) J'ai [relevé] le défi de faire une peinture à propos de rien (...) et qui pourrait se tenir par sa seule force intérieure. (...) Les monochromes me parlaient. Cette direction n'est pas nouvelle, mais elle me semblait la seule qui soit viable » (p. 42-43).

Et Aquin de renchérir : « Malgré la parenté formelle des monochromes de Françoise Sullivan avec l'abstraction chromatique de l'après-guerre, celle des Barnett Newman, Mark Rothko, ou encore plus près de nous, Jean McEwen, c'est davantage à une esthétique du retour à l'ordre de type néo-classique qu'ils renvoient » (p. 19-20). Et en guise de « développement », dans une note en bas de page, il nous « renvoie » à l'histoire du monochrome de Denys Riout, *La peinture monochrome*.

L'exposition ne comprend pas moins de 19 œuvres de cette période; c'est beaucoup, c'est même disproportionné par rapport à l'ensemble de cette production. Évidemment, l'artiste est convaincue qu'il s'agit de ses pièces « les plus accomplies ». Et les « esprits éclairés » d'abonder béatement dans le même sens...

C'est évidemment plus facile que de commenter chaque œuvre présentée et d'analyser chaque cycle comme on s'y attendrait lorsqu'il s'agit d'une rétrospective. Ainsi, le catalogue ne présente pas d'analyse substantielle de l'évolution de cette peinture et nous restons quelque peu sur notre appétit. Il faudra bien qu'un jour quelqu'un fasse ce travail qui rendrait finalement justice à l'artiste.. ■

- HOMMAGES -

À LA PETITE MARIE MARIE TRINTIGNANT (1962-2003)

Bernard Pozier

Nous ne liron plus ton nom sur la marquise
car tu ne viendras plus à l'Atelier désormais
ni avec
ni sans ton père
et ta voix
à l'avenir
ne remplira plus l'espace
ailleurs qu'en nos mémoires

La petite place Charles-Dullin
toujours maintenant
demeurera bien trop grande
bien plus triste
et le Café du théâtre
même plein
bien plus désert
à jamais

Pourquoi t'a-t-il frappée
et refrappée encor
égaré
éperdu
ébahi
dans le profond délire de ses sombres désirs
pourquoi t'a-t-il oubliée dans la nuit
avant même que la vie ne le fasse
pourquoi avoir condamné l'univers
à respirer sans toi

Pourquoi mourir d'absurde
et de gratuite violence
au noir à l'étranger
beauté fauchée

Marie
la chair est triste
et j'ai vu tous tes films

Marie
la vie est triste
on y voit tant de morts

L'ÂGE DU SILENCE ROLAND GIGUÈRE (1929-2003)

Bernard Pozier

Avec dedans ses pupilles
des images au-dessus du réel
avec au bout de sa langue
les paroles hésitantes du fond de l'âme
avec au bout de la main
toujours un bout de son cœur
il écrit peint
édite grave
simple enfant insouciant
incertain de son propre jeu
perpétuellement timide et humble
caché derrière ses tableaux et ses pages

Depuis toujours
depuis même les nuits abat-jour
yeux fixes et armes blanches
la main au feu dans son abécédaire
il avait l'âge de la parole
en plein midi perdu
en plein pays perdu
à faire naître des images apprivoisées
à faire encore trois pas
pour nous conduire en des lieux exemplaires
à l'orée de l'œil
en dix cartes postales
au cœur de sa forêt vierge folle
vers l'adorable femme des neiges
vers les illuminures
en temps et lieux
naturellement
j'imagine

Désormais presque sans images
quasi privé aussi de musique et de son
il est parti comme passe le vent
comme l'homme va prendre une marche
et puis au fil de l'eau
égarant son regard dans la pureté des flots
peu à peu se perd dans la rivière
petit à petit oublie son propre corps
comme les passants le perdent de vue
car le défaut des ruines est d'avoir des habitants
et pour nous la douleur est d'avoir une mémoire
d'atteindre aussi parfois
l'âge du silence

- POÉSIE -

APRÈS LA BATAILLE... RETOUR À LA SOLITUDE

G. Tod Slone

*Poète américain,
Éditeur de la revue
The American Dissident*

Que c'est froid aujourd'hui! Que c'est morne !
Debout dans les rues perdues, toi, tu marches seul.
Que c'est tranquille, douces brises dans les arbres.
«Comme l'ombre, les jours s'enfuient»
en haut sur une face d'une bâtisse des Ursulines.
Ben ça, c'est de la poésie !
Mouettes, mouettes, mouettes
et une file d'oies canadiennes au ciel crépusculaire.
Nuages couleur saumon,
silence glacial régnant sur la ville
maintenant que les poètes sont partis !
Mais toi, t'es toujours là, âme pleine d'angoisse.
Être poète et maudit, on ne s'y accoutume jamais
car c'est toujours mission de bombardement
et personne ne t'aime quand t'es odieux bombardier.
Mais c'est pas ça ton métier, poète ?
Mouettes, mouettes, mouettes tour à tour dans le ciel,
vent froid hivernal soufflant sur ta face et tu te déplaces
le long du quai au loin bouffées de fumée
et le pont de Nicolet.

Que la poésie est devenue si désamorcée !
Les vers se vendent pas très cher, vous savez.
Un frisson dans ton corps, alors que le jour devient nuit.
Mais qui es-tu poète ? Toi, du moins tu le sais bien...

CONFORME À LA POLITIQUE ÉDITORIALE

G. Tod Slone

De nos jours, les propos d'un poète
n'ont quasiment pas d'importance
car ce qui compte
par-dessus le marché
ce sont les diktats du marché.

L'important, c'est que le poète se case
dans une catégorie de gens en vogue,
par exemple,
être bulgare ou mexicain,
être innu ou acadien,
être homosexuel ou simplement femme.

L'important, c'est que le poète ne fait pas,
en voguant, de vagues qui
déferlent sur ses confrères versificateurs...

LA RÈGLE ET LA DÉLICATESSE

Dominique Corneillier

« La règle est, en tant que règle, détachée; elle se tient, pour ainsi dire, là dans sa souveraineté; bien que ce qui lui donne son importance, ce soient les faits de l'expérience quotidienne. » Ludwig Wittgenstein.

À travers l'ordre naturel de ce qui nous atteint

Je travaille à ce que tu appelles la situation des formes

Au tournant des habitudes

Je travaille pour que tu te rappelles le couronnement de nos gestes

J'installe toute une ornementation

Et repeint la pièce

Calibre les meubles aux jointures du dehors

Pour t'embarquer consentante dans le déchiffrement des sphères

*

S'il y a tant soit peu d'espace ici pour le mouvement

Tant soit peu de lumière structurant le bleu du vide

S'il y a le moindre de volonté pour satisfaire l'œil des signaux du monde

Il nous faut se lever et répondre

Il nous faut une grande politique pour calculer la couleur des formes

Il nous faut une délicatesse tranchante

Et ta voix en tout cela:

Ta voix dispersée par-delà les arêtes du continent

Dans sa faune et sa flore

Ta voix

Sa tranquille abondance de foi

Pour le crépuscule des architectures et l'enchère des deuils

Ta voix d'oraisons grugeant la toile dans sa syntaxe

S'il nous reste tant soit peu d'ombre dans cette déclinaison du paysage

Il nous faut tes mains

Où se craque parfois la chair du monde

Car

Même si nous n'avons jamais encore connu l'intranquillité allusive du sud

Nous préférons encore le palimpseste de nos corps dans l'onde

À la perspective du repos

Dans ce manque d'espace qui est toute la danse

*

La vie donnée aux hyènes de la syntaxe

Grugeant grille et chaos

Plongeant la moitié d'un corps

Dans la ressemblance

L'autre dans la règle

Le monde tatoué à l'aveugle

Aux juillet des commerces

Dans la réflexion des vitrines

Et dans la panthère de la nuit

Le monde travestit d'audace

Se perdant dans le camouflage

-J'attends

Couché en étoile dans

l'herbe rase

LA RÈGLE ET LA DÉLICATESSE (suite)

Règle délicatesse et usage

Parcourant en chien la connaissance

Ne nous disant jamais

Comment l'on s'habitue

À ce qui s'évade en nous

Quand la fiction s'emporte

Et que le roman se brise

Aux brisant des gestes

Personne ne nous attend

Écoutant Gaspard de la nuit

Mais l'intrigue crispe les doigts

Et corrompt le clavier

-J'attends donc

La confirmation que le populaire mérite autre chose que du mépris

Et j'échoue à décrire la plus petite chose

Dans le fatras du cœur et le coulant de l'âme

*

C'est entendu que les poètes n'écrivent

Que les soirs où tu t'absentes

Où plutôt que de feindre le reflet

Ils se couchent de tout leur long sur la toile

Et attendant le spectre de ta conciliation

Les poètes dans la tempérance du monde

N'écrivent que quand ta périphérie les accable

Du périmètre alloué du sens

Jusqu'à la ruse nouvelle de l'éloquence

Les poètes que tu connais n'ont d'autre poétique que le hasard de tes gestes

Et une sociologie de rechange au cas où tu en viendrais à les renier

Ils n'ignorent pas le paysage et la souffrance

Seulement voilà

Ils exécutent l'inspiration à ton chevet

Pour qu'il ne reste que le souffle du regain

Quand tu viens redonner sens à la transcendance

Dans le parement de leurs bras

*

Nous allions ameutant les foires parmi la règle

Consignant la fureur

En quoi consiste la forme

Participants des supplices par la vigueur du langage

On ignorait la présence des accomplissements

Dans le bruyant de la ville

Nous dansions sur la musique populaire

Aimant la musique populaire

Parce qu'elle nous ressemblait dans la joie des alcools

Et dans plénitude feinte par le vacarme des amplis

Ce que la littérature n'invente pas enfin

Ou si peu

Quand le goût de sortir ne supporte plus l'essence des choses

D'autant plus que je parlais de métaphysique

Celle qui nous met le cœur en déroute dans l'immense de l'ontologie:

Cette obscure dissemblance

Qui porte ton nom

Entre la nuit et la nuit

Qui fait de toute distance

Une expérience de la rareté

L'écrivaine a reçu le prix Création-interprétation lors de la 12^e édition des Grands prix Desjardins de la Culture de Lanaudière, le 13 septembre 2003.

Texte lu au lancement de la revue *Oxymore*, la revue des étudiants en arts et lettres du cégep régional de Lanaudière à Joliette, en mai 2003.

« ...Risquer l'impossible, ça veut dire se tenir sans filet sur le garde-fou du langage afin que toute chose, nommée par les mots vrais, adviene à l'existence puisque, sans nom, la chose appartient à l'éternel néant d'être. » (Madeleine Gagnon)

Écrire, c'est risquer; se risquer soi dans sa propre recherche. C'est oser ouvrir sa mémoire, donner la parole à l'enfance pour retrouver la capacité du don. Trouver les mots du recommencement, de ses origines. Oser ouvrir sa respiration, dissoudre ce qui l'entrave, la bloqué, la disperse pour laisser couler le souffle, le son de sa voix. Laisser vivre sa voix, puis l'écouter pour la reconnaître, reconnaître cet Autre en soi. « Risquer l'autre en soi ». Risquer son rêve, transcender ses limites, transgresser le trop connu, le trop facile, traverser l'opacité du silence, soulever son désir et réconcilier les irréconciliables. Aller au plus près de l'indicible en déjouant l'habitude, l'ordre habituel des choses. Accéder à ses multiples possibles par sa virtualité créatrice.

Faire advenir l'autre en soi, trouver la part manquante, la juste part. Risquer la descente grâce au tremplin du langage, des mots vrais; aller au plus haut dans un mouvement de descente.

Les choses ont-elles besoin d'être nommées pour exister ou ne les nommons-nous pas pour qu'elles se détachent de nous, pour que nous puissions nous purifier d'elles grâce à une catharsis langagière?

Écrire, c'est affronter et risquer l'inconnu qui est en soi. Et pour reprendre l'expression de Madeleine Gagnon : « se tenir sans filet sur le garde-fou du langage », c'est aussi accepter le risque de se jeter dans le vide au moment où les mots font l'objet d'un livre, qu'ils sont laissés à leur pleine liberté, offerts au lecteur. C'est là qu'il faut risquer l'impossible : le don total en toute humilité.