

SEPTEMBRE 1970

critère



critère

désir et besoin

2

SEPTEMBRE 1970

2

SEPTEMBRE 1970

critère

critère



désir et besoin

2

SEPTEMBRE 1970

2

déjà paru: la culture

à paraître: le jeu

critère

Revue publiée par un
groupe de professeurs
du Collège Ahuntsic

DIRECTEUR:

Jacques Dufresne

RÉDACTEUR-EN-CHEF:

Roger Sylvestre

PRÉPOSÉS À LA DIRECTION.

Jean Proulx

François Savignac

PROTOCOLE

BIBLIOGRAPHIQUE:

Arthur Boudrias

SECRETARIAT

ET DISTRIBUTION:

Secteur Arts et Lettres

Collège Ahuntsic

9155, rue St-Hubert

Montréal 353

Tél.: 389-5921

Poste 285-286

LE NUMÉRO: 75 sous

Les cent premiers exemplaires de la présente édition
sont numérotés de 1 à 100,
ce qui constitue l'édition originale.

Sommaire - Septembre 1970

Essais

Des besoins au désir <i>Jean Proulx</i>	9
Le conservateur et le désir <i>François Charbonneau</i>	15
Du côté des besoins <i>Pierre Bélisle</i>	23
Les besoins et le mensonge à soi-même <i>Jacques Dufresne</i>	29
Une exigence de la technologie : une idéologie <i>Mounir Rafla</i>	42

Etudes

Le besoin et la détermination <i>Gilbert Romeyer-Dherbey</i>	47
Epicure et la société de consommation <i>Yves-Michel Beaulieu</i>	64
Blondel et l'inquiétude humaine <i>Jean-Louis Fournier</i>	68
La carafe de Vermeer <i>Carol Doyon</i>	76
Bertrand Russell, un sceptique ? <i>Georges-A. Legault</i>	84
L'art et l'artiste dans <i>A Passion in Rome</i> de Morley Callaghan <i>Pierre Cloutier</i>	89

Chroniques

Kafka et la lecture de <i>Critère</i> <i>Roger Sylvestre</i>	99
L'avenir est aux astres <i>Jean Proulx</i>	108
2000 contre 50 <i>Jacques Dufresne</i>	112
Le langage de la télévision <i>Claude Gagnon</i>	115
Le premier Delteil <i>Eric Laberge</i>	120
Pour une morale de la contestation <i>Claude Panaccio</i>	125



J'ai un peu voyagé; j'ai vu des mortels fort au-dessous de nous; j'en ai vu de fort supérieurs; mais je n'en ai vu aucuns qui n'aient plus de désirs que de vrais besoins, et plus de besoins que de satisfaction. J'arriverai peut-être un jour au pays où il ne manque rien; mais jusques à présent personne ne m'a donné de nouvelles positives de ce pays-là.

VOLTAIRE
Micromégas

Essais

Des besoins au désir

« Il n'y a pas d'amour heureux » chante le poète.¹ Les choses et les êtres aimés n'arrivent pas à satisfaire l'homme qui chemine en ce monde, tel le Juif errant,² avec une « conscience malheureuse ». Toutes ses expériences humaines, malgré « la plénitude de soi » et la communion auxquelles elles peuvent parfois le conduire, le laissent profondément inquiet et tourmenté. Son monde ressemblerait-il à une caverne et sa condition serait-elle analogue à celle des prisonniers, condamnés à ne connaître que les ombres des choses et des êtres ?³ Ce qui semble juste en ce qui a trait à la *connaissance* le serait-il aussi en regard du *désir* ? Par-delà la satisfaction immédiate de ses besoins, l'homme devrait-il se contenter de vivre parmi les ombres de ce qu'il désire ?

Les besoins humains ou l'existence incorporée

Se nourrir, se loger, se reposer sont des activités qu'on rattache normalement à des besoins humains fondamentaux. En tant que besoins ils expriment *un manque vital*. C'est donc dire qu'il est essentiel à l'homme de leur apporter une réponse et un apaisement. Il s'agit ici, en effet, d'exigences qui doivent être satisfaites pour que l'organisme se maintienne dans le courant de la vie. Elles revêtent donc un caractère de nécessité vitale.

Ce type de besoins *exige aussi la satisfaction la plus immédiate*. Si le temps entre l'appel et la réponse franchit un certain seuil c'est la destruction et la mort pour l'organisme. En ce sens, on peut parler de ces besoins en termes d'intentionnalités immédiates de la vie et de mouvements spontanés de l'élan vital.

La satisfaction de ce manque vital ne s'accomplit que dans *la présence de l'objet complémentaire* au besoin. Le besoin poursuit donc un objet précis qu'il cherche à posséder et son apaisement sera atteint dans la présence immédiate de ce même objet.

Le besoin, quel qu'il soit, peut être *décelé dans la pulsion* ou le penchant. Aux besoins de l'organisme correspondent de mul-

¹ Aragon, chanté par Léo Ferré.

² Kierkegaard, Soren, *L'existence*. Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 108.

³ Platon, *La République*. Paris, Les Belles Lettres, 1956, pp. 514a-518d.

tiples pulsions. Pourtant, par-delà cette multiplicité de penchants, une analyse pénétrante pourrait peut-être « découvrir que tous les *drives* (besoins) ne sont que des variations sur un même thème qui serait en somme le *conatus* spinoziste ». ⁴ Ce *conatus* est précisément l'effort naturel de chaque être pour persévérer dans son être même. ⁵ Le besoin de se nourrir s'exprimant dans la faim (penchant) et s'apaisant dans la nourriture (objet défini, représentation), constitue en somme, pour l'organisme, une variation sur le thème fondamental de l'effort pour se maintenir dans l'être.

Le besoin, enfin, du moins en son sens le plus primitif, se rattache à l'homme comme être naturel. Il exprime un manque vital de l'organisme humain et non de la personne en tant que telle. On peut donc le caractériser comme finalité naturelle et le rattacher à cette dimension de l'humain que Mounier nomme « l'existence incorporée. » ⁶ C'est aussi ce que Scheler nous propose quand il rattache les divers systèmes de tendances (reproduction, croissance, nutrition) au « principe de vie » en l'homme. ⁷

Voilà donc quelques caractéristiques des *besoins les plus primitifs* (primaires) de l'homme, ceux qui jaillissent de son être naturel. C'est par analogie qu'on peut parler des *besoins sociaux* (dérivés). Ainsi le besoin de conversation ne s'insère pas dans l'être naturel de l'homme. Il participe, à un niveau différent, des caractéristiques du besoin primitif.

Simone Weil, dans un très beau livre, ⁸ nous propose une réflexion intéressante sur les besoins vitaux de l'âme humaine. Ces besoins moraux, qu'on retrouve par couples de contraires, sont analogues aux besoins physiques de la nourriture, de la chaleur et du sommeil :

« La première étude à faire est celle des besoins qui sont à la vie de l'âme ce que sont pour la vie du corps les besoins de nourriture, de sommeil et de chaleur. Il faut tenter de les énumérer et de les définir ». ⁹

Simone Weil nous présente donc par la suite des couples de besoins contraires (obéissance et responsabilité, égalité et hiérar-

⁴ Dufrenne, M., *La personnalité de base*. Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 73.

⁵ Spinoza, *L'Éthique*. Paris, Gallimard, 1964, 3e partie, propositions 6 et 7.

⁶ Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*. Paris, Presses universitaires de France, 1967, première partie, ch. I.

⁷ Scheler, Max, *L'homme et l'histoire*. Paris, Aubier, 1955, pp. 48, 64-65.

⁸ Weil, Simone, *L'enracinement*. Paris, Gallimard, 1962.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

chie, sécurité et risque, etc . . .). Sur ces besoins vitaux, physiques ou moraux, se fondent en définitive les devoirs éternels envers l'être humain.¹⁰ Si riche de suggestions que soit cette étude, elle ne me semble pas rejoindre cette profondeur humaine qui ne se livre que dans la sphère du désir humain.

La sphère du désir ou la transcendance

C'est au coeur même des expériences humaines de la faute, de l'échec, de la solitude et de la vénération que Jean Nabert¹¹ décèle ce sentiment moral originaire, celui de l'inadéquation de notre être à nous-mêmes. Ici se vit la rupture tragique entre ce qu'il nomme la conscience réelle et la conscience pure, entre l'être donné et l'être absolu, entre le moi concret et le moi idéal. C'est ainsi que « la conscience doit se définir comme l'expérience d'une séparation »¹² et se manifester « sous les traits d'un désir qui n'a pas sa source dans la nature ».¹³ L'histoire de toute conscience devient donc l'histoire de cette aspiration fondamentale et de ce vouloir essentiel, un regard sur les grands moments du *désir d'être*.

Ainsi la conscience se révèle comme avenir. Telle est, d'ailleurs, l'affirmation sartrienne de la conscience comme *néant et pour-soi*. L'homme, dans cette optique, est une subjectivité « qui existe avant de pouvoir être définie par aucun concept ».¹⁴ Son existence précède son essence et parce qu'il est fondamentalement mouvement de dépassement de soi, il peut affirmer qu'il n'est pas ce qu'il est (devenu) et qu'il est ce qu'il n'est pas (encore). Telle est, de même, la pensée de Mounier qui parle de « l'éminente dignité »¹⁵ de la personne et qui la pose comme « vocation » et ouverture au transcendant. C'est ainsi que, dans la sphère du désir, il nous faut parler de variations sur *le thème fondamental du dépassement incessant de soi-même*, et non plus, comme dans la sphère des besoins, de l'effort pour se maintenir dans l'être.

Ce désir constitutif de l'être humain, à la différence du besoin une fois de plus, est *sans objet représentable*. A la poursuite,

¹⁰ Weil, Simone, *op. cit.*, p. 13.

¹¹ Nabert, J., *Eléments pour une éthique*. Paris, Aubier, 1962.

¹² *Ibid.*, p. 110.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Nagel, 1966, p. 21.

¹⁵ Mounier, Emmanuel, *op. cit.*, première partie, ch. I.

par le besoin, d'une représentation objective comme la nourriture, le logement, le partenaire sexuel, il oppose la recherche continue d'un *non représentable*. Cette présence absente ressemble à la Beauté en soi à laquelle parvient, chez Platon, la pensée dialectique.¹⁶ Le désir, en effet, exprime le dynamisme illimité de l'être humain et maintient, en l'homme, l'horizon inaccessible de « la totalité qui se refuse à toute représentation ».¹⁷

Parce que le désir ouvre l'homme sur l'universel, il en fait un être profondément insatisfait de toutes ses réalisations et une conscience malheureuse au coeur même de toutes ses actions. Possédant ce que Hegel appelle des « fenêtres sur l'absolu », l'homme est voué à *l'inassouvissement et à l'insatisfaction*. Kierkegaard, parlant des trois sphères de l'existence — la sphère esthétique (Don Juan), la sphère éthique (L'époux fidèle), la sphère religieuse (Abraham) — affirmait déjà qu'en chacune d'elles existe une passion, un *pathos* infini qui prend les noms de la jouissance, du devoir et de la foi.¹⁸ Que l'homme soit cette passion infinie de l'infini, nous en trouvons la confirmation dans une analyse sérieuse de sa « conscience axiologique ». Telle est bien la pensée de Sartre qui en arrive, cependant, à parler de l'homme comme d'une « passion inutile » :

« La valeur est le sens et l'au-delà de tout dépassement, elle est comme l'en-soi absent qui hante l'être pour soi ».¹⁹

Cette passion, cette aspiration ou ce désir d'être dont parle Nabert ne s'enracine pas dans l'être naturel de l'homme. Ce « penchant pur » est un au-delà des pulsions naturelles et des instincts. *Il n'a pas son origine dans la nature mais dans l'esprit; il ne se fonde pas sur l'organisme, mais sur la personne*. C'est en ce sens que se dessine la distinction entre l'homme et l'animal, selon Scheler et Buytendyk.²⁰ L'homme n'est pas, comme l'animal, soumis à son environnement et à ses besoins. Il possède cette capacité fondamentale de se donner des idées universelles et de poursuivre des valeurs. Son milieu devient un monde et ses besoins sont traversés par un désir qui les transcende. C'est même le vide infini du coeur de l'homme qui lui permet de saisir

¹⁶ Platon, « Le Banquet », dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1950, t. 1, pp. 746-748.

¹⁷ Jolif, J.-Y., *Comprendre l'homme*. Paris, Cerf, 1967, p. 141.

¹⁸ Kierkegaard, Soren, *op. cit.*, pp. 85-155.

¹⁹ Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943, p. 137.

²⁰ Scheler, Max, *La situation de l'homme dans le monde*. Paris, Aubier, 1951; Buytendyk, F.J.J., *L'homme et l'animal*. Paris, Gallimard, 1965.

les êtres et les événements dans des formes vides d'espace et de temps.²¹ La sphère du désir se réfère donc à la « spiritualité » humaine. Mais l'homme n'est pas plus « un ange » qu'il n'est « une bête » et c'est dans un ensemble de médiations que devra s'opérer la réconciliation des besoins et du désir.

Les médiations du désir

Malinowski parle de toute réalité culturelle comme d'une réponse à un besoin, primaire ou dérivé, biologique ou social. Ainsi le besoin est à la source de la culture et la culture revêt un caractère organique. Il nous semblerait plus juste de mettre l'ensemble des « produits culturels » en relation à la fois avec les besoins et avec le désir d'être et de les saisir alors dans leur fonction essentielle de médiation.

Ainsi la réflexion elle-même « apparaît comme un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être ».²² Il s'agit évidemment ici de cette réflexion qui cherche à approfondir la signification des expériences existentielles. Le mouvement d'authenticité intellectuelle qui s'empare de la pensée n'a de cesse qu'il ne soit parvenu à un sens englobant et totalisant. L'ensemble des finalités naturelles et des mouvements spontanés qui les expriment, trouvent ici la condition de possibilité de leur intégration au désir essentiel de l'homme. La réflexion existentielle se manifeste alors comme un chemin et une médiation fondamentale dans l'intégration des multiples besoins à l'unité du désir d'être. Le sens englobant auquel peut parvenir la réflexion rend possible l'appropriation des pulsions naturelles par le désir et leur unification.

De même, les responsabilités et les institutions que l'homme se donne à lui-même sont des médiations entre la nature et l'aspiration essentielle qui traverse l'homme, entre les penchants naturels, exprimant les besoins, et le désir d'être. Les responsabilités (devoirs), en effet, constituent un *appui* pour le désir d'être mais elles participent de son *élan* vers l'universel et l'infini.²³ Par rapport aux pulsions, elles intègrent leurs énergies dans la mouvance du désir d'être. De même, les institutions interprètent les pulsions dans le sens de l'aspiration fondamen-

²¹ Scheler, Max, *op. cit.*, p. 62.

²² Nabert, J., *op. cit.*, p. 20.

²³ Nogué, J., *L'activité primitive du moi*. Paris, Alcan, 1936; Combès, Joseph, *Valeur et liberté*. Paris, Presses universitaires de France, 1967.

tale. Elles jouent un rôle de médiatrices entre la nature et l'esprit, entre les penchants naturels et le désir d'être. Ainsi, dans le mariage, la pulsion sexuelle est intégrée dans le désir d'être qui prend alors les noms de valeurs telles que la communion et la fidélité créatrice.

Enfin, *l'art lui-même* et la rêverie qui le porte s'inscrivent dans cette médiation. L'expérience esthétique réconcilie la nature et la liberté, elle rend l'esprit sensible et spiritualise la sensibilité.²⁴ Le monde de l'imaginaire franchit les limites, traverse les déterminations de toutes sortes et situe l'homme tout entier, sensibilité et esprit, dans l'ouverture sur l'infini et l'universel, dans l'horizon de la totalité, dans l'élan du désir d'être.

* * *

L'homme a des besoins mais il est désir. Le définir par ses besoins, c'est l'objectiver, le naturaliser. Le situer dans la seule sphère du désir, c'est le déshumaniser. Son existence réelle est tragique. Elle oscille entre les besoins et le désir, entre la nature et l'esprit. La réflexion, les responsabilités et les institutions, l'art jouent un rôle médiateur entre les besoins et ce désir. Mais toujours plane sur l'homme la menace d'une « naturalisation » de son désir infini et d'une dégradation de son être en avoir.

Jean Proulx,

Directeur du Département de Philosophie,
Collège Ahuntsic.



²⁴ Marcuse, Herbert, *Eros et civilisation*. Paris, Les Editions de Minuit, 1968, deuxième partie, ch. 9, pp. 153-172.

Le conservateur et le désir

*Il s'écoute dans des échos
Qui n'ont plus le son de sa voix
Il se cherche sur des images
Qui furent tracées sur le sable
Et les miroirs où il se voit
Sont laiteux comme l'oeil des morts*

Pierre Seghers

Il ne manque point d'intellectuels dans nos vénérables lieux de réflexion qui taxent de conservatrice et réactionnaire toute conduite qui n'est pas progressiste, mais qui, sur l'invitation d'un interlocuteur incrédule, seraient bien embêtés de déterminer leurs critères du progrès. Cependant ce n'est pas tant cette ignorance qui est coupable — qui peut s'y soustraire ? — que la naïveté de leur prétention à la critique et leur audace de la proclamer : il se trouvera d'ailleurs toujours un gardien de la « culture » et de ses « critères » pour dénoncer la sottise de ces « messies sceptiques » et dévoiler la vanité de leur nihilisme par-delà l'abîme de leurs prophéties.¹

S'il est évident que le dogmatisme déguisé des « faux sceptiques » n'a d'égal en égarement que les spéculations fugitives et aberrantes des « faux messies », il importe pourtant de souligner que les collectionneurs de vestiges axiologiques et les conservateurs de modèles archaïques n'ont pas lieu de s'en réjouir et de clamer la victoire des archétypes antiques sur les ectypes² de nos entendements modernes, car, même du plan de la transcendance où les hausse leur assentiment privilégié, leurs discours ne dominent pas tant la réalité humaine qu'il faille la mettre au musée des essences, au conservatoire des certitudes transmues en vérités ou au Paradis des vraies croyances.

Certes, nul ne peut raisonnablement nier les conséquences mortelles du déracinement sous toutes ses formes; et on doit sans doute reconnaître que la culture conjuguée au passé permet non

¹ Dufresne, Jacques, « Oppression et culture », dans *Critère*, fasc. 1, février 1970, pp. 9-17.

² Berkeley, George, *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*. Trad. Beaulavon et Parodi. Paris, Fraser, 1947, t. 1, p. 351.

seulement d'éviter la précipitation et la prévention que le philosophe³ dénonce et qui sont l'apanage de l'iconoclaste, mais de constituer le sol de références sans lequel la communication se détériore pendant que le langage se dégrade. Ce n'est pas la fidélité au passé que nous voulons ici contester, mais l'attitude conservatrice qui en est l'expression à la fois grimaçante et menaçante.

Nous ne voulons pas analyser le comportement conservateur du politicien ou du fonctionnaire. Nous nous intéressons plutôt à la temporalité que nous portons tous en nous, à tout le moins à titre de style de vie possible si ce n'est comme mode d'existence privilégié. A ce style et à la philosophie de la finitude et de la contrainte qui s'en dégage, nous voulons opposer l'existence désirante et son sens de l'infini.

Un refuge dans le passé

Essayons d'abord de saisir l'attitude conservatrice dans la simplicité de son sens immédiat : conserver, c'est maintenir, entretenir dans le même état ou, plus négativement, ne pas laisser disparaître une réalité du passé. En cela la conservation est liée à ce temps écoulé qu'on nomme le temps passé et dont le caractère essentiel est d'être déterminé. Au contraire, la région du désir, c'est l'avenir : désirer, c'est avoir envie de ce que l'on n'a pas encore, c'est souhaiter l'avènement d'un événement qui n'est pas encore advenu, c'est aspirer à l'accomplissement d'un inachevé.

Mais c'est dans un sens plus profond encore que l'on peut dire que le passé est le lieu de la conservation et l'avenir, la région du désir : et ce sens, c'est celui qui conjoint la certitude immédiate du conservateur et l'inquiétude amphibologique qu'enferme le désir.

Alors que la conservation, en m'engageant sur la voie tranquille du déterminé, me procure l'assurance du définitif et la sécurité de l'éternité, le désir, au contraire, me convie à l'énigme du possible et à l'inquiétude de l'avènement. Conserver, c'est toujours prolonger ici et maintenant un déjà-là, c'est affirmer que le maintenant est et n'est qu'un déjà, tandis que désirer, c'est aspirer maintenant à un pas-encore, c'est affirmer la réalisation de cette convoitise sous la modalité du peut-être.

³ Descartes, René, *Discours de la méthode*. Introd. et notes par E. Gilson. Paris, Vrin, 1961, p. 64.

Le désir est essentiellement ambigu et équivoque : dans sa tentative de surmonter l'indétermination de l'avenir, il reste suspendu à l'énigme de l'infinif; en cela il enveloppe un mélange de certitude et d'incertitude, d'assurance du lendemain et d'ignorance de ce qu'il sera, comme l'infini pascalien dont l'homme connaît l'existence tout en ignorant la nature.⁴ Par là on voit s'éclaircir cette première opposition de la conservation et du désir : alors que la conservation nous renvoie toujours à la finitude du définitif, le désir nous ouvre au risque de l'infini.

Une célèbre dialectique du désir

C'est ce qu'a bien vu Hegel pour qui le désir permet à l'homme de reconnaître sa propre présence au fond d'un monde dont il tente l'appropriation.⁵ Par lui l'homme conquiert sa vérité et celle de son monde : « la conscience de soi, nous dit Hegel, est désir en général »⁶ et sa vérité réside dans la suppression de l'altérité du monde et de l'indépendance de la chose.⁷ Telle est bien la vérité première du désir : par lui je me porte vers l'autre pour me l'assimiler, pour l'assumer en le niant comme indépendant de moi, pour le faire mien.

Ainsi le désir manifeste la fondamentale négativité de mon être, le manque au coeur de mon existence, le vide infiniment avide⁸ de l'infini éprouvé en creux à l'horizon de mon histoire, mais condamné (provisoirement, il est vrai, chez Hegel) à se satisfaire de la finitude d'un monde dont l'irréductible altérité suscite, par-delà son anéantissement, la renaissance d'un désir irrémédiablement inassouvi.⁹

C'est bien pourquoi l'objet désiré qualifie l'avidité intentionnelle dans et par laquelle je risque la vérité de mon être au monde : par là le désir me découvre un clavier sur lequel se

⁴ Pascal, Blaise, *Pensées*. Paris, Gallimard, 1962, pp. 222-223.

⁵ Marcuse, Herbert, *Raison et révolution*. Paris, Editions de Minuit, 1968, pp. 156-157.

⁶ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. de Jean Hyppolite. Paris, Aubier, 1939, t. 1, p. 147.

⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁸ Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, p. 167 : Le désir est « un vide avide de contenu ».

⁹ Hegel, *op. cit.*, pp. 152-153; cf. Hyppolite, Jean, *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, Rivière, 1955, p. 36; *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1946, t. 1, p. 156; Tran-Duc-Thao, « La phénoménologie de l'Esprit et son contenu réel » dans *Les Temps Modernes*, no 36, septembre 1948, p. 496.

joue mon existence qui peut ou bien se perdre dans la consommation d'objets naturels¹⁰ ou bien s'élever à sa vérité dans le « désir d'un autre désir » qui est le « désir du désir d'un autre ».¹¹

C'est là tout le jeu de la dialectique hégélienne du désir : ce doublement du soi, cette rencontre de soi dans l'autre qui est soi et pourtant étranger, cet avènement d'un pour-soi qui est également un pour-autrui. A l'opposé du désir animal qui supprime la transcendance du désir dans la consommation des choses,¹² le désir humain n'atteint sa satisfaction que dans un mouvement de réciprocité que Hegel désigne sous le nom de désir de reconnaissance mutuelle des consciences de soi. C'est dans ce mouvement qu'autrui surgit comme « un complément d'intériorité » à cette « inquiétude du soi »¹³ qui, pour en être reconnue, doit pouvoir entreprendre de risquer son existence par-delà l'immédiateté de la vie.

La dialectique de la reconnaissance, sous la forme de la dialectique du Maître et de l'Esclave, est certes le passage le plus célèbre de l'oeuvre de Hegel, et on connaît l'utilisation sinon plus heureuse du moins plus célèbre encore qu'en fit Marx. Cependant, s'il faut reconnaître avec Sartre que l'intuition géniale de Hegel a été de voir en autrui un complément de la conscience de soi,¹⁴ il est tout aussi nécessaire de reconnaître que la profondeur de son intuition s'est d'abord exprimée dans la dialectique qui fait du désir le mode d'être propre à la conscience de soi.

A cet égard nous devons être reconnaissants à Hegel d'avoir eu l'arrogance de porter au concept l'irrationalité de la vie désirante et d'avoir eu l'audace de livrer à la réflexion cette déraison souterraine, cette folie d'en bas qui n'avait frappé à la porte de la raison philosophique — sauf peut-être chez Platon et Pascal — que pour en connaître la répression.

On peut, certes, reprocher à Hegel d'avoir traversé bien vite cette médiation du désir et d'avoir opté pour la transcendance de l'idéalité et l'optimisme de la raison contre l'épaisseur charnelle et la blessure de l'existence inquiète qui assume son am-

¹⁰ Kojève, Alexandre, *op. cit.*, pp. 11-16; Niel, Henri, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, Aubier, 1945, p. 129.

¹¹ Hyppolite, Jean, *Etude sur Marx et Hegel*, pp. 181-182; cf. Niel, Henri, *op. cit.*, p. 129.

¹² Hegel, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹³ Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943, p. 291.

¹⁴ *Ibid.*

biguité. On doit pourtant lui savoir gré d'avoir vu dans le désir la médiation fondamentale de moi au monde et à autrui, une instabilité mouvante et inquiète de soi qui, par le dépassement du définitif et le refus de la satisfaction, introduit dans le monde un lien négatif qui dénonce les limites du fini et interroge l'énigme de l'avenir dans l'espoir complice d'y rencontrer l'infini.

Une fidélité travestie

En vérité, le désir proprement humain n'est pas saturable et c'est bien pourquoi les valeurs sont toujours vécues dans la conscience tragique de la distance qui les sépare de leur incarnation.¹⁵ Il n'y a que les besoins qui soient solvables, mais ce n'est que dans l'immédiateté de la vie que la saturation comble ces vides bien déterminés. Le vrai désir, au contraire, découvre l'insatisfaction dans le mouvement même de se satisfaire et suscite la hantise du désirable au sein du désiré.

C'est pourquoi également la société de consommation laisse l'homme insatisfait par-delà la saturation de ses besoins réels ou imaginaires; mais une telle insatisfaction n'est pas totalement récupérable ou n'est récupérable qu'en apparence par un système social qui tend à manipuler et à confondre nos besoins les plus proches et les plus lointains, car cette insatisfaction traduit l'insatiabilité profonde de l'homme, l'exigence de la valeur et le refus d'une existence qui ne soit que satisfaction provoquée et répétée.

C'est parce qu'il est incapable de vivre la brûlure qui transit l'homme qui en assume la vertigineuse ambiguïté, que le conservateur est conduit à renier la tension propre au désir et à engloutir sa subjectivité dans l'opaque positivité des déterminations; de même, parce qu'« il a peur d'une disponibilité qui le laisserait en danger devant l'avenir, au milieu de ses possibilités »,¹⁶ il se réfugie dans les valeurs toutes faites et dans les idées toutes prêtes, qui viennent panser « balsamiquement » les traces d'une inquiétude qu'il ne cesse de fuir. A cet égard, une phénoménologie de la conservation n'aurait pas de peine à montrer que, d'un certain point de vue, le conservateur entretient toujours quelque chose qui est en quelque manière extérieur par rapport à lui-même et qu'il tente de maintenir dans cette altérité même.

¹⁵ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 137.

¹⁶ Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1963, p. 64.

Contrairement à l'homme fidèle qui cherche à réactiver la vie aléatoire du sens anémié par les vicissitudes de l'histoire, le conservateur se contente de la fixer et de persister dans cette fixation même. C'est pourquoi le désert où il est prétendument allé avant de passer à l'action,¹⁷ c'est en réalité le désert de l'univers, « l'étrangéité » d'un monde avec lequel il n'a créé aucun lien parce qu'il a d'abord atrophié en lui les forces vitales d'appropriation qui lui auraient permis de reconnaître dans l'avenir autre chose que la répétition d'un passé inerte. Le monde du conservateur est un monde sclérosé et figé : c'est, au sens propre, un univers de morts, d'effigies, d'idoles.

Une puissance de refoulement

Mais il importe de comprendre que ce n'est là qu'une vue immédiate et incomplète. A la vérité, la conservation enveloppe habituellement l'affirmation d'un moi dans la possession d'un objet : conserver signifie presque toujours, en quelque façon, conserver pour soi — comme on conserve un secret — une chose dont la vérité est ainsi réduite à cette dissimulation même. Et nous sommes ainsi amenés à reconnaître dans la conservation une finalité circulaire au nom de laquelle le conservateur est conduit à conserver pour posséder et à posséder pour conserver. C'est le cercle de l'absolu sans avenir, de l'absolu au passé, prisonnier des choses, captif des déterminations de toutes sortes, voué à la répétition ou à l'accumulation.

Aussi n'est-il pas suffisant de dire que la conservation consacre la fuite hagarde d'une existence qui a peur de l'avenir, encore faut-il apercevoir que, plus profondément encore, elle est l'expression d'une transcendance du soi qui se nomme pouvoir : conserver, avons-nous dit, c'est à la fois maintenir et ne pas laisser disparaître; en réalité, cette action traduit une impuissance de refoulement à la fois dans le sens d'un refus de la nouveauté et d'une résistance aux forces de dissolution et d'évanescence. Le conservateur est, au sens fort, un réactionnaire.

C'est pourquoi l'extériorité du monde, que le désir supprime et qui nous était apparue maintenue par la positivité de l'existence conservatrice, est d'autant plus ténue que la conservation est accentuée. Il y a ici une analogie avec la dialectique de l'extériorité et de l'intériorité que Gabriel Marcel a mise en évidence dans sa phénoménologie de l'avoir : plus le moi, disait-il, est

¹⁷ Dufresne, Jacques, *art. cit.*, p. 14.

attaché aux choses, plus celles-ci exercent sur lui « une puissance que cet attachement même leur confère », en sorte que « l'avoir en tant que tel semble tendre à s'annuler dans la chose à l'origine possédée, mais qui maintenant absorbe celui-là même qui d'abord croyait disposer d'elle ». ¹⁸ De même, le moi conservateur et le non-moi conservé ne se laissent guère distinguer dans la conservation, en sorte qu'on ne sait plus très bien lequel conserve l'autre : conserver, c'est presque inévitablement être conservé, ¹⁹ comme dans le cas d'un vieillard dont on dit qu'il se conserve bien et dont on ne sait trop guère si c'est lui qui conserve la vie ou la vie qui le conserve.

Une volonté dégradée

Aussi le conservateur n'échappe-t-il pas au tourbillon de craintes et d'anxiété ²⁰ auquel il croyait échapper en fuyant l'incertitude du désir, mais auquel il est presque inévitablement soumis à partir du moment où il est fasciné par ses idées, ses principes, ses valeurs comme on peut l'être par son avoir : ce que l'expérience révèle, c'est que plus le moi est tributaire des possessions dont il fait sans relâche le compte, plus il devient la proie d'une rongearite angoisse ²¹ qui n'est peut-être rien d'autre que l'inquiétude de se sentir livré au temps. Il y a, en effet, dans la conservation comme dans l'avoir, une « double permanence », celle du possesseur et celle du possédé, « mais cette permanence est par essence menacée » ²² et c'est bien vainement, nous dit Gabriel Marcel, que le moi cherche à s'incorporer un objet « susceptible d'être dilapidé, épuisé ou même volatisé ». ²³

Telle est bien la tragédie impliquée dans le conservatisme : elle consiste dans l'effort exaspéré de ne faire qu'un avec une réalité qui n'est plus et qui ne peut être identique à celle qui est. Cet effort d'intégration du passé au présent coïncide avec une volonté dégradée qui, comme dans l'avoir, n'est rien d'autre que la crispation ²⁴ ou la dévitalisation ²⁵ de celui dont la vie dominée

¹⁸ Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*. Paris, Aubier, 1935, pp. 239-240.

¹⁹ *Ibid.*, p. 99 : « Posséder, c'est presque inévitablement être possédé ».

²⁰ Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, p. 235.

²¹ Marcel, Gabriel, *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1944, p. 82.

²² Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, p. 236.

²³ Marcel, Gabriel, *Du refus à l'invocation*. Paris, Gallimard, 1940, p. 76.

²⁴ Marcel, Gabriel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris, Vrin, 1949, pp. 86-87.

²⁵ Marcel, Gabriel, *Les hommes contre l'humain*. Paris, La Colombe, 1951, p. 48.

par le recroquevillement est vouée, comme l'a montré Gabriel Marcel, au dégoût de la satisfaction,²⁶ à la putrescence du désespoir²⁷ ou à l'angoisse de la temporalité.²⁸

Un fanatisme à démasquer

Mais cette tragédie est menaçante et dangereuse et, comme l'a bien vu Marcel après Hegel, l'homme qui s'affirme comme l'inessentiel en face d'un objet posé comme l'essentiel, en devient vite le jouet et la proie : c'est l'esclavage de celui qui est obsédé par une idée fixe,²⁹ c'est le fanatisme de celui qui subit « l'ascendant tyrannique »³⁰ d'un passé pétrifié, c'est l'aliénation d'une existence fermée, diminuée, crispée, face à un monde dont l'inertie revêt le caractère de valeur inconditionnée.

Et par là nous retrouvons de nouveau l'intuition géniale de Hegel : plus le conservateur cherche à masquer sa subjectivité sous les modèles objectifs du passé, plus il devient la victime fanatisée d'un monde absolutisé et plus son désir refoulé se démasque symptomatiquement sous les traits de l'inquisiteur.

Aux impératifs d'une culture qui identifierait le passé à la raison et condamnerait le désir à errer dans l'imaginaire et l'onirique, il serait urgent d'opposer une purification culturelle qui serait méfiance des certitudes profondes, mais menaçantes, et exaltation d'une existence menacée et précaire à la surface du temps, car profonde est l'exclamation :

Attention aux profondeurs !
Restez superficiels, c'est-à-dire à la surface,
près de ce qui éclaire et de ce qui est éclairé...
Soyez superficiels,

sans toutefois oublier que tout aussi profond est l'avertissement :

Homme, prends, garde...
le monde est profond
plus profond que n'a pensé le jour !³¹

François Charbonneau,
Professeur de Philosophie,
Collège Ahuntsic.

²⁶ Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, p. 317.

²⁷ Marcel, Gabriel, *Du refus à l'invocation*, p. 77.

²⁸ Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, pp. 105-106.

²⁹ Marcel, Gabriel, *Le mystère de l'être*. Paris, Aubier, 1951, pp. 115-116 : ch. II : « Foi et réalité » ; *Homo Viator*, p. 180.

³⁰ Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, p. 242.

³¹ Lefebvre, Henri, *Le langage et la société*. Paris, Gallimard, 1966, pp. 375-376.

Du côté des besoins

La courbe qui nous conduit aux besoins paraîtra pernicieuse. Nous croyons qu'elle l'est, en effet. Cela tient au fait que l'auteur, à l'esprit plus littéraire que philosophique, n'a pu ou n'a voulu, (le lecteur jugera ici du prédominant), atteindre à quelque définition éthérée du besoin juste. Il ne doute pas que pareille définition soit possible. Le malheur, auquel décidément l'on s'agrippe toujours, est qu'elle se trouverait dégradée dès son entrée en matière, évidence en ce texte. De là à contester le besoin en soi, il y a marge que l'auteur précisément respecte peu. D'où la « perniciosité », que l'on excusera : tout au moins le souhaitons-nous.

L'atteinte aux besoins

L'un regarde le *Saint*, l'autre les *Incorruptibles* et *Hawaï 50*. Un autre encore préfère les films de James Bond. Les cotes d'écoute de ces émissions en témoignent : l'attrait exercé sur notre société par Simon Templar, Eliot Ness et leurs similaires est considérable. Face à ce phénomène, plusieurs questions surgissent. L'une surtout nous retiendra : peut-on conclure de l'importance acquise par Bond et compagnie que ces personnages répondent à un besoin de l'homme moderne ?

Bond gagne toujours. Aucun ennemi, si gros, si terrifiant qu'il soit, ne lui résiste. Essentiellement, notre homme est un Vainqueur. Voilà un point. Pourquoi ne pas affirmer alors que tout homme est, au tréfonds de soi, volonté de puissance ? Rien ne l'empêche : parfait. Le tour est joué : effectivement la popularité de Bond s'explique grâce à la notion de besoin. Gagnant, Bond satisfait le besoin de puissance inhérent à l'humaine nature. Et la nature le lui rend bien, qui le regarde et l'écoute.

D'autre part, Bond ignore la mort. Comme Tarzan, Dieu, le Fantôme ou Eliot Ness, il est éternel. Or, chacun le sait, en l'homme roupille l'insatiable désir de transcender la borne fatale. Oui, et c'est cela même qui le caractérise entre les autres créatures terrestres, l'homme aspire à l'éternité. Lors, comment donc ne pas voir que la popularité de Bond tient à ceci qu'il concrétise la définitive victoire de Vie sur Mort, fondamental besoin du moindre spectateur.

Une question vient qui est de savoir si le désir d'éternité n'est pas un simple dérivé de la volonté de puissance. Le chercheur de besoins l'oublie; et continue.

Bond lutte en émérite justicier. Cet homme, au mépris de ses intérêts personnels, découvre et répare les innombrables injustices commises par Goldfinger qu'il anéantit aussitôt. Bond est le Bien qui du monde extirpe le Mal. Cela vu, on peut émettre l'opinion que la popularité de Bond échappe au mystère. Aisément, elle s'explique du fait que Bond incarne la réponse au besoin de Justice qui résonne en tout humain.

C'est séduisant. Mais ce n'est pas encore tout. Un autre, lui, étudie la structure de l'émission les *Incorruptibles*. Au terme d'un patient labeur, il conclut qu'elle est plutôt simpliste. Ce qui l'autorise à dire que la faveur dont jouit l'émission auprès du public résulte de ce fait que le public est essentiellement paresseux.

Vivement un autre monsieur répliquera. Selon lui, les périlleuses aventures en lesquelles Ness convie le spectateur sont bien peu sécurisantes. Or, l'homme est l'être du risque. D'où il ressort qu'elle n'étonne point cette irrésistible attraction exercée par le policier fédéral. En effet, celui-ci agit conformément aux plus secrètes aspirations du coeur humain.

Voilà tout de même une autre hypothèse d'émise. Et il en est bien d'autres pensables. Mais l'auteur arrêtera ici sa fructueuse compilation. Il croit avoir démontré qu'il était effectivement possible de comprendre le phénomène Bond par la notion de besoin. Il s'efforcera maintenant de tirer quelques réflexions de ces exemples édifiants.

Des besoins à l'éclatement

Etrangement, il existe un besoin correspondant à chaque point de vue pris sur le phénomène envisagé. Bond vainc; l'homme aspire à le faire. Bond défend le Bien; l'homme le souhaite de la totalité de ce qu'il constitue. Et le reste. Toujours une constatation, en quelque lieu du fin fond de l'homme, trouve son répandant: un beau besoin à sa mesure, et qui, par surcroît, résout des interrogations. Décidément, c'est trop facile. Cette génération pratiquement spontanée du besoin laisse peser un sérieux doute sur la valeur de l'explication qu'il prétend apporter.

Et un malheur viendra peut-être, si l'on ne se méfie point. Il est vrai que la notion de nature est vaste et souple. Malléable, elle se laisse modeler; passive pâte entre les doigts futés du

sculpteur des interprétations faciles. Élastique, elle s'étire proportionnellement au nombre de besoins, d'hypothèses émissibles pour comprendre un phénomène donné. Elle s'étire même énormément, allant jusqu'à englober des besoins antagonistes. Aspiration au bien, l'homme. Producteur irréfrenable de l'injustice, l'homme. Aspiration à la paix simultanément que guerrier le plus redoutable, le plus perfectionné, le plus avide de cette planète, l'homme. Besoin de fauteuils rembourrés ainsi que de combats de boxe, de fusées interplanétaires, l'homme. Toujours identique à lui-même, de lui-même toujours distinct : l'homme. Et l'on s'amuse, accumulant sans fin négations par-dessus affirmations, sans jamais se demander si c'est toujours d'un même exemplaire qu'on parle, ou d'une multitude de cas particuliers que l'on se permet de ramener sous le terme générique d'homme. Mais quoi qu'il en soit, l'élasticité aussi a ses limites. (Et, semblable au pneu qui, au soleil, l'été, se gonfle sous l'effet de la grandissante pression du gaz interne, dont les molécules se dilatent lentement, mais assurément, la notion de nature éclatera bientôt; car, sa paroi, pour résistante qu'elle paraisse, ne contraindra point indéfiniment l'excessif bouillonnement des exigences antinomiques qui s'entrechoquent en ses intérieurs.) Il y aura éclatement, et si ce n'est de la notion de nature elle-même, ce sera de la patience de l'utilisateur de ces notions. Car, pourrait-on dire facétieusement, l'homme est besoin de rigueur.

Est-ce dire que le besoin n'existe pas en quelque coin du vrai fond de l'homme ? Non. Et cette question d'existence n'est pas notre problème. Il nous suffit d'indiquer l'abus : cette prolifération délirante des outils nommés besoins; et sa conséquence : la perte d'efficacité de cette notion sur le plan de la connaissance. Car s'autoriser à tout dire, c'est se condamner à ne plus rien dire.

Des besoins à la force

Dirai-je à l'individu qui écoute James Bond que ce qui le séduit en cette émission c'est qu'il y trouve une satisfaction du désir de Justice auquel tout son être tend ? Il rira. Il expliquera ensuite que simplement Bond lui plaît par la façon dont il applique à la ronde de solides uppercuts gauches sur tous les nez crochus qui s'offrent. Il ajoutera encore que la seule vue de la fantastiquement longue auto rouge de Bond provoque en son dos le passage exquis des frissons de la volupté. Maintiendrai-je, devant pareille argumentation, mon hypothèse initiale ? Je le puis. Cependant, si je le fais, j'affirme du coup que l'autre

est incapable de gérer seul ses propres affaires. Je m'insinue en lui, de manière à lui mieux prouver que je connais seul ses motivations véritables. Le besoin apparaît ici comme le truc extrêmement utile grâce auquel un individu se donne raison, en refusant à l'autre le droit de se parler dans le langage qui lui convient.

N'est-ce point là que commence le facisme intellectuel, dans cette autorisation qu'un individu se donne de dicter aux autres les raisons censément véritables de leurs actes, et ainsi de les inviter à modifier le sens de leur action ? Il ne nous semble pas en tout cas que les intellectuels américains chargés par le gouvernement de justifier la présence des G.I. à longueur de planète agissent différemment. La liberté, le droit à la liberté, est un besoin de tout homme. Tel peuple ne croit pas en cet axiome ! Enseignons-lui donc qu'il se trompe sur son propre compte !

La notion de besoin devient donc une arme offensive. Et l'on peut se demander de quoi cela dépend. Nous voudrions suggérer une explication à ce phénomène. Revenant vers nos exemples initiaux, remarquons qu'il existait une multiplicité de raisons susceptibles de rendre compte théoriquement de la popularité des émissions mentionnées. Or, à l'instant où je prône l'idée qu'un homme s'assoit devant Bond ou Templar dans l'espoir, inconnu de lui-même, de voir satisfait le besoin de Justice qui dort en lui, je choisis une seule des interprétations possibles. Cela n'a rien que de très banal. Cependant, le problème naît quand refusant de reconnaître que j'ai arbitrairement tranché dans la multiplicité pour y introduire l'unité, je donne mon choix personnel d'un besoin quelconque pour seule explication valable. Car alors je triche très certainement. Et cette supercherie entraîne en quelque sorte la mort de l'autre à qui je refuse jusqu'au droit de parler, le confrontant à la nécessité de se définir selon mes catégories, dans mon langage. On pourrait ici signaler, à la suite de Roland Barthes, que c'est précisément là le crime de toute Justice. Elle cherche, et faute de découvrir, invente, à tout acte une cause à l'image des délits qu'elle prévoit. Ainsi Meursault ne pouvait-il avoir tué à cause du seul soleil. Il fallait lui découvrir une raison quelconque. Et pour ce faire, il suffisait au juge d'organiser les antécédents de l'inculpé de manière telle qu'il puisse faire surgir une cause véritable, entendons jugeable, du meurtre : un besoin, justification *a posteriori* de tout acte, moyen par lequel l'incompréhén-

sible se trouve récupéré pour la sauvegarde de l'ordre. Le malheur pourtant, c'est que le soleil était ici effectivement coupable. En effet, si le besoin, la raison trouvée au geste de Meursault, permettait d'éliminer un individu nuisible pour la société (parce qu'incompréhensible), il n'apportait aucune explication. Il l'empêchait même, définitivement.

En 1947, André Breton disait, dans ses *Prolégomènes à un troisième manifeste* : « la mort de Freud suffit à rendre incertain l'avenir des idées psychanalytiques et, une fois de plus, d'un instrument de libération menace de faire un instrument d'oppression ».¹ C'était très bien voir, nous semble-t-il, que tout langage qui permet de s'approprier autrui, sans même qu'autrui puisse trouver à redire, devient, tôt ou tard, mais fatalement, arme entre les mains du pouvoir, de l'Ordre. C'était déceler les implications « vitales » de tout système qui autorise un individu à décider de ce qu'est le besoin « réel », le fond « vrai » d'un autre individu.

Ici encore, précisons. Cet aboutissement possible d'un usage particulier de la notion de besoin ne constitue pas une affirmation de la non-existence du besoin en l'homme. Simplement, la prise de conscience de la présence d'un lien qui va de la notion de besoin à l'utilisation de la force peut nous inviter à réfléchir sur la portée effective de termes que l'on utilise parfois innocemment; et aussi à nous demander si les enseignements, les éclaircissements fournis par le langage des besoins valent suffisamment pour qu'on puisse continuer de l'utiliser, malgré ses effets parfois nocifs.

Quoi qu'il en soit, contestable à un premier niveau parce que trop malléable, la notion de besoin l'est à un second niveau parce qu'elle est intrusion dans la personne d'autrui, vol de langage. Et, « voler son langage à un homme au nom même du langage, tous les meurtres légaux commencent par là ».²

Au-delà des besoins

Il est possible de faire, à partir de nos exemples initiaux, une autre constatation. Le besoin n'est point initialement perçu. Il apparaît toujours pour venir confirmer le bien-fondé d'un raisonnement déjà commencé. Il permet à ce raisonnement de se

¹ Breton, André, « Prolégomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non » dans *Manifeste du Surréalisme*. Paris, J.-J. Pauvert, 1962, p. 332.

² Barthes, Roland, *Mythologies*. Paris, Seuil, 1957, p. 52.

clure, apparemment concluant. En effet, Bond est Justicier, l'homme besoin de Justice, donc Bond est populaire. On pourrait discuter de l'aspect assez sérieusement tautologique d'une telle démarche. Passons pourtant. Considérons seulement que c'est rationnellement que l'on atteint au besoin, et non par voie de perception directe. Cela autorise à se demander si le besoin n'est pas seulement une pure invention de l'esprit soucieux de ne pas arriver à rien dans ses investigations.

Souignons-le à la suite du Nietzsche de *Ainsi parlait Zarathoustra*, ce n'est pas parce qu'on y aboutit toujours, en quelque sorte fatalement, dès qu'on réfléchit sur l'humain, que le besoin acquerrait par là un caractère d'existant effectif. De même, ce n'est pas parce qu'on ne saurait s'en passer que cette notion de besoin est nécessairement valable. Écoutons Nietzsche : « Ce à quoi nous croyons le plus fermement, tout *a priori*, n'est pas d'autant plus certain que nous y croyons si fortement ».³

En effet, rien n'interdit de penser que nous parlons inmanquablement de l'homme en termes de besoins par simple habitude; que le besoin naît de ce que l'homme raisonne d'une manière arrêtée : il remonte inlassablement d'un phénomène vers ses causes. Or, il n'est pas impossible de croire qu'il pourrait en être autrement. Qu'un jour viendra où le penseur situera son langage au-delà des besoins et des natures.

Que ce jour soit près ou loin, cela est de peu d'importance. Il importe seulement ici de souligner la possibilité d'une telle venue. Car, il n'y a aucune nécessité « naturelle » qui obligerait à continuellement parler l'homme en termes de besoins. Il s'agit là d'un choix. Et dès lors, au lieu de recommencer inlassablement le même boniment à chaque fois qu'il s'agit de dire quelque chose sur l'homme, peut-être pourrions-nous explorer les voies ouvertes par d'autres choix, constituer des langages nouveaux. Et qui sait, découvrir un homme différent de celui que l'on donne aujourd'hui pour le bon ! Et, quand cela n'arriverait pas, qu'importe ! L'homme aurait au moins satisfait un autre de ses besoins : celui du risque.

Pierre Bélisle,
Professeur de Littérature,
Collège Ahuntsic.



³ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Gallimard, 1963, p. 384.

Les besoins et le mensonge à soi-même

suivi de quelques réflexions

Le besoin marque en nous le lieu où s'affrontent la nature et l'opinion. Tantôt il nous traduit, tantôt il nous trahit; et il nous trahit plus souvent qu'il ne nous traduit. Monsieur X croira qu'il est un raté s'il ne peut pas se procurer un skidoo semblable à celui de son voisin. Il acceptera pour se le procurer de continuer à vivre dans un appartement rempli d'objets sans âme. Telle jeune fille, qui est allée souvent au cinéma, s'imagine qu'elle a besoin d'un amour de tel ou tel genre, mais, quand on est témoin de ses confidences, on constate que ses sentiments sont beaucoup plus joués que vécus. Telle ménagère fera une dépression si elle n'obtient pas le gadget qu'elle convoite. Elle est persuadée qu'elle deviendra elle-même grâce à ce gadget. Elle se comporte comme si le besoin qu'il détermine en elle était l'expression de son être profond . . .

Mais comment distinguer le besoin qui nous traduit de celui qui nous trahit? « Il n'est question, dirait Pascal, que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne ». Cette remarque relative à l'esprit de finesse convient à merveille à notre sujet, et ce qui est dit plus loin à propos des principes correspondant à l'esprit de finesse, on peut très bien le dire des besoins: « On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ». Qu'il s'agisse en effet d'apercevoir en soi-même des besoins d'ordre spirituel ou des besoins d'ordre physique, la raison discursive est de peu d'utilité. A ce niveau de notre rapport avec nous-mêmes l'intuition est souveraine. Recourir à la réflexion c'est se condamner au mensonge. L'étonnement, la distance par rapport à soi-même, qui marquent le commencement de la réflexion, indiquent en même temps la fin de cette forme particulière de fidélité envers soi-même qui consiste à coïncider avec ses besoins. On n'entre pas en dialogue avec soi-même pour savoir si on a des appétits puissants ou faibles. On ne pèse pas le pour et le contre pour savoir si on a besoin de silence plutôt que de bruit.

Mais là où la vérité n'exige aucun effort de réflexion, le mensonge passe facilement inaperçu. Cela explique une partie de notre malheur : nous mourons ou nous nous dégradons si nous ne connaissons pas nos propres besoins avec certitude, mais il nous est impossible de démontrer, ne fût-ce qu'à nous-mêmes, que nous avons atteint la certitude. Nous ne pouvons recourir à aucun critère objectif. La vérité ici se mesure à la qualité de la faculté qui la cherche : je suis dans le vrai si j'ai la vue bonne, dans l'erreur si je l'ai mauvaise.

Puisqu'il en est ainsi, la seule façon de savoir comment nous pouvons connaître nos besoins est de nous interroger sur les conditions dans lesquelles la faculté d'intuition peut s'épanouir. A ce niveau la réflexion est non seulement utile mais nécessaire. Nous pouvons affirmer que la faculté d'intuition a besoin de la qualité comme la plante a besoin de soleil, de la qualité, et plus précisément de la beauté. (Pour pouvoir affirmer une telle chose nous devons supposer, bien entendu, que la faculté d'intuition a conservé chez la majorité des hommes ce minimum d'existence et de santé grâce auquel il est possible d'affirmer, sans être taxé de dogmatisme, que les hommes normaux, quelles que soient les cultures où ils voient le jour, sont plus beaux que les monstres et qu'un coucher de soleil sur la mer, quel que soit le lieu ou l'époque d'où on le contemple, mérite plus d'attention que le clignotement des feux de circulation à un carrefour quelconque.)

Pour vivre dans la beauté toutefois il n'est pas nécessaire de vivre pour elle et par elle. Il serait insensé de prétendre que l'authenticité est réservée aux esthètes et aux romantiques. En précisant que la réflexion n'a aucun rôle à jouer dans la perception des besoins nous prenions déjà nos distances à l'égard de tous ceux qui ont tendance à identifier la participation à la nature ou à l'art à des extases qui ont toujours le défaut d'être trop conscientes d'elles-mêmes. Quand nous parlons du contact avec la beauté comme d'une condition de l'authenticité nous ne songeons pas tant à des moments privilégiés, vécus dans des musées ou dans des sites classés, qu'à un commerce familier avec des réalités s'imposant par leur forme et leur signification plutôt que par leur fonction. Nous voudrions être poètes pour pouvoir évoquer cette espèce de conspiration des formes coutumières qui, par leur beauté discrète et silencieuse, nous tirent hors de nous-mêmes et nous révèlent en même temps les régions méconnues de notre être.

« Mon enfant, ma soeur,
Songe à la douceur
D'aller là-bas vivre ensemble !
Aimer à loisir
Aimer et mourir
Au pays qui te ressemble !

. . .

Tout y parlerait
A l'âme en secret
Sa douce langue natale.»

Nous ne sommes pas pour nous-mêmes objets de conscience, mais source d'inspiration. L'artiste n'a pas une image précise de la chose qu'il va représenter; il la connaît toutefois suffisamment pour corriger ce qui s'en éloigne dans les esquisses qu'il trace. Nous sommes, par rapport à nous-mêmes dans une situation analogue. Nous ne nous connaissons pas et cependant nous nous connaissons assez pour savoir qu'en posant tel ou tel geste nous ne sommes pas nous-mêmes. Notre être profond ressemble à un absent que nous ne pouvons pas nous représenter, mais dont, néanmoins, nous conservons un souvenir assez vivant pour pouvoir regretter de lui être infidèle.

Encore faut-il que nous ayons l'oeil exercé. Pour pouvoir l'exercer, il faut, comme nous le disions il y a un instant, que nous soyons immergés dans la qualité. La qualité peut prendre la forme d'un bon repas, d'une danse, d'un chant, aussi bien que celle d'un paysage ou d'un ameublement. L'idéal est qu'elle soit assez diversifiée dans ses manifestations pour nous atteindre à tous les moments de notre vie.

Pour entrer dans l'univers de la qualité il faut que je disparaisse. Une fois que j'y suis entré ce n'est plus moi qui tiens la balance : les choses se pèsent d'elles-mêmes en moi. Ce sont les grands vins qui goûtent en moi les petits, les beaux vers qui jugent les mauvais. Il suffit que je sois disponible et vigilant. Disponible, pour que les formes les plus pures et les qualités les plus fines puissent m'atteindre; vigilant, pour éviter que ma volonté de me prouver quelque chose à moi-même ne vienne troubler l'effet de la réalité en moi. Aussi paradoxal que cela puisse sembler, c'est cette volonté de se prouver quelque chose, cette intrusion du moi dans ses propres expériences, qui amène la fausseté. Le mensonge à soi-même sous toutes ses formes, qui vont du mimétisme le plus radical à la surenchère affective

la plus bénigne, est toujours une réaction du moi contre son propre vide. La vigilance dont nous parlions plus haut consiste précisément à préférer ce vide à toute satisfaction qui ne comporte pas le caractère de nécessité enfermée dans la réalité.

C'est en veillant sur son vide intérieur que l'on se dispose à une plénitude authentique. Si on veille bien, la plénitude vient infailliblement. Tous les hommes ont l'occasion de mettre cette règle à l'épreuve parce qu'elle s'applique à nos rapports avec la qualité sous tous ses aspects. On pourrait même aller jusqu'à dire que le gourmand qui s'aviserait de tirer de son expérience culinaire une règle générale de conduite deviendrait l'égal du sage. A force de pratiquer la vigilance, il acquerrait un coup d'oeil de plus en plus sûr, et connaîtrait des joies de plus en plus authentiques. Dans le même mouvement, il se familiariserait avec lui-même. Les facultés qu'il aurait développées au contact de la qualité, en se retournant vers l'intérieur, lui donneraient de ses désirs et de ses besoins une vision de plus en plus nette et de mieux en mieux assurée. Ayant appris dans ses rapports avec le monde à distinguer le réel du factice et de l'imaginaire, il lui serait plus facile de faire en lui-même le partage entre ce qui vient de l'opinion et ce qui coule de source, plus facile donc de résister aux suggestions de la publicité ou de la propagande.

Nul n'a mieux évoqué cet idéal que le « père des poètes », Homère. De tous les modèles qui nous sont proposés, Ulysse est peut-être celui qui incarne le plus parfaitement cette authenticité secrètement désirée par tant de nos contemporains. On peut vraiment dire de lui qu'il est immergé dans la qualité. Il fait un avec la mer. Il l'aime même quand elle fait son malheur. Il épouse ses rythmes quand il raconte les aventures qu'elle lui a fait courir. Il ne dédaigne pas la bonne chère. Il est sensible au charme de Calypso, à la grâce de Nausicaa, à la fidélité de Pénélope. Il est attaché au moindre détail de sa vie présente et passée. Sous son regard émerveillé les choses se transforment en signes et les signes en souvenirs. Il porte l'univers en lui, et en retour l'univers le révèle à lui-même. Il est l'homme que l'on reconnaît de loin, parce qu'il se regarde lui-même de très loin, du seul point de vue d'où l'on puisse apercevoir en même temps l'ensemble et le détail de soi-même.

Cette participation est évidemment tempérée chez Ulysse par un sens pratique qui ne se dément jamais. L'amant de Calypso est aussi un constructeur de radeaux. Le fin conteur est aussi un habile stratège. L'homme abandonné, qui sait se fondre dans

ce qu'il voit, est aussi l'homme aux mille ruses, qui ne laisse rien au hasard et calcule sans cesse. De là l'impérissable sentiment d'équilibre que l'on éprouve en lisant l'*Odyssée*. Le miracle dont tout homme désire secrètement être la scène s'accomplit à chaque instant sous nos yeux : l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, les facultés d'analyse et les facultés d'intuition se complètent et se compénètrent sans qu'on puisse dire ni pourquoi ni comment.

Un tel équilibre à l'intérieur de l'homme suppose toutefois une harmonie profonde entre l'homme et la nature. Ulysse aurait renié Ulysse, si, au lieu de considérer le monde comme un modèle digne d'être contemplé parce que mieux ordonné que l'homme, il l'avait considéré comme un moyen, comme un intermédiaire entre ses désirs et leur satisfaction, comme un objet à transformer et à manipuler. Il serait devenu un moderne. Ses facultés d'analyse se seraient développées démesurément par rapport à ses facultés d'intuition. Il aurait conquis la nature, il aurait transformé le rêve en avenir et l'avenir en rêve, mais il aurait perdu le sens du présent et l'intérêt pour la qualité.

Ce portrait banal de l'*homo faber* est, en un sens, trop flatteur. L'atrophie des facultés d'intuition n'est pas toujours compensée par le développement des facultés d'analyse. Il semble bien plutôt que ces deux facultés ne peuvent se maintenir qu'en se faisant équilibre. « Insensibilité, mère des déraisons ! » disait C. Maurras, poète. On observe de fait que, parmi les hommes qui sont enfermés dans un univers fonctionnel, l'astrologie et la magie en général font des progrès plus rapides que l'esprit scientifique. Ulysse est beaucoup plus cartésien que la plupart des descendants de Descartes.

Il n'en demeure pas moins que l'élimination du qualitatif au profit du fonctionnel demeure la caractéristique principale de notre civilisation. Le héros contemporain, reproduit à des millions d'exemplaires, c'est l'homme qui songe plus à son avenir qu'à lui-même, qui n'a la conscience en paix que lorsqu'il travaille, et qui travaille encore même quand il est seul avec lui-même. Ne pouvant plus rester en attente devant la présence des choses et des êtres, il ne peut plus demeurer à l'écoute de ses voix intérieures; il les modifie avant de les entendre...

Notre rapport avec nous-mêmes est à l'image de notre rapport avec le monde. Nous ne pouvons pas considérer le monde comme une chose à transformer sans être amenés à nous considérer nous-mêmes d'une façon identique. Mais ce faisant, nous nous condamnons à être de plus en plus étrangers à nous-mêmes. Le

« Petit Prince » dirait : L'homme qui ne voit dans la rose que la promesse d'une satisfaction future, comment pourrait-il voir en lui-même autre chose que l'instrument de cette satisfaction ?

Il faut revenir à ces lieux communs pour donner un sens précis, non équivoque, à la critique que l'on peut faire de la société de consommation. On découvre grâce à eux que la cause du mal que l'on dénonce réside dans un projet fondamental auquel tous les hommes d'aujourd'hui adhèrent et que, par suite, il est dérisoire de s'attaquer à un système plutôt qu'à un autre. Et de fait, on a, d'un côté, recours à la propagande, de l'autre, à la publicité; mais l'objectif est le même : accroître la production. Quant aux inconvénients, ils sont équivalents : dans un cas c'est d'abord la pensée qui est dépersonnalisée, dans l'autre c'est la sensibilité. Et comme l'esprit d'analyse est partout en expansion, on peut dire que l'homme s'éloigne uniformément de lui-même. La fraternité universelle existe au moins à ce niveau !

On peut très bien croire que la dépersonnalisation dont on se plaint de plus en plus n'est qu'un accident dans le long processus de transformation de l'homme et du monde. Il faut bien voir toutefois que ceux qui sont de cet avis frôlent la malhonnêteté intellectuelle quand ils critiquent avec trop de verve les autres éléments du processus en question. La publicité et la propagande font partie de ces autres éléments. Où les millions d'ouvriers et de techniciens trouveraient-ils l'énergie nécessaire pour faire fonctionner la Machine, s'il n'y avait pas le fouet de la publicité, celui de la propagande, et, par-delà ces fouets, le morceau de sucre collectif et le morceau de sucre individuel ? La seule autre source d'énergie c'est la religion, qui existe de moins en moins.

Est-il nécessaire de préciser que la Machine n'a pas besoin de notre avis pour continuer de fonctionner. « Agunt volentem fata, nolentem trahunt »,¹ ces mots que les stoïciens appliquaient à la nécessité naturelle s'appliquent également à la nécessité technique. S'il y a eu choix initial, ce choix était irréversible. Il nous faut maintenant l'assumer. Croire que le cours actuel

¹ « Le destin conduit celui qui acquiesce et entraîne celui qui refuse ». Ce vers de Sénèque est un résumé de ce fragment de Cléanthe :

« Conduisez-moi, Zeus, et toi aussi, Destin,

A l'endroit que vous m'avez assigné.

Je vous suivrai sans retard. Car si je refusais,

Je serais un méchant et je n'en devrais pas moins vous suivre. »

des choses peut être arrêté équivaudrait à croire qu'un homme qui arrive à une oasis, après plusieurs jours de désert, peut s'arrêter de boire après la première gorgée. Quand il s'agit des besoins et des désirs, on est toujours à la première gorgée . . . On peut être assuré que l'intelligence technique de l'homme s'éteindra avant sa soif d'objets fabriqués.

Libre à chacun de croire que cette nécessité est ou n'est pas un bien. Libre à chacun aussi, après avoir assumé la part de cette nécessité qui lui revient, de vivre selon l'idée qu'il se fait de l'homme. Mais à ce propos, il convient de dénoncer certaines illusions. Dans les sociétés évoluées, une nouvelle morale est apparue, dont la finalité est de redonner à l'homme son authenticité perdue en le réconciliant avec les éléments les plus primitifs de sa nature. Cette nouvelle morale a pour père Sigmund Freud, pour ancêtres les romantiques. L'impératif qui la caractérise le mieux s'énonce comme suit : « Il faut se défouler ! »

Une analyse sommaire de cet impératif et des comportements qui en découlent nous permet de voir que c'est le naturel lui-même qui est l'idéal de l'homme nouveau. On aspirait naguère à maîtriser ses instincts, on aspire aujourd'hui à leur donner libre cours. On disait « il faut » dans l'intention d'introduire l'ordre et la mesure dans la nature. On dit maintenant « il faut » pour redonner vie et dynamisme à cette même nature. Tout se passe comme si on prétendait pouvoir se donner ce qui était naguère une donnée. La nécessité de prévoir, de planifier et de contrôler a étouffé la spontanéité; on essaie maintenant de la recréer à l'aide des facultés qui l'ont détruite. Apollon tue Dionysos, et, saisi par le remords, il dirige ses rayons mortels vers son cadavre dans l'espoir de le ressusciter.

Le caractère absurde de cette entreprise est trop évident. Cette absurdité se traduit dans la pratique par une forme de mensonge à soi-même plus radicale encore que les précédentes. Intervenant désormais au niveau même de la genèse des pulsions, la raison introduit l'opinion dans une région qui jusque-là lui était interdite. Il devient dès lors de plus en plus difficile de distinguer les mouvements premiers qui correspondent à une exigence de la nature de ceux qui sont fabriqués ou imaginaires. La distance entre « il faut se défouler » et « j'ai de puissants besoins » est infinitésimale. On la franchit allègrement pour peu que, à cause d'une carence affective quelconque, on ait besoin d'affermir l'estime qu'on a de soi-même.

Les sollicitations, en se multipliant, viennent compliquer les choses davantage : elles rompent l'équilibre entre la force réelle des instincts et l'intensité avec laquelle cette force est ressentie au niveau de la conscience. Il s'ensuit qu'on est souvent plus excité qu'il ne convient. La tentation est forte alors de voir dans cette excitation factice l'expression d'un besoin à la fois très personnel et très impérieux.

On doit noter également que dans le climat créé par le désir insensé de faire de la volonté un organe créateur, l'amour, l'amitié, l'ivresse, la souffrance même, toutes choses qui allaient de soi tendent à être perçues, à l'instar des biens de consommation courante, comme des choses à essayer. « Il faudrait bien que je fasse l'expérience de l'ivresse que procure la drogue » ! « Il faudrait bien que j'aie de nouvelles expériences amoureuses ! » Ce sont là des phrases que l'on entend tous les jours. Toutes les valeurs ont pris l'odeur de « cette nouvelle et sensationnelle poudre à laver que la ménagère consciencieuse se doit d'essayer ».

Il n'est pas nécessaire de pousser plus avant l'analyse de ce phénomène pour y déceler des indices d'inauthenticité fort inquiétants. On ne se fonde pas dans une chose à essayer; au contraire, on lui donne sa propre forme. En d'autres termes, on n'essaie jamais que soi-même; la chose n'est qu'un prétexte. Paraphrasant un mot célèbre de Rivarol, on pourrait dire : nous n'essayons pas les choses, nous nous essayons à elles.

Quelle est la part du réel dans les expériences ainsi provoquées ? Cette question, à la limite, n'a même plus de sens. La conclusion qu'il faut en tirer est trop évidente. Si on ne perçoit plus le réel hors de soi, comment pourrait-on le percevoir en soi-même ? Si on ne reconnaît plus la nature extérieure comment pourrait-on reconnaître la nature intérieure ?

Mais qui vous parle de réel et qui vous parle de nature, objectera le brillant esprit ? A une question de ce genre on ne peut répondre que par une autre question : De quoi parlons-nous donc quand nous disons que les faux besoins se multiplient et qu'il est de plus en plus difficile d'être soi-même ? Quel est le terme caché ? Par rapport à quoi un besoin peut-il être dit faux ? Quel est ce soi-même auquel il faudrait être identifié ? Si le mot nature et le mot réel sont de vains mots, ne sont-ce pas là de vaines questions ?

Quelques réflexions

Adaptation : On déclare qu'il faut transformer le monde pour l'adapter aux besoins de l'homme et le premier souci qu'on a ensuite est de transformer l'homme pour l'adapter aux moyens mis en oeuvre pour transformer le monde.

* * *

Transformer le monde ! Mais quelle forme lui donner ? La nôtre de toute nécessité, c'est-à-dire celle de nos désirs. Or la présence de désirs contradictoires en nous signifie que nous sommes informes . . .

* * *

Moins on sait ce que c'est que vouloir, plus on attache d'importance à ce qu'on appelle ses volontés.

* * *

Réfléchir, ce n'est pas comparer entre eux les moyens d'obtenir ce qu'on veut, c'est se demander ce qu'on veut.

* * *

Remords : Ne consulte pas l'opinion avant d'agir et tu n'auras pas besoin de la consulter après avoir agi.

* * *

Autant il entre de mesure dans la fabrication des machines, autant il entre de démesure dans l'usage qu'on en fait et dans la foi qu'on met en elles. C'est le vieux mécanisme de compensation qui le veut ainsi. On se dédommage de la servilité par l'idolâtrie. La femme adoratrice se dit à elle-même : mon mari est certainement supérieur à tous les autres, j'ai fait tant de sacrifices pour lui ! La plupart des hommes raisonnent de la même façon à propos de la technique. Ils préfèrent se mirer dans le produit de leurs efforts plutôt que d'admirer la réalité. Ils en viennent ainsi à être indifférents devant une chose aussi merveilleuse et aussi rare qu'un être qui vieillit sans se dégrader, cependant ils s'extasient devant des prouesses mécaniques, admirables dans leur ordre, certes, mais ne demandant somme toute que du calcul, de la précision, de la patience et un bon outillage.

* * *

Le monde physique est devenu objet d'expérience. Ce fut ensuite le tour du monde animal. C'est maintenant le tour de

l'homme. Je ne parle pas de toutes ces expériences plus ou moins inconsidérées que sont les lancements de chaque nouvelle drogue. Cela n'est rien depuis que les sentiments les plus sacrés sont entrés sur le marché des choses à essayer. Désormais, on fait l'expérience de l'amour, on fait l'expérience de l'authenticité, on fait même l'expérience de la souffrance. En un mot, on ne vit plus, on a des expériences. Le seul fait que ce mot revienne constamment dans toutes les conversations est d'ailleurs suffisamment révélateur par lui-même.

Et il n'y a rien que de très logique dans tout cela; l'homme devient un jouet pour lui-même dans l'exacte mesure où le monde cesse d'être pour lui un objet de contemplation.

* * *

Sexualité : On accordera facilement que la sexualité n'a pas de valeur par elle-même, qu'elle ne présente aucun intérêt si elle n'est pas accompagné d'amour, de vanité, de volonté de puissance, en un mot d'un sentiment, quel qu'il soit, qui relève de ce qu'on est bien obligé d'appeler l'âme.

Il sera par contre beaucoup plus difficile de faire l'unanimité autour d'un énoncé de ce genre : non seulement la sexualité est sans valeur, mais encore elle n'existe pas hors d'un contexte composé essentiellement de choses qui la transcendent.

C'est pourtant ce qui semble ressortir des avertissements répétés des éminents psychiatres et sociologues américains. Ce besoin jadis si humain, nous est-il dit, tend à disparaître de l'espèce, à devenir accessoire et diffus. Selon toute apparence, le sexe a lui aussi son point d'entropie. On s'en va vers un froid uniforme.

Le tout, remarquons-le bien, à une époque où le sexe est la première préoccupation, quand il n'est pas la fin dernière. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à cela s'il est vrai, comme le dit Nietzsche, que « notre idéal c'est notre lacune ».

Si ce mot de Nietzsche est juste, il n'y a rien d'étonnant non plus à ce que la première cause du refroidissement des instincts soit l'effort systématique et artificiel qu'on fait pour les réveiller. Je veux parler du manque généralisé de pudeur et de l'érotisme en images où les agents de publicité et les artistes vont puiser la plus grande partie de leur inspiration.

Les plaisirs les plus sublimes passent dans l'orbite de la consommation courante. On propose la nudité pour vendre des vêtements et l'extase pour vendre des moyens de transport. De cette

manière, tous les sentiments et tous les désirs ont tendance à se colorer de sexualité, ce qui, par un effet automatique trop facile à comprendre, entraîne un affaiblissement de la spécificité et de l'intensité des sentiments et des désirs proprement sexuels.

Si les choses continuent au même rythme, on pourra bientôt dire de la sexualité qu'elle a sa circonférence partout et son centre nulle part.

* * *

Le minimum vital : « Il faut, dit-on, qu'un certain confort matériel soit assuré pour qu'une vie vraiment humaine devienne possible ».

Mais le minimum vital hélas ! est une notion fort difficile à cerner. De critère absolu, il n'en existe pas, de toute évidence, et c'est Sartre qui a raison quand il dit « qu'on est pauvre de ce qu'ont les autres ». Dans cet univers de la comparaison où nous sommes, le superflu devient en effet nécessaire aussitôt qu'il devient possible.

Le minimum vital ne peut être qu'un rapport entre une situation actuelle quelconque et une situation possible non moins indéterminée. Quatre est à huit comme deux est à quatre. C'est ainsi que le problème se pose. La pauvreté est extensible à l'infini. La loi même de la croissance économique semble indiquer que le nombre des pauvres ira en augmentant. En effet, puisque le nouveau produit doit être offert au travailleur avant de se traduire pour lui en augmentation de salaire, il s'ensuit un élargissement continu de l'écart entre la situation actuelle et la situation possible. C'est ce qui fait qu'un espagnol qui a un revenu de \$300.00 est moins pauvre qu'un américain qui a un revenu cinq fois supérieur. Réellement moins pauvre car, passé un certain seuil très vite atteint, la pauvreté n'est un mal que par comparaison, que dans la mesure où elle s'accompagne d'envie et de ressentiment.

L'égalité absolue, toujours utopique d'ailleurs, ne réglera pas le problème car, pour qu'elle se maintienne à un haut niveau, il faudra toujours une source d'énergie qui ne peut consister que dans un écart entre l'actuel et le possible. Pour qu'elle ne signifie pas un abaissement systématique du niveau de vie, il faudra qu'elle soit une égalité dans l'insatisfaction. Nous serons tous des riches avec des âmes de mauvais pauvres !

* * *

Il y a une forme de ressentiment qui est comme une espèce de cancer de la liberté. La publicité installe l'imagination dans

un monde où tout fait envie et où tout paraît à portée de la main. En même temps, les conditions de travail et les mesures de sécurité sociale réduisent systématiquement la part du risque et de la responsabilité réelle. Pendant que s'accroît le champ du possible, les occasions d'exercer concrètement sa liberté diminuent. Il en résulte un état d'insatisfaction chronique qui entraîne avec lui l'amertume, l'aigreur, le sentiment de frustration, l'esprit de vengeance, en un mot le ressentiment.

* * *

Sécurité : Que signifie le culte universel dont la sécurité est l'objet ? L'homme avait peur de la nature, dit-on. Il a inventé Dieu pour se rassurer. Faudrait-il croire que Dieu est mort trop tôt et qu'à défaut de pouvoir se rassurer en lui, l'homme, demeuré faible, a fait de la sécurité un dieu ?

* * *

Là où il n'y a pas l'angoisse métaphysique, il y a les maladies nerveuses, là où il n'y a pas la misère, il y a les soucis, là où il n'y a pas de soumission à la nécessité, il y a asservissement aux besoins. Nous avons tous une certaine quantité de souffrance à endurer, qu'il n'est pas en notre pouvoir de diminuer, parce que ce n'est pas nous qui la mesurons, parce qu'elle nous est assignée en même temps que nous est donnée la vie. La liberté ne porte pas sur la quantité, elle porte sur la qualité de la souffrance. Nous pouvons souffrir bien ou mal. Nous ne pouvons pas ne pas souffrir.

* * *

L'incomparable Don Quichotte : *Yo sé quien soy*, disait Don Quichotte, et les sarcasmes, les rires, les calomnies, tous les visages de l'opinion rentraient dans l'ombre d'où ils étaient sortis. Cet homme avait la foi. Il ne vivait que de la perfection inexistante et du désir d'accomplir sa forme éternelle. Sa norme était la Justice et non pas la conception que les habitants de la Manche se faisaient de la justice. Portant son juge en lui, il n'avait pas besoin de consulter les oracles de la place publique. Sa mesure n'était pas celle du plus ou moins comme les autres. Don Quichotte ne se comparait pas. Don Quichotte était incomparable.

Qui lui envierait son identité ? Mais qui lui envierait sa foi ? Pourtant l'un ne va pas sans l'autre. Sans sa foi, Don Quichotte n'est plus Don Quichotte, il n'est plus qu'un vague solliciteur d'approbations, qu'un parasite parmi les parasites.

Qui perd la foi perd son identité. Nul en effet ne peut vivre sans juge. La foi disparaissant, c'est le juge intérieur, la mesure intérieure qui disparaît et c'est la chute dans l'univers de la comparaison, la poursuite du miroir qui commence.

Ce qui est vrai des individus est vrai aussi des peuples. Les peuples qui ont perdu leurs dieux et leurs héros, leurs mythes et leur folklore, les peuples qui n'ont plus de racines ressemblent aux êtres sans identité : ils sont sourds aux mobiles qui viennent de leur âme profonde, ils n'écoutent que les statistiques comparées. Ils ne tirent pas leur énergie de la tension entre leur idéal propre et leur état actuel, mais de la distance qui les sépare des peuples plus avancés. Ils n'agissent pas, ils réagissent.

Jacques Dufresne,

Directeur du Secteur Arts et Lettres,
Collège Ahuntsic.



Une exigence de la technologie: une idéologie

Dans un système économique capitaliste, c'est l'interaction entre le consommateur, souverain, et le marché, qui détermine en définitive ce que le système devrait produire pour répondre aux besoins du consommateur. Dans un système économique socialiste, le comité de planification, conscient d'une part des besoins, et d'autre part des possibilités de la société, remplace le marché et détermine à sa place ce que le système devrait produire pour répondre aux besoins collectifs de la société et en conséquence aux besoins de l'individu.

De cette dichotomie découle une dualité idéologique qui se traduit à plusieurs niveaux par des comportements bien distincts. La Planification, l'Education et la Politique sont des niveaux qui reflètent l'idéologie du système et prennent à leur charge de la promouvoir.

Si ceci constitue la conception classique de ces deux systèmes, dans quelle mesure correspond-elle à la réalité actuelle ?

Examinons, pour commencer, la question de la Planification. Dans le système capitaliste, il est vrai que seul le consommateur décide quoi consommer. Donc, il est le seul à déterminer quoi produire et dans quelles proportions le produire.

Cependant cette vérité n'en exclut pas une autre, celle des conditions dans lesquelles les consommateurs font leurs choix ou prennent leurs décisions. Les Mass Media qui orientent le goût du consommateur, isolent son information et finalement conditionnent son comportement, deviennent de plus en plus l'encadrement normal de tout comportement et de toute réaction de la part du consommateur, ces Mass Media étant eux-mêmes non seulement contrôlés par le Producteur mais constituant sa propre invention : le Producteur, par l'entremise des Mass Media, doit non seulement conditionner le comportement du consommateur, mais créer chez lui certains besoins et, plus encore, maintenir ces besoins pour une assez longue durée.

Pourquoi ? Parce que le contexte industriel actuel l'impose.

John Kenneth Galbraith, dans son essai, *Le Nouvel Etat Industriel*,¹ compare les exigences de l'industrie d'il y a soixante ans à celles d'aujourd'hui, par l'exemple suivant :

Lors de la production du premier véhicule par la Ford Motor Company en 1903, celle-ci était au capital nominal de \$150,000. dollars, mais \$100,000. dollars seulement d'actions avaient été vendues sur lesquels \$28,500. dollars avaient été versés comptant. L'effectif moyen de la firme, en 1907, était de 125 personnes. Les préparatifs pour négocier les contrats préalables à la production se firent en quelques mois. La Ford se destinait à produire autant de voitures qu'elle pourrait en vendre.

Au printemps de 1962, la Ford Motor Company lança son « Mustang ». En 1964, les actifs de la Ford étaient de l'ordre de 6 milliards de dollars, ses effectifs étaient de l'ordre de 317,000 personnes. Les préparatifs en vue de la production commencèrent à la fin de l'automne 1962, alors que le modèle fut arrêté. Les frais d'étude de dessin s'élevèrent à 9 millions de dollars, le coût de l'outillage nécessaire à la production à 50 millions de dollars.

Nous pouvons facilement imaginer la situation qu'aurait créée le consommateur si ses goûts, à partir desquels le modèle fut conçu en 1962, avaient changé en 1964; surtout si l'on sait que toute modification au modèle aurait entraîné des modifications majeures de la mécanique et des autres constituants du véhicule.

Ceci nous porte à faire avec Galbraith les constatations suivantes. Dans le contexte industriel actuel, un délai considérable sépare le commencement d'une tâche et son achèvement. Les investissements tendent à croître à un rythme qui dépasse le rythme même de la production. Les connaissances spécialisées dont doivent disposer les organisateurs de la production ont remplacé le talent des hommes d'affaires du début du siècle. L'organisation du travail des spécialistes est devenue elle-même une spécialisation. Si à tout cela s'ajoute la nécessité d'assurer des marchés, l'importance et surtout la nature de la Planification deviennent encore plus évidents.

On pourrait utiliser des exemples analogues pour montrer que les mêmes conclusions s'appliquent au système socialiste.

En d'autres termes, un système de production privé de même qu'un système de production étatisé doivent reposer sur la science

¹ Galbraith, John Kenneth, *Le Nouvel Etat industriel*. Paris, Gallimard, 1968.

et vont chercher leurs données à la même source : la technologie — l'application de la science.

Examinons maintenant la question de l'Education. Nous devons admettre que l'Education se fait nécessairement à partir d'une idéologie. D'autre part, l'Education doit assurer la formation appropriée à la réalisation de la « technostructure » dont les systèmes ont maintenant et identiquement besoin. L'idéologie, à partir de laquelle cette Education doit se faire, ne peut être pour tous que celle-là même qui rend cette « technostructure » réalisable. Or il est évident que ni l'une ni l'autre des deux idéologies actuelles n'est l'idéologie appropriée : alors que le capitalisme vise la maximisation du profit du producteur et l'individualisation du comportement, le socialisme accorde la priorité au comportement social et entend réaliser le bonheur de l'individu à travers celui de la collectivité.

C'est là un premier genre d'objectifs propres à chacun des systèmes mais qui n'en exclut nullement un second qui leur est commun : la réalisation d'une « technostructure ». Cependant l'idéologie propre à chacun des systèmes donne priorité au premier type d'objectifs d'une façon telle que le second, qui ouvre une zone idéologique commune, s'en trouve complètement négligé, en tant qu'objectif idéologique, par l'éducation.

Si tout cela est vrai et étant donné que c'est le Pouvoir Politique qui assure le lien entre une idéologie, l'éducation et les objectifs du système, ne faudra-t-il pas conclure que c'est aux Pouvoirs Politiques de faire le pas vers une nouvelle idéologie destinée à prendre l'ampleur qui s'impose pour que l'éducation nécessaire à la réalisation de cette « technostructure » soit possible ?

A moins que l'on ne préfère que la « technostructure » se charge elle-même de faire ce pas.

Mounir Rafla,
Directeur du Secteur des Sciences
humaines et administratives,
Collège Ahuntsic.



Études

Le besoin et la détermination

Remarques sur *Eros et Civilisation*

d'Herbert MARCUSE

Besoin est un signe double. Il est d'abord signe de pénurie, de manque, comme le montre sa parenté linguistique avec « besogneux ». Etymologiquement, d'après Littré, besoin dérive de *soin*, et de la préposition romane *bes*, à sens péjoratif; le *bes - soin* est alors *mauvais soin*, gêne, disette. Mais il est d'autre part et paradoxalement signe d'abondance. « Avoir de gros besoins » n'est pas le fait de n'importe quel démuné : le besoin non satisfait produit l'inappétence, et donc sa disparition en tant que besoin; la permanence du besoin indique sa satisfaction entretenue, donc une relative abondance. C'est pourquoi ce sont les sociétés riches qui ont en même temps le plus de besoins. Cette ambiguïté se laisse néanmoins réduire si l'on s'aperçoit que c'est précisément sous la pression du besoin-pénurie que se crée l'abondance permettant le rebondissement du besoin-exigence, d'autant plus exigeant qu'il est plus souvent satisfait. Aussi la dialectique des sociétés économiquement avancées est-elle de tomber dans *les* besoins pour avoir réussi à vaincre *le* besoin. La réponse au besoin est : besoin, — et l'on se souviendra ici du *Gorgias* de Platon où Socrate tente de persuader Callicles que les tonneaux de l'appétit n'ont point de fond et qu'il est vain de s'entêter à les emplir.

Une seconde dialectique attire l'attention de l'homme contemporain sur les retournements du concept de besoin, dialectique plus pernicieuse que la précédente qui, du moins, pérennisait le besoin parce qu'elle le satisfaisait. La condition de la satisfaction du besoin, c'est-à-dire la prospérité, exige pour se constituer un report et un retrait de cette satisfaction même, à cause de l'intervention nécessaire du travail. La satisfaction du *besoin* passe par la *besogne*, qui est certes le contraire d'une satisfaction dans la mesure où généralement l'absence de besogne ne nous cause aucune souffrance. Au nom de la satisfaction de besoins de plus en plus complexes recule la satisfaction des besoins élémentaires et peut-être fondamentaux. Aussi Marx peut-il parler, dans *Economie politique et philosophie*, d'un certain « ascétisme », d'une mise entre parenthèses de la jouissance sensible causée

par la nécessité du travail et de la capitalisation : « l'accroissement des besoins et des moyens de les satisfaire produit le manque de besoins et le manque de moyens ».¹

Enfin, le besoin se satisfait grâce à la médiation de l'argent, dont tout l'être consiste à se laisser échanger contre tout autre objet et qui est ainsi l'objet par excellence, la chose capable de toutes les autres choses. L'argent commande donc l'insertion de l'homme au milieu des choses, c'est-à-dire sa vie; il devient symbole de sa puissance d'exister. Les besoins des hommes entrent en lutte au sein de la société, qui est un système d'interdépendance : mon besoin se satisfait par l'argent, cet argent je le suture à autrui contre la satisfaction de ses besoins, par exemple la consommation d'un produit. Il s'agit donc pour chacun de rendre de plus en plus indispensable à l'autre ses productions, afin d'attirer à lui son argent, c'est-à-dire la puissance même de sa vie, en évitant de tomber soi-même dans le même piège qu'autrui me tend : « Tout produit est un appât, dit Marx, par lequel on veut attirer à soi l'être de l'autre, son argent; tout besoin réel et possible est une faiblesse qui amènera la mouche sur le gluau ».²

Si du point de vue strictement économique un tel processus réciproque entraînant la circulation des richesses est, comme le notait Balzac dans *Le député d'Arcis*, bénéfique et créateur, du point de vue psychologique l'urgence du besoin est ressentie comme le défaut de la cuirasse, la perte d'argent qu'entraîne son assouvissement comme une déperdition de substance vitale. Et puisque l'argent est, comme nous le disions, le substitut de n'importe quel objet, l'engager dans l'achat de tel produit particulier constitue une perte de sa portée générale, une privation symbolique de tous les autres produits qu'il eût pu nous procurer. Paradoxalement l'on voit, dans la satisfaction même, s'insinuer un sentiment larvé d'inquiétude et de frustration.

Ces surprises d'un projet qui se retourne contre lui-même ont requis la méditation philosophique actuelle; nous examinerons ici un point particulier de la réponse que présente à ce problème Herbert Marcuse dans *Eros et Civilisation*.

* * *

Commençons par situer la position marcusienne par rapport au cadre conceptuel déjà fermement tracé par la pensée grecque

¹ Marx, Karl, *Economie politique et philosophie*. Trad. J. Molitor. Paris, Costes, t. VI.

² *Ibid.*

dans son premier examen des problèmes de la philosophie politique, cadre conceptuel sans cesse nuancé et enrichi, sans cesse repris et présent dans la réflexion ultérieure. Trois termes sont en présence dans la pensée, à partir desquels se laissent définir les prises de position maîtresses quant à la conception du besoin, de sa source et du champ à lui ouvrir; ces termes sont : NATURE, SOCIETE, RATIONALITE.

Une tradition philosophique qui va de Platon à Hegel, a lié le besoin au concept de nature, d'une double liaison d'ailleurs. Le besoin est appétit, donc s'apparente au désir, dérivant lui-même de ce qui en l'homme est corporel et physique, c'est-à-dire naturel; il peut donner naissance à ce que la psychologie chrétienne analysera à fond sous le nom de « passions ». Le besoin a, d'un autre point de vue, partie liée avec ce que la philosophie politique nomme « état de nature ». La société civile a en effet pour but, chez Platon comme chez Hobbes, Spinoza ou Hegel, de mettre fin à la pénurie qui caractérise l'état naturel, et ceci par la coopération des hommes entre eux. Les deux thèmes se conjuguent, puisque la société civile vise à réduire la pénurie de l'état de nature dans l'exacte mesure où il est bon de céder aux besoins naturels. Cette juste mesure est fixée par la raison, puisque aussi bien c'est la loi, expression de la rationalité, qui doit gouverner la cité. Or la raison est conçue, conformément à un thème ontologique fondamental de la pensée grecque, comme puissance essentielle de limitation, comme détermination à l'intérieur d'un trait qui fixe les contours, qui arrête le tracé au-delà duquel commencent excès et démesure, eux-mêmes condamnés simplement parce qu'avec eux s'instaure le règne du *n'importe quoi*. Etre c'est être quelque chose, et si l'indéfini est, dès l'aube de l'hellénisme, exorcisé, s'il est signe de déraison, c'est parce qu'il est en même temps non-être, ou moindre être. Définissant la rationalité comme puissance de limitation, il faut voir que cette limitation ne doit pas être comprise au négatif, c'est-à-dire comme ce qui, en bornant, ferme, mais au contraire, comme l'a marqué Heidegger dans *Le principe de raison*, comme ce qui, en cernant l'être, le constitue et le fait éclater au-dehors, saisissable au regard, tout comme la statue surgit du bloc quand le ciseau lui a conféré contour. La raison, pensant le besoin dans la société civile, lui donne son être de besoin humain, c'est-à-dire à la fois ouvre son champ et l'enclôt; elle assure la discipline du besoin au sens où Aristote, de façon très platonicienne, dit qu'il faut « *philosopher avec les passions* », à savoir ne pas pré-

tendre les extirper, mais les régler tout en les conservant. Et comment en effet extirper tout besoin ? — mais comment l'abandonner à lui-même, à son excitabilité infinie, son indéfini pouvoir de prolifération, l'inextinguible appétit d'« avoir plus » ?

Une contre-tradition (dans le sens où l'on parle d'une contre-allée), c'est-à-dire une tradition latérale, trouve au contraire la source du besoin irrationnel non dans la nature, mais dans la société. Retrouver le sol naturel, en deçà des aberrations développées en l'homme par l'opinion, c'est retrouver un besoin en son essence limité, une exigence définie qu'il est possible de satisfaire entièrement, au moins pour un temps. Ainsi la faim, besoin naturel, ne demande pas pour être apaisée une quantité indéfinie de nourriture; bien au contraire, une ingestion outrancière de nourriture reçoit aussitôt dans l'indigestion sa sanction naturelle. Le concept de *satisfaction* se souvient ici de son étymologie, où *satis* indique la possibilité d'un repos de l'appétit dans la satiété : l'exigence du besoin comporte en elle une borne, un *assez*, et non la relance perpétuelle d'un *et encore*. Cette contre-tradition est illustrée par les doctrines des Stoïciens, des Epicuriens et de Rousseau, lequel fut extrêmement sensible à la lecture de Lucrèce. Cette contre-tradition n'est point une anti-tradition puisqu'elle garde en commun avec la précédente une affirmation essentielle : le besoin auquel il faut sacrifier est le besoin limité, rationnel, le besoin qu'il faut sacrifier est le besoin irrationnel, indéfini. Leur différence est que la première voit dans la pure nature l'origine de l'irrationnel, alors que pour la seconde la nature est au contraire le lieu de la rationalité du besoin. Ainsi le sage de l'ancien stoïcisme est celui qui sait « *vivre en accord avec la nature* », et sur ce point Zénon se rencontre avec son adversaire Epicure, lequel s'attache à montrer la réelle modicité des besoins naturels, l'immanence de la limite en eux. C'est pourquoi Epicure s'en prend à Platon, bien que ce soit Aristote qu'il critique, mais « *l'Aristote perdu* » c'est-à-dire comme l'a montré Ettore Bignone³ les textes platonisants d'Aristote, publiés à l'époque, perdus pour nous, dont Epicure disposait, alors qu'il ne disposait pas des textes du Stagyrite que nous possédons de nos jours. Cette critique épicurienne de Platon est éloquente, car elle porte sur la notion de limite : le besoin naturel n'est pas pléonexie mais en lui-même détermination.

³ Bignone, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze, La Nuova Italia, 1936.

La III^e maxime des *Pensées maîtresses* d'Epicure parle d'une « limite en grandeur » des plaisirs, alors que Platon et le jeune Aristote du *Protreptique* les avaient décrétés « aoristes », indéterminés. Le lien avec une théorie du besoin est évident, le plaisir résultant de l'assouvissement du besoin, il s'ensuit que les biens nécessaires à cet assouvissement ne font pas l'objet d'une avidité sans frein pour qui reste fidèle à la nature, ainsi que le souligne la *Lettre à Ménécée*,⁴ parlant de « la limite des biens ». Là est le point essentiel et le thème inlassablement repris par Lucrèce au second Livre du *De natura rerum* par exemple,⁵ et par Rousseau disant de l'homme de la nature que « ses modiques besoins se trouvent aisément sous sa main ».⁶

Inversement l'on va montrer, et par là épicurisme et stoïcisme parlent à la conscience moderne, que l'outrance dans le domaine du besoin a plutôt sa source dans la société. L'homme s'imagine, par désir de supériorité, par imitation, des besoins illusoire dont le siège est entièrement cérébral. La maxime XV d'Epicure oppose de ce point de vue de façon révélatrice le règne de la nature et celui de l'opinion des sociétés : « Cette richesse de nature est limitée, au contraire, celle des vaines opinions tombe dans l'illimité ».⁷ Les Stoïciens voyaient aussi dans l'opinion (nous dirions de nos jours la pression sociale, la publicité) la force dérégulatrice du simple mouvement naturel, qui se trouve dès lors détraqué comme par une drogue, et devient protéiforme, errant, multiplié, possédé d'un incessant gonflement et par suite nécessairement inassouvi. L'homme dé-naturé irrationalise le besoin par l'intervention de la cérébralité; le rationnel est le lot de la nature et non plus celui de la spontanéité de l'esprit, la déraison peut devenir le privilège du mental : le fait que seul l'homme, et non l'animal, se livre à la débauche, est sur ce point significatif. Nietzsche se rapprocherait d'une telle perspective en invoquant, contre les erreurs de la conscience, « la grande raison du corps ».⁸

⁴ Epicure, *Lettre à Ménécée*. No 133.

⁵ Lucrèce, *De la nature*. Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 42, vers 14 et ss.

⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Gallimard, 1965.

⁷ Epicure, *Maxime XV*, cité par E. Bignone, *op. cit.*, t. 2, pp. 15 et ss.

⁸ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Mouton, 1962, première partie : « Les discours de Zarathoustra, des contemplations du corps »; cf. Garnier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1966, p. 131.

Cette double doctrine classique est une référence indispensable en ce qu'elle a fixé en traits décisifs le double visage du besoin : à la fois urgence la plus précise et flottement polyforme parce qu'au fond de lui-même véritablement amorphe. D'où l'oscillation de la pensée à son égard : reconnaissance de sa légitimité, et une certaine méfiance. Cette ambiguïté se révèle à plein dans la double interprétation dont est susceptible la formule de Proudhon : « à chacun selon ses besoins », suivant celui qui estime et fixe le volume de mes besoins : si c'est un autre, ce volume sera restreint, voire médiocre, si c'est moi-même, parions qu'il sera incomparablement plus ample. Que la source du besoin soit la nature ou la société, dans les deux perspectives il se spécifie tantôt comme mesure étroite, tantôt comme outre-mesure.

* * *

La querelle, exemplaire, comme nous venons de le voir, de Platon et d'Epicure, conserve aux opposants un terrain commun d'entente : l'acceptation de la positivité du rationnel, interprété comme puissance de détermination.

Nous retrouvons chez Marcuse deux des termes fondamentaux d'où nous étions partis : Nature (qui devient ici Eros) et Société (qui devient Civilisation). Mais avec Marcuse, la rationalité de la philosophie classique devient négative; elle est interprétée comme puissance de répression,⁹ et à ce titre rejetée. Le rationnel était invoqué pour déterminer le besoin, pour le limiter; Marcuse veut au contraire libérer le besoin. Le besoin, dont la source essentielle est la libido, vient de la nature, sous la forme des instincts et des pulsions; malgré la première apparence, Marcuse par là ne se rapproche pas de l'hédonisme épicurien parce que chez lui le rôle fondamental de la société est de réprimer le besoin, et non de l'exciter artificiellement et de lui offrir un champ nouveau : « Notre civilisation est fondée sur la répression des instincts ».¹⁰ Marcuse d'autre part s'éloigne de la tradition platonicienne car pour lui la discipline des instincts cache une volonté de suppression des instincts; la métrétique du *Philèbe* par exemple

⁹ Marcuse, Herbert, *Eros et civilisation*. Paris, Les Editions de Minuit, 1968, pp. 28, 102.

¹⁰ Freud, Sigmund, *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität*, *Ges Werke*, VII, p. 149, cité par Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 78 : Marcuse semble bien d'ailleurs se contredire en dénonçant plus loin le caractère excessif des besoins en société de consommation; cf. *Ibid.*, p. 94 : « Ils ont d'énormes réfrigérateurs... »

n'est que l'alibi d'un logos dominateur¹¹ sur une faculté appétitive dont il est à craindre que, faute d'aliment et semblable au cheval de Childa, elle ne s'éténue et périsse, comme le note Freud à la fin des *Cinq leçons de psychanalyse*. Il serait faux de dire néanmoins que, de ce point de vue, la position de Marcuse soit radicalement nouvelle; elle accuse une parenté avec les Sophistes, avec Callicles du moins pour qui la suprême réussite de l'homme était de satisfaire librement ses appétits, ou une parenté avec la *Fable des Abeilles* de Mandeville, ou avec le Sade de « Français, encore un effort pour devenir Républicains ». Mais comment expliquer ce refus d'exorciser l'*ubris*, comment légitimer cette mise en question de la conception du rationnel que la civilisation occidentale, en l'héritant de la pensée grecque, avait su maintenir malgré les intermittentes explosions de romantisme qui la secouaient ?

Marcuse plaque sur la distinction ancienne NATURE - SOCIÉTÉ la distinction freudienne principe de plaisir - principe de réalité; le principe de plaisir étant manifestement du côté de la nature, on identifie ainsi société et principe de réalité : c'est la société en effet qui, pour Marcuse, fait respecter ce principe. Or, les sociétés sont prises dans le mouvement de l'histoire; le principe de réalité est donc mouvant et plastique : « Vis-à-vis du moi en développement, le monde extérieur est à toutes les étapes une organisation socio-historique de la réalité qui influe sur les structures mentales, par l'intermédiaire d'agences ou d'agents sociaux spécifiques ».¹²

Le fondement même de la réalité humaine, à savoir le décalque de ses dires sur la réalité, s'effondre, et l'histoire est conçue ici comme se donnant un perpétuel démenti, et un démenti absolument fondamental. Il s'ensuit une fluidité complète de la nature même de l'instinct. La nature de l'instinct, déclare *Eros et Civilisation*, « est sujette à changer si les conditions fondamentales qui ont donné leur forme aux instincts changent ».¹³ L'on peut bien sûr se demander pourquoi, la réalité même étant prise dans un mouvement de totale mutation, la libido seule (qui doit bien faire partie en quelque façon de la réalité) demeure intacte et ses exigences constantes ? Et pourquoi aussi l'on note,

¹¹ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 103 : « Le logos se présente comme logique de la domination ».

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ *Ibid.*, pp. 126-127.

avec Lévi-Strauss, dans toutes les civilisations et tout au long de l'histoire, la prohibition de l'inceste ? Il y a là une exception déconcertante au projet prométhéen dans le courant duquel s'inscrit ici Marcuse. (Ce que nous nommons ici prométhéisme est la confiance quasi absolue accordée au pouvoir de l'homme depuis le XVIIe siècle; il se lie à l'anthropocentrisme de la métaphysique occidentale vis-à-vis duquel il se montre ici plus conservateur que révolutionnaire). Ainsi la prétention des instances morales à discipliner les appétits ne s'appuie plus sur rien; celle-ci est en effet une politique des temps de misère, et ces temps ne sont plus : « Non seulement le surmoi oblige l'individu à obéir aux impératifs de la réalité, mais encore il oblige à obéir aux impératifs d'une réalité passée ».¹⁴

Cette terrible réalité passée était répressive parce qu'elle était état de pénurie, et seule la domination des instincts pouvait alors assurer la survie de l'individu en butte à la dureté constante du réel. C'est pourquoi Freud notait, dans les *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, que le moi a « pour mission d'être le représentant du monde extérieur aux yeux du ça, et pour le plus grand bien de ce dernier. En effet, sans le moi, le ça, aspirant aveuglément aux satisfactions instinctuelles, viendrait imprudemment se briser contre cette force extérieure supérieure à lui ».¹⁵ Ce principe d'une réalité socialement caduque est pérennisé par la constitution de la personnalité individuelle. Le surmoi éternise la répression car les refoulements sont opérés par lui de façon inconsciente et donc automatique; l'individu ne peut lutter contre une répression qu'il ignore, de plus il ne veut pas lutter contre elle puisqu'il en est lui-même l'agent, puisqu'elle est auto-répression : « Il exerce, inconsciemment, contre lui-même, une sévérité qui convenait autrefois au stade infantile de son évolution ».¹⁶

On pourrait bien sûr se demander pourquoi « libérer » à toute force un sujet d'une « répression » qu'il ne sent pas, et l'on ne peut s'empêcher de noter au passage les facilités d'un tel abus dans la référence au psychisme inconscient. Quoi qu'il en soit, l'ensemble des besoins qu'il est légitime de satisfaire est lui-même constitué par l'histoire du principe de réalité.

* * *

¹⁴ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵ Freud, Sigmund, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1930, p. 106, cité par Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 40.

Nous abordons maintenant la seconde thèse centrale d'*Eros et Civilisation*, à savoir le plaidoyer en faveur de la libération des instincts. Nous avons vu la modification historique de la réalité démasquer ce qu'elle était : une répression. Imposée au nom de la Raison, elle n'a plus lieu d'être, puisque cette raison était une mauvaise raison, celle du renard dénonçant comme trop verts les raisins dont il ne peut s'emparer. L'abondance permet la libération des instincts. Un aspect intéressant de l'analyse de cette libération entraîne Marcuse à protester contre l'effacement chez l'homme moderne des « sens de la proximité » (tact, odorat et goût) au profit des sens de l'éloignement (vue, ouïe). Ces derniers sont, comme le notait déjà Saint Thomas d'Aquin dans le « Traité des passions » de la *Somme Théologique*, des sens intellectuels, esthétiques. Les premiers au contraire ne sont pas immatériels, décorporés; ils sont en prise directe sur le plaisir sensible. « Leur développement non refoulé, prédit Marcuse, érotiserait l'organisme à un point tel qu'il s'opposerait à sa déssexualisation ».¹⁷ Incontestablement l'état actuel de la civilisation urbaine hypertrophie les sens intellectuels, en plongeant l'homme dans un bain de signaux de tous ordres, schématiques et conditionnels; incontestablement la vie naturelle permettait un épanouissement plus complet, plus harmonieux, de la vie sensible. Mais doit-on accepter pour cela, comme le veut Marcuse, l'équation : vie sensible égale sexualité ? La trop grande extension, et partant le vague, du concept de sexualité chez Freud entraîne ces assimilations non établies. Et il est fort vraisemblable que l'origine de l'hypertrophie d'Eros par la psychanalyse et par la littérature actuelle soit à trouver dans l'appauvrissement de la vie sensible chez le citoyen moderne, de son cantonnement dans l'abstrait; la sexualité est alors tout ce qui lui reste de la nature dans le grand effacement de celle-ci. Pour évaluer exactement la libération souhaitée, il serait nécessaire de dire avec précision quand il y a domination. On a parfois, en lisant *Eros et Civilisation*, l'impression que pour Marcuse tout est répression. La page 43, en déclarant que « la domination est différente de l'exercice rationnel de l'autorité » ne suffit pas à nous rassurer dans la mesure où aucun critère déterminé n'est proposé pour distinguer ce qui est autorité de ce qui est répression. L'appréciation en est laissée aux préférences subjectives de l'auteur, ou du lecteur, et l'on peut se demander, même en laissant les deux

¹⁷ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 46.

concepts sans contenu, si toute autorité n'est pas amenée, à un moment ou à un autre, à une limitation des instincts ? Peut-on croire d'autre part que la domination n'est que réponse à la pénurie ? Et Nietzsche n'est-il pas infiniment plus profond, même s'il reste discutable, quand il pose la Volonté de Puissance comme fond de toute vie ? En réalité Marcuse sous-estime la répression en lui donnant une si pauvre origine.

Ces positions marcusiennes appellent quelques remarques critiques, et ces remarques pourraient se déployer dans diverses directions. L'on pourrait tout d'abord s'interroger sur la possibilité même d'une satisfaction *intégrale* des besoins, non seulement en soi, mais pour la pensée de Marcuse lui-même.¹⁸ En effet, tout principe de détermination ayant été dénoncé comme ouvrage du système répressif, l'on se trouve en face d'un besoin indéfini, illimité, qu'il est dès lors impossible de combler.

Marcuse d'autre part affirme avec Freud que « le bonheur n'est pas une valeur culturelle ». ¹⁹ Si l'on entend par là que la civilisation entrave l'épanouissement de la libido, il faudrait établir préalablement l'identité du bonheur et du plaisir animal. Cette identité ne va pas de soi, et la définition leibnizienne du bonheur comme « le plaisir multiplié par la durée » montre bien que le plaisir n'est pas immédiatement bonheur, il doit être réfléchi pour le devenir, et être amené à composition; il change donc de nature.

Le même flottement de pensée se retrouve à propos du concept de liberté défini de façon quelque peu hasardeuse, même si l'on invoque la caution de Schiller, comme jeu et « indifférence à la réalité ». ²⁰ Si le ludisme envahit toute l'existence, on peut difficilement attendre de la liberté définie par le jeu les mêmes résultats que ceux d'une liberté authentique, à savoir l'adhésion réfléchie à la loi rationnelle de l'univers et de la cité. Le ludisme use de la liberté comme d'une merveille gratuite, comme d'un mot qui, selon la parole de Valéry, « chante plutôt qu'il ne signifie », porteur d'une seule charge affective et oubliant le nécessaire entrelacement de négativité à l'affirmation la plus haute. Cet oubli de l'obligation au sein de toute liberté vraie caractérise l'unilatéralité d'une pensée non dialectique; son naïf espoir se retrouve dans les formulations sur le travail où il est possible

¹⁸ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 165.

d'introduire, dit-on, « une modification grâce à laquelle celui-ci serait assimilé au jeu ».²¹ Voici beaucoup de magie, et l'on doit dire au contraire que tout travail trouve son plus haut pouvoir d'accomplissement tout en conservant le caractère (qui peut navrer certains) d'être pénible. Fuir le négatif du travail, n'est-ce pas d'ailleurs se priver du travail du négatif ?

Enfin il eût été bon de s'apercevoir qu'abondance et pénurie, dont l'ouvrage fait un usage large, sont des termes relatifs, ou du moins très élastiques. Si l'on peut s'entendre encore sur la pénurie, quand y a-t-il réellement abondance ? Ici encore, l'absence d'un principe de détermination eu égard au besoin se fait sentir.

Nous nous contentons de signaler simplement ces quelques ordres de difficultés. Examinons plus précisément au contraire les deux affirmations centrales de Marcuse où nous avons vu plus haut l'apport original d'*Eros et Civilisation*.

Marcuse identifie principe de réalité et réalité *sociale*. De cette confusion s'ensuit la conséquence : changer la société, c'est changer la réalité. L'on relativise la réalité dont parle Freud en l'historicisant; Sartre s'y prend de même façon pour critiquer le complexe oedipien, dont la description vaut pour une certaine structure familiale, à savoir la famille bourgeoise à telle époque.²² Mais si le principe de réalité pour l'homme — être social — est *aussi* un principe de la réalité sociale, s'il contient les impératifs de la culture et de la civilisation, il n'est pas que cela. Il existe une réalité nue, un impératif interne à la nature même des choses, des exigences incoercibles du réel, une consistance propre de l'être. Toute société même contient à l'intérieur de soi un certain nombre de lois d'organisation non modifiables, qui en fait non pas telle société, mais un groupe humain en général, et que la raison a pour tâche de mettre au jour comme le fait par exemple Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*. Poser le réel comme pâte indifférente et ployable à tout sens, sans armature à soi, n'est-ce point verser dans la magie ? Est-il vraiment besoin de rappeler l'adage de Bacon pour voir que l'action technique elle-même peut commander parce qu'elle commence par se soumettre ? Si le réel ne permet pas n'importe quoi, c'est qu'il existe une réalité sous-jacente à l'institution, une

²¹ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 186.

²² Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, p. 47.

nature plus profonde que la convention. Ici encore la pensée grecque est décisive, qui par la bouche de Platon exige du dialecticien qu'il connaisse les articulations de la réalité, tout comme le découpeur de volaille sait faire passer la lame à la jointure. L'homme trouve dans l'univers un ordre préalable, une armature des situations, une secrète architecture dont est faite la force des choses. Cette confusion marcusienne au sujet du principe de réalité ne viendrait-elle pas elle-même d'une confusion entre histoire et historicisme ? L'historicisme tire du mouvement du temps une conclusion relativiste et sceptique, il sépare les tronçons de durée et distend les liens entre les époques; il exalte le passage et supprime la continuité. L'histoire au contraire, et sa philosophie, étant récollection du temps, mettent au jour l'unité de son développement; elles laissent voir en filigrane les structures stables de la réalité, ses assises. Marcuse se livre ici à une distorsion du freudisme : si le surmoi est chez Freud l'instance inconsciente qui censure au nom des valeurs éthiques enseignées par la société et l'éducation, c'est le moi conscient qui, comme le montre Paul Ricoeur,²³ oblige le désir à la restriction imposée par la considération du nécessaire.²⁴ Dans une page révélatrice d'*Eros et Civilisation*²⁵ Marcuse semble d'ailleurs redécouvrir un principe de réalité distinct de la répression sociale et ainsi le réintroduit après l'avoir expulsé. Il aperçoit en effet, à l'intérieur même de la libido et des satisfactions qu'elle vise, des contradictions qui s'opposent à un assouvissement sans entraves :

Ne peut-il pas y avoir dans l'instinct lui-même une barrière intérieure qui « contienne » sa puissance impétueuse ? N'y a-t-il pas une auto-contrainte « naturelle » dans Eros de sorte que sa satisfaction véritable exigerait des reports, des détours et des arrêts ? Il y aurait alors des restrictions et des limites imposées non pas de l'extérieur par un principe de réalité répressif, mais définies et acceptées par l'instinct lui-même parce qu'elles ont une valeur libidieuse en elles-mêmes.

Comment ne pas voir que c'est cela même le principe de réalité ? Toute spontanéité se heurte à des difficultés non seulement externes mais encore, et c'est infiniment plus grave, internes, si bien qu'elle doit composer finalement avec elle-même, *avec sa propre réalité*. L'expression freudienne des deux principes aurait dû être dialectisée pour échapper à son manichéisme simpliste et

²³ Ricoeur, Paul, *De L'interprétation*. Paris, Seuil, 1965, p. 265.

²⁴ Cf. Freud, Sigmund, *Formulations concernant les deux principes du fonctionnement psychique*. 1911.

²⁵ Marcuse, Herbert, *op. cit.*, p. 196.

philosophiquement inadéquat. De plus, espérer de l'instinct une auto-limitation, c'est attendre de l'instinct ce que seule peut effectuer la raison; l'instinct éprouve les contradictions, il ne les résout pas et poser un instinct raisonnable c'est poser subrepticement autre chose que le pur instinct. Et si Marcuse était allé jusqu'au bout de la pensée que contient ce passage, n'aurait-il pas éprouvé toute l'ironie de l'épicurisme, à savoir qu'une théorie du plaisir — le plaisir mis à l'épreuve de la raison — aboutit à l'ascétisme que pratiquait le philosophe du Jardin ? L'hédonisme conséquent est un ascétisme.

* * *

Maintenant, est-il bien vrai que tout refoulement soit répressif, donc mauvais ?

La position de la psychanalyse eu égard au refoulement est ambiguë, et cette incertitude dérive elle-même d'une ambiguïté dans la conception de la valeur de l'inconscient. D'une part l'inconscient constitue l'instance psychologique positive, la conscience n'étant par rapport à lui que psychisme incomplet, appauvri. « Il faut voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique, dit la *Traumdeutung*. (...) L'inconscient est le psychologique lui-même et son essentielle réalité ». Il est en l'homme la véritable source, le dynamisme créateur alors que le conscient est cantonné dans le rôle improductif de censeur. Mais d'autre part l'inconscient apparaît comme le lieu tout négatif où le principe de réalité rejette les phantasmes irrationnels et irréalisables de la libido; il est l'oubliette où l'homme tente d'oublier ses monstres. « Les désirs censurés, écrit Freud, semblent remonter d'un véritable enfer »,²⁶ et la guerre lui apparaît comme le déchaînement catastrophique de ces montres mal enchaînés. L'on hésite donc à savoir si l'inconscient doit être libéré ou refoulé. En conséquence, la polarisation du refoulement est double. Il est bon qu'il laisse passer, ou du moins filtrer, les pulsions, par exemple dans la création culturelle; de plus, toute la thérapeutique étant cathartique, elle consiste à assurer le retour du refoulé, à extérioriser les représentations de pulsions, à lever les barrières. En ce sens Saint Thomas d'Aquin anticipe la psychanalyse quand il déclare : « Toute espèce de mal, quand on le renferme au-dedans de soi-même, afflige davantage (...), au lieu que quand le mal se répand à l'extérieur (...) la douleur intérieure se trouve par

²⁶ Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*. Paris, Payot, 1959, p. 128.

là-même affaiblie ». ²⁷ Et la formule de Freud « où ça était, je doit *advenir* », ²⁸ exprime le projet de rapatriement dans la conscience du psychisme refoulé. D'un autre côté le refoulement, dans la conception freudienne de la personnalité, doit s'exercer afin d'assurer l'équilibre du moi. Freud parle à son sujet de mécanismes de défense; il nous assure que dans la plupart des cas le complexe d'Oedipe par exemple meurt de sa belle mort, soit par défaut d'exercice, soit dit-il « comme tombent les dents de lait ». Il y a donc ici une réussite du refoulement. N'oublions pas que la thérapie psychanalytique ne s'adresse qu'aux névrosés et non aux hommes normaux; or il faut penser que, la définition du normal étant de concerner le plus grand nombre, la catharsis et le retour du refoulé sont l'exception, et non la règle. L'équilibre psychologique serait donc suspendu à une bonne marche du refoulement. Beaucoup d'interprètes de la psychanalyse, Marcuse tout le premier, ont réduit le freudisme à la dénonciation du refoulement comme répression. Si la névrose, c'est-à-dire le raté du refoulement, est bien l'exception, il serait temps de promouvoir la conception d'un bon refoulement, celui sur lequel repose l'équilibre psychologique ordinaire. L'on s'évertue depuis des années à jeter dans l'inconscient des coups de sonde; n'y jette-t-on pas la plupart du temps des coups de drague ?

Nous pourrions trouver des indications pour une telle conception du refoulement dans la notion de « Fond » (*Grund*) telle qu'elle s'élabore dans la philosophie de Schelling.

Toute réalité, dit-il en se souvenant d'Héraclite, est double et tient en soi son contraire; leur antilogie ne vient pas à consonnance, comme chez Hegel, en une synthèse; le temps ne résorbe point l'opposition qui demeure en tension perpétuelle et insurmontable. « Même la douceur, disent *les Ages du monde*, comporte une racine d'amertume ». Le Bien pourrait-il être ce qu'il est, à savoir le Bien, s'il ne s'enlevait sur un fond d'où il est absent, à savoir le Mal ? Si tout devenait bon, la bonté elle-même disparaîtrait, et l'on se souvient ici de Leibniz présentant, dans le *De origine radicali rerum*, la douleur comme le piment même du plaisir. Le Bien est négation du Mal, donc conservation du mal; il est victoire, et il n'est aucune victoire sans ennemi. Satan paraît ainsi comme l'Antagoniste obligé de Dieu. Mais

²⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, Quaest. XXXVIII, a.2, ad. resp. Paris, Cerf, 1965.

²⁸ « Wo es war, soll ich werden. »

si Bien et Mal coexistent nécessairement, ils ne coexistent pas dans le même lieu. Lorsque le Bien est réalisé, le Mal continue d'être comme nié (ou plutôt renié), c'est-à-dire *passé au fond* : il « disparaît »²⁹ ce qui ne signifie pas qu'il soit rayé de l'être mais simplement qu'il quitte la surface, et s'efface momentanément de la manifestation. Ainsi, la santé et la maladie ne sont pas deux états entièrement exclusifs l'un de l'autre, la santé laissant la maladie *dehors*, et réciproquement; chez l'homme sain la maladie est maintenue au fond, baillonnée, neutralisée; c'est pourquoi toute santé est à ce point précaire et réclame la constante vigilance de toutes les forces de l'organisme. Que l'effort se relâche, la maladie se lève alors, quitte le fond, émerge en symptômes. La santé mentale est de même folie conjurée, c'est pourquoi Schelling aime à citer Sénèque : *Nullum magnum ingenium sine quadam dementia*.³⁰ Le *Grund* ainsi conçu se rapproche de la « puissance » aristotélicienne : seul ce concept peut concilier la nécessité de l'existence du mal et la nécessité parallèle de sa non-manifestation. Le mal existe en acte lorsque, cessant d'être refoulé, il quitte son lieu ontologique, à savoir le *Grund*; le mal véritablement « malveillant » pour reprendre une expression de V. Jankélévitch,³¹ intervient lorsque le fond ne reste plus au fond mais remonte à la surface. « Il règne dans le monde, écrit Schelling, (...) l'ordre, la règle et la forme; mais au fond de tout cela se dissimule toujours l'irrégulier qui, dirait-on, cherche toujours à faire irruption ».³²

Schelling développe par ailleurs tout une théorie métaphysique de l'inconscient; il a suffi à notre propos d'utiliser simplement une notion suggestive de sa philosophie, et de dire que l'inconscient est *Grund*, et que ce fond n'est point tréfond, mais bien plutôt bas-fond. La santé de l'âme ne se trouve pas quand le fond refait surface, mais quand il reste au fond, sans retour.

* * *

Ces quelques remarques critiques montrent que l'oeuvre marcusienne considérée ne peut nous guider valablement dans le

²⁹ Cf. Jankélévitch, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, ch. 1 et ch. 3. Le jeu de mots allemand *zu Grunde Gehen*, qui signifie tout à la fois « disparaître » et « devenir Grund » est intraduisible en français.

³⁰ Schelling, F.-W., « Conférences de Stuttgart », dans *Essais*. Paris, Montaigne, 1946, pp. 303-360.

³¹ Jankélévitch, Vladimir, *op. cit.*

³² Schelling, F.-W., « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine », dans *Essais*, pp. 225-302.

labyrinthe du concept de besoin, ne peut résoudre la tension entre les thèses de la tradition et de la contre-tradition dont nous parlions plus haut. Une telle solution nous la trouverions plus volontiers, pour notre compte, dans une position aristotélicienne définissant l'homme comme étant « *par nature un animal politique* », c'est-à-dire vivant en société. Une seconde expression de la définition de l'homme le dit « *vivant possédant par nature la raison* », ou encore « *la parole* ». Le langage tout comme la raison sont requis pour vivre en communauté, ainsi les deux définitions se recourent-elles. La nature dont il est question ici n'est pas la nature brute et simplement animale, mais la nature de l'homme; aussi inclut-elle la raison, qui fait partie pour l'homme de ses puissances spontanées qu'un effort personnel conduit à l'épanouissement, c'est-à-dire actualise. L'homme peut ainsi tenir en bride l'inextinguible appétit des besoins de l'animalité sans être pour cela à couteaux tirés avec ce qui en lui est nature, et cet accord avec la nature ne l'oblige pas, comme le sage épicurien, à vivre en marge de la cité. Nature et civilisation sont tellement par là réconciliées que la formule de Destouches pourrait s'énoncer à propos de l'homme : « chassez le culturel, il revient au galop ». D'où l'absence apparente, notée par Hegel, d'une solution de continuité entre besoins culturels et besoins sociaux.³³ Mais si Hegel voyait dans la multiplication indéfinie des besoins la condition de ce qu'il nomme « le raffinement »,³⁴ Aristote est à juste titre soucieux de déterminer leur amplitude. Le concept de nature, et la définition de la nature de l'homme sont sans cesse sous-jacents à la fixation du contenu de cette amplitude. La place nous manque ici pour reprendre les analyses du Livre V de l'*Ethique de Nicomaque* sur le besoin, celles du Ier Livre de la *Politique* concernant la chrématistique, l'élaboration des concepts d'« économique » et de « vivre-bien » : leur nerf commun est la position de la raison comme puissance de détermination et tout en même temps comme exigence propre de la nature humaine, comme ce qu'il y a de plus intérieur à l'intérieur de l'homme. Ce qui ne signifie pas, répétons-le, que la rationalité soit donnée toute faite; elle est donnée potentiellement, et peut très bien demeurer virtuelle, puisqu'il n'arrive que trop souvent à l'homme de se montrer inhumain. Seule la

³³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Paris, Gallimard, 1963, p. 227, no 195.

³⁴ *Ibid.*, p. 225, no 191; cf. Gourinat, Michel, *De la philosophie*. Paris, Hachette, t. 2, chapitre sur le travail.

référence au ferme tracé d'une nature humaine peut nous dire ce dont finalement nous avons besoin ou pas besoin, faute de quoi l'on est conduit à confier au seul argent le soin de rationaliser le besoin, et la borne de mes désirs m'est alors fixée par celle de mon compte en banque. Seule aussi cette référence peut nous faire connaître si nous sommes privés et ce dont nous sommes privés. Le concept aristotélicien de « privation » nous permet en effet de distinguer entre *privation* et *frustration*. L'on ne peut dire que la pierre soit privée de la vue, car elle ne la possède pas en puissance; aussi la pierre n'est-elle pas privée de ne pas voir, mais bien le voyant. Donc être privé, c'est ne pas avoir ce que par nature l'on est destiné à avoir, alors que l'on peut se sentir frustré de n'importe quoi; du reste, notre envie (ou l'envie collective) n'étant point dirigée sur l'objet frustrant, nous n'y penserions même pas. Il est tout de même paradoxal de voir, faute d'une mesure de l'homme, les sociétés les plus riches être les plus frustrées. Il est de plus en plus urgent de pouvoir se prononcer valablement sur la frivolité ou le sérieux des besoins humains; seul l'effort pour se définir permet à l'homme de manier la limite dans sa positivité, concept qui aura été, tout au long de ces indications, notre fil d'Ariane.

Gilbert Romeyer-Dherbey,

Agrégé de Philosophie,
Professeur à la Faculté des Lettres
de Dijon.



Epicure et la Société de consommation

« Ce ne sont pas les boissons, la jouissance des femmes ni les tables somptueuses qui font la vie agréable, c'est la pensée sobre qui découvre les causes de tout désir et de toute aversion et qui chasse les opinions qui troublent les arts. »¹

L'existence du désir est liée aux besoins de l'homme. Les désirs répondent à des besoins essentiels, nécessaires ou carrément superflus selon les divers types de civilisation.

Mon propos est très simple; il se formule de la façon suivante : L'homme trouve-t-il plus de bonheur dans la modération de ses désirs que dans leur exploitation systématique ? Pour procéder avec méthode, j'essaierai d'abord d'exposer les catégories du désir chez Epicure; je me demanderai ensuite si ces catégories ont une signification au siècle du « défi américain ».

Les catégories du désir chez Epicure

Le malheur de l'homme, dit Epicure, provient de sa propension à désirer. Pour échapper à cette tendance néfaste, la sotériologie épicurienne révélera le chemin du bonheur *humain* : la purification des désirs met l'homme à l'abri de la souffrance physique et de la douleur morale (ataraxie). Mais comment distinguer parmi nos désirs ceux qui assurent notre bonheur de ceux qui nous en éloignent ? D'abord en établissant une échelle des désirs humains.

On peut distinguer chez Epicure trois genres de désirs : les désirs naturels et nécessaires; les désirs naturels mais non nécessaires; les désirs ni naturels, ni nécessaires. Les premiers correspondent à des besoins essentiels comme boire ou manger, quand la soif et la faim se font sentir. La deuxième catégorie de désirs est la recherche légitime de certains raffinements et de certains plaisirs. La troisième sorte de désirs nous situe au coeur d'un problème qui caractérise les sociétés évoluées : celui de la poursuite douloureuse de biens dont la possession relance le désir

¹ *Epicura*, éd. Herman Usener, Leipzig, 1887, pp. 135-137, cité par Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France, 1961, t. 1, p. 339.

vers d'autres horizons fuyants, l'éternelle chasse où le poursuivant n'attrape le poursuivi que pour voir renaître sans cesse son désir.

La téléologie eudémoniste d'Epicure a pour objet le *plaisir sensible*. La satisfaction de nos besoins nous procure un plaisir sensible et engendre un *repos*, une *pacification* de l'âme et du corps. La fin ultime recherchée ici, qui nous procure le bonheur, c'est l'ataraxie, le plaisir en repos, cet état de stabilité de notre être qui nous est accordé lorsque nous nous limitons à satisfaire nos désirs naturels et nécessaires. A vrai dire, la recherche gratifie facilement si nous nous en tenons au premier niveau des désirs; cela est déjà moins facile quand il s'agit du raffinement; enfin, les désirs qui vont au-delà du naturel et du nécessaire exigent de l'homme qu'il fasse le choix contestable d'un déséquilibre constant entre la force toujours accrue de ses désirs et leur réalisation toujours partielle, insatisfaisante ou impossible.

On pourrait discuter longuement sur la valeur de la morale épicurienne fondée sur un matérialisme assez grossier et sans ouverture sur le social; ce qui importe, à mes yeux du moins, c'est d'y déceler ce qui correspond à une ligne de conduite universelle, celle d'une maîtrise ascétique de l'homme sur ses forces sensibles.

La morale épicurienne nous apprend que la vie simple, la modération de nos désirs peut nous procurer le bonheur, c'est-à-dire l'ataraxie, l'absence de souffrances corporelles. Ce plaisir *en repos* (qui, malgré les apparences, implique *une activité, une tâche* à réaliser) élimine la douleur causée par l'aiguillon des désirs inassouvissables, qui suscitent l'apparition sans cesse renouvelée de nouveaux désirs.

La civilisation actuelle et la pensée épicurienne

L'eudémonisme contemporain rejoint-il l'hédonisme épicurien ? La société capitaliste vise-t-elle à l'apaisement des désirs de l'homme ? Elle semble plutôt exploiter la troisième catégorie décrite par Epicure : celle des désirs et des besoins superflus — et par là, amener l'homme à se comporter d'une façon aussi peu épicurienne que possible —.

La recherche du bonheur dans la société nord-américaine dépend en grande partie du modèle offert par les *media* de ce qu'on appelle la *culture de masse*. L'acculturation des masses se réduit pour une bonne part au phénomène de projection-identification. L'individu transpose (projette) ses désirs, ses attentes de bonheur dans un monde mythique enchevêtré de héros, de vedettes,

qu'Edgar Morin appelle les Olympiens.² Les Olympiens, fabriqués de toutes pièces, sont les modèles que les *media* véhiculent comme autant d'images du bonheur, auxquelles s'identifient les masses.

Ces images, nous les vivons plus ou moins confusément dans nos désirs inconscients; elles nous poursuivent dans la rue par la publicité, dans nos maisons par la télévision, dans notre solitude par les revues ou le cinéma; elles ont l'attrait et le goût des désirs de notre époque et elles se nomment : *consommation, bien-être, plaisir, loisir, bonheur personnel*. Ces modèles dépersonnalisants, la société capitaliste les offre à ses membres à la recherche d'un bonheur par procuration.

La vie et les aspirations légitimes du grand nombre sont confondues dans l'anonymat d'un climat hédoniste qui distille un bonheur fallacieux. Comme le disait Heidegger, le « on » demeure le symbole du nivellement dans un contexte de dépersonnalisation : « Nous nous amusons, nous nous distraisons, comme *on* s'amuse; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art, comme *on* voit et comme *on* juge; et même nous nous écartons des « grandes foules » comme *on* s'en écarte; ... le « on » qui n'est personne de déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être ».³

Comment ne pas ajouter à cette réflexion de Heidegger; dans le domaine des désirs et des besoins, l'homme n'est même pas maître de sa spontanéité : bien plus, les désirs les plus naturels sont téléguidés par les forces de pression psychologiques des *mass media*. On peut dire que l'homme « est agi » à la seconde puissance, ce qui prouve que les forces vives de sa nature sont en péril.

Il existe un fossé infranchissable entre ce qui est offert à l'homme et ce qu'il peut se procurer. L'économie capitaliste apparaît solidement ancrée dans les biens de consommation offerts à l'homme écartelé entre ses désirs multiples.

Pour une revalorisation de la pensée d'Epicure

Epicure nous apprend à nous contenter de peu; à prendre ce qui passe quand la conjoncture est bonne, à nous procurer des raffinements; mais il nous apprend aussi à exclure de nos

² Morin, Edgar, *L'Esprit du temps. Essais sur la culture de masse*. Paris, Grasset, 1962.

³ Heidegger, Martin, *L'Être et le temps*. Paris, Gallimard, 1964, p. 159.

visées les désirs qui ne correspondent pas à des besoins vitaux. Ce détachement extérieur est le reflet du détachement intérieur qui procure le repos de l'âme en supprimant les faux besoins. Les désirs sortent l'homme de lui-même et leur satisfaction le rejette toujours ailleurs vers d'autres désirs à combler; aussi l'homme perd-il la mémoire de lui-même, une mémoire de continuité de soi avec soi. La trame de son histoire est filée de désirs renouvelés, comme la toile de Pénélope défaite chaque nuit et reprise chaque matin.

L'esprit de pauvreté enseigné dans le sermon sur la Montagne peut sembler utopique; son enseignement rejoint jusqu'à un certain point l'enseignement moral d'Epicure. Cet esprit n'oblige pas au devoir d'imprévoyance, que l'on a déjà préconisé, mais à la recherche d'une pacification intérieure pour rejoindre son être véritable. Et ici nous sommes renvoyés naturellement à la distinction marcellienne entre *l'être et l'avoir*. Cette distinction invite. Mais l'être et l'avoir, dira-t-on, ne se séparent point dans la réalité. Et il est vrai que socialement l'avoir procure influence et pouvoir; il est vrai qu'une certaine fortune est une condition importante de la vie morale; il est vrai qu'aujourd'hui la « nature » n'appartient pas à tout le monde et que même pour ne répondre qu'à ces besoins essentiels, il faut *avoir*; il est vrai que l'idéal épicurien semble encourager une société de parias pour Bidonville. Je crois quand même que la question n'est pas là et qu'Epicure nous conduit au détachement intérieur qui, s'il ne nous met pas à l'abri des revers de fortune, nous permet de les supporter avec courage.

Ce qui ressort de cette étude c'est une volonté de lutte contre les aliénations du monde contemporain. Avec détermination et lucidité se rendre libre : voilà la condition radicale de la vie morale. Sortir de l'anonymat, du « on » informe et découvrir en *créant* les véritables valeurs de la civilisation à l'époque du « défi américain ». J'y vois l'apothéose de la liberté qui contribue, comme l'écrit Berdiaeff, à permettre à l'homme d'accomplir sa tâche d'homme.

Il reste qu'il n'y a pas que du négatif dans la société contemporaine, et le retour déjà amorcé vers les exigences de paix, d'amour, de vie fraternelle simplifiée où les puissances financières et les puissances politiques ne se font pas sentir, nous fait renouer avec les conditions d'une morale épicurienne, simplement humaine.

Yves-Michel Beaulieu,

Professeur de Philosophie,
Collège Bois-de-Boulogne.

Blondel et l'inquiétude humaine

Réalité tout à fait originale parmi toutes les autres réalités composant l'univers, l'être humain a toujours cherché fébrilement à se connaître lui-même et à donner un sens au fait de sa courte existence. Par tous ses efforts, il a voulu combler les besoins fondamentaux de sa personne, afin d'essayer de parvenir à la plénitude à laquelle il ne peut s'empêcher d'aspirer malgré lui.

Pourtant, le déroulement quotidien de son existence est fort loin de répondre à ses désirs les plus élémentaires et les plus essentiels. A partir de cette constatation troublante sinon angoissante, deux grandes questions se posent dès lors à son esprit : est-il absolument et définitivement impossible, en premier lieu, de parvenir au comblement de ses besoins vitaux au sein même de l'existence terrestre, soit de sa naissance à sa mort inclusivement ? Et si la réponse à ce problème s'avérait négative, est-ce que ce comblement, en second lieu, ne serait point réalisable par-delà sa mort, en un statut différent de l'existence terrestre tout en étant préparé nécessairement par elle ?

Questions on ne peut plus radicales et importantes, puisqu'il y va du tout de l'être humain, et que de leur solution dépend l'attitude prise par lui face à l'éventualité du suicide. Ces questions, en effet, se situent bien antérieurement à toutes les différences pouvant exister entre les êtres humains (langue, race, sexe, époque, culture, etc.), de même qu'antérieurement à la multiplicité et à la variété des activités qu'ils peuvent exercer; autant dire que les réponses qui peuvent leur être fournies jetteront leur lumière propre sur la totalité des aspects de l'existence. Questions, en somme, les plus fondamentales que les êtres humains ne cesseront jamais de poser, afin de lever si possible le poids d'angoisse pesant journallement sur leurs épaules...

Or, il est un philosophe de ce siècle, Maurice Blondel (1861-1949), qui s'est résolument attaqué à ces deux problèmes cruciaux en l'une de ses oeuvres de maturité la plus originale, à savoir *L'Être et les êtres* (1935).¹ Il y traite, en effet, de l'être

¹ Blondel, Maurice, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris, Presses universitaires de France, 1963.

humain comme tel en tant que recherche de plénitude, et de plénitude absolument stable, ainsi que de tous les moyens concevables qui s'avèreraient aptes à la lui procurer avec certitude. Par le fait même, offre-t-il à l'être humain inquiet sur le sens de son existence une possibilité de solution qui apparaît comme l'une des plus puissamment structurées et englobantes à l'époque présente. La suite de cette étude, en conséquence, consistera à opérer une lecture synthétique de cette oeuvre, dans le but d'en dégager à la fois les lignes de force ainsi que les liens dialectiques qui les soudent les unes aux autres. Au lecteur d'en apprécier à la fois la justesse et l'actualité pour ces temps d'incertitude et d'insatisfaction . . .

* * *

En une première étape de son analyse, Blondel considère l'être humain au point de vue de sa structure originaire, de sa réalité spontanée, de son constitutif propre; et il cherche à inventorier les richesses qui sont les siennes, afin d'arriver à savoir si celles-ci se montrent suffisantes à combler ses besoins les plus radicaux.

La constatation initiale que l'être humain fait lorsqu'il réfléchit sur lui-même, c'est qu'il ne peut se saisir tout entier et à fond en aucun état, en aucun acte ou en aucun rêve; il se voit plutôt mélange d'ombre et de clarté, de mystère et d'intuition, de devenir et de réalité, de dépendance et de liberté . . . Et dans un effort d'explicitation de ces données incompatibles, il se demande alors ce qui pourrait advenir à ses désirs d'unité, de spontanéité et de pérennité.

N'est-il point vrai que l'être humain constitue un centre et un point de convergence, précisément parce pensant et agissant il se lie à l'univers entier, en le recevant pour le connaître et en y ripostant pour le maîtriser? Par contre, n'est-il pas davantage vrai qu'il est aussi constante dispersion, incapacité de se centrer d'une façon stable ni en pensées ni en actes?

« Vainement nous efforçons-nous de tout tenir, de tout maîtriser à la fois : une pensée chasse l'autre, un amour qui semblait indéfectible fait place à d'autres désirs ».²

Ainsi la réalisation de son unité apparaît-elle sans cesse fuyante et impossible à accomplir véritablement.

² Blondel, Maurice, *op. cit.*, p. 100.

Quant à la spontanéité, Blondel note que l'être humain se montre vraiment comme une source jaillissante, tirant de son propre fond la puissance directrice et efficiente apte à le rendre authentiquement libre. Pourtant encore, il constate que sa liberté se trouve aussi soumise à des pulsions initiales et à des attraits supérieurs qui la limitent passablement et la rendent plus ou moins étrangère à elle-même;

« et dans les options qui nous semblent les plus personnelles, les plus fondamentales, les plus décisives, la part de ce qui n'est pas nôtre, de ce qui n'est pas à nous, est réellement indéterminable »:³

signe manifeste d'une spontanéité à construire péniblement et quotidiennement, mais jamais possédée en totalité . . .

En serait-il donc autrement de la pérennité de l'être humain ? Comme celui-ci est une réalité personnelle et vraiment spirituelle, il défie par là même toute espèce de caducité. Cependant, ne se voit-il pas aussi composé d'une poussière d'éléments divers qu'aucun ciment durable ne réussit à assembler en une forme définitive ? De la sorte, ni la plénitude ni la stabilité de son moi ne peuvent être assurées en aucune manière.

Impuissant en lui-même à trouver son unité, sa spontanéité et sa pérennité tant désirées, l'être humain se découvre en définitive congénitalement limité et contingent. Or, une telle constatation implique pour lui nécessairement et rationnellement l'existence d'un Etre absolu, d'un Etre personnel à la fois transcendant et immanent; Etre par rapport auquel il se juge véritablement pour ce qu'il est, une incomplétude douloureusement insatisfaite :

« c'est dans notre sentiment profond, dans notre idée implicite et primitive de l'Etre que nous puisons les ressources nécessaires pour connaître que nous sommes et pour reconnaître aux autres êtres ce qu'ils ont de réalité en devenir ».⁴

Pourtant encore une fois, cette prise de conscience de se savoir suspendu à l'Etre suprême ne lève en rien son manque concret et vécu de comblement.

Parvenu au terme des richesses qui constituent tout être humain, Blondel avoue que celui-ci ne peut se voir que comme fondamentalement inassouvi et contraint par là même à s'engager dans la voie d'une intervention personnelle et originale; il perçoit en son sein une dualité torturante entre ce qu'il est et ce qu'il

³ Blondel, Maurice, *op. cit.*, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

veut être : dualité qui est normalement source de son inquiétude comme de sa tension inévitable vers un mieux-être éventuel . . .

* * *

L'être humain, suspendu à l'Être absolu, doit donc s'engager sur la voie de sa propre construction par le moyen de l'exercice de sa liberté. Or, affirme Blondel, en une seconde étape de son analyse, l'être humain découvre alors en lui l'existence d'une « norme » intérieure, d'un guide ontologique, d'une logique vécue à la fois immanente et transcendante à lui; norme qui doit régler, juger et sanctionner toute son activité, qui doit gouverner sa genèse originale dans la ligne de son épanouissement :

« immanente, explicative, requérante, excitatrice, judicatrice et sanctionnante, elle est donc en même temps transcendante, libératrice des limitations provisoires, consolidante des progrès acquis, attirante à l'infini, autant que rigoureusement précise et vengeresse des infidélités à des exigences qui, loin de contredire l'aspiration des êtres, sont dans les êtres et pour les êtres mêmes ».⁵

En conséquence, celui-ci se doit à lui-même de pourvoir au développement intensif de sa personne, dans la ligne de cette norme, tout en demeurant absolument libre de la refuser totalement ou de dévier partiellement de ses indications : statut ainsi des plus précaires que le sien, puisque sa liberté même s'avère très ardue à exercer avec constante rectitude, et engendre presque fatalement plusieurs infidélités et quelques échecs . . .

Même à ce point de vue de l'action, conclut Blondel, l'être humain n'arrive pas à devenir une réalité pleinement stable et consistante. Parce que la norme, qui devrait guider sans cesse son épanouissement et l'accomplir, lui fait plutôt prendre conscience de la profonde précarité de son existence. Autant dire que l'incomplétude ou la dualité signalée déjà au coeur de sa structure originaire, se retrouve maintenant au coeur de l'exercice de sa liberté, inchangée et torturante, mais tout de même stimulante pour le prolongement de ses recherches . . .

Et voilà qui boucle, dans la perspective blondélienne, toutes les capacités de comblement de l'être humain dans l'ordre immanent des choses, dans l'état de nature; sans que cet ordre ou état ait pu lui fournir réponses adéquates à son exigence fondamentale. Ce qui signifie que tout être humain, laissé à ses seules ressources, ne peut rien espérer de l'existence terrestre qu'une

⁵ Blondel, Maurice, *op. cit.*, pp. 250-251.

définitive insatisfaction : réponse de Blondel à la première question posée dans l'introduction de cette étude.⁶

* * *

Comme le cheminement de l'être humain n'est guère terminé, puisque tous les domaines de la réalité n'ont pas encore été inventoriés, Blondel avoue qu'il faut pousser plus avant, en une troisième étape de son analyse. Car chaque être humain, dit-il, par une tendance vitale et incoercible, désire existentialiser la norme qui le comblerait définitivement; il lui faut donc chercher un autre statut d'existence, une autre sphère ontologique possible, sphère qui transcenderait ses données immanentes et qui les accomplirait enfin au maximum.

Et Blondel précise le sens de cette nouvelle modalité d'existence qui est ici visée : il s'agit d'une aspiration chez tout être humain à se rattacher vitalement à l'Être suprême, à recevoir sa Vie propre, afin qu'Il l'aide à réaliser sa norme intérieure d'une façon intégrale et définitive. Autant dire que l'être humain espère vraiment une union supérieure avec la Source de sa personne, union naturellement inaccessible à ses capacités propres mais bien nécessaire pour lever sa radicale incomplétude : hypothèse légitime et rationnellement normale, ouvrant à l'existence terrestre un immense espoir de libération . . .

Face à cette nouvelle sphère ontologique possible, une réaction existentielle adéquate s'impose à l'être humain : le don libre de sa nature même à l'Être absolu, don qui pourrait éventuellement devenir le péage, affirme Blondel, de son élévation, le prix d'un don infinement plus élevé, l'holocauste qui ne l'enlèverait à lui-même que pour l'assimiler à l'unique Existence combiante.

« Cette abnégation, loin d'annihiler son énergie, l'élève au point de la préparer à un don supérieur, à une conformité avec l'être et l'agir divins. Et c'est là sans doute ce qui consolide pleinement un être ébauché mais tendant vers l'infini et qui, par sa participation à l'ordre providentiel, consacre vraiment sa propre consistance ».⁷

Attitude, en conséquence, de don et d'attente devant une solution possible à son inachèvement subsistant.

⁶ Cette question se formulait de la sorte : « Est-il absolument et définitivement impossible, en premier lieu, de parvenir au comblement de ses (à l'être humain) besoins vitaux au sein même de l'existence terrestre, soit de sa naissance à sa mort inclusivement ? ».

⁷ Blondel, Maurice, *op. cit.*, pp. 218-219.

Aspiration vers un autre ordre de valeurs, vers un état surnaturel qui viendrait couronner les besoins d'unité, de spontanéité et de pérennité de l'être humain : hypothèse inévitable, mais hypothèse tout de même qui doit pousser la recherche philosophique dans le sens d'un domaine du réel qui réaliserait un tel surnaturel, dans le sens plus précisément d'une « religion ».

* * *

Fort de cette conclusion provisoire, qui termine en fait son oeuvre intitulée *L'Être et les êtres*, Blondel poursuit sa réflexion sur l'être humain en une quatrième et dernière étape de son analyse, au travers des tomes de *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944 et 1946).⁸

Il y affirme, dès l'abord, que tout être humain rencontre presque fatalement un jour ou l'autre le fait chrétien, et qu'il ne doit légitimement refuser son attention aux points de vue originaux que ce fait peut lui dévoiler. Et comme ce Christianisme se révèle porteur de l'ordre surnaturel jusqu'ici hypothétique, il lui faut alors faire enquête sur le contenu et la réalisation proprement chrétiens de cet ordre, afin de savoir si ceux-ci ne pourraient pas enfin combler ses besoins les plus légitimes.

Et Blondel de s'attaquer à l'étude détaillée des principaux « mystères » chrétiens, mystères qu'il confronte avec chacune des impasses de sa précédente vision de l'être humain. Mystère, c'est-à-dire :

« vérité révélée que l'esprit humain, laissé à ses seules ressources, n'aurait point été capable de découvrir et de préciser avec certitude, un secret qui, même une fois révélé, demeure impénétrable en son fond, alors qu'il n'est point sans signification utile, éclairante et fructueuse pour nous ».⁹

Il commence donc son analyse par un premier mystère, celui concernant justement la « vocation surnaturelle » offerte aux êtres humains passés, présents et futurs.

A ce sujet, l'auteur avait conclu auparavant que le plan naturel d'existence s'avérait inapte par lui-même à pourvoir aux désirs essentiels de tout être humain; celui-ci se devait donc de réagir en espérant un ordre supérieur de valeurs et en se dis-

⁸ Blondel, Maurice, *La philosophie et l'esprit chrétien*. Paris, Presses universitaires de France, 1946-1950.

⁹ Blondel, Maurice, *op. cit.*, t. 1, p. 14.

posant intérieurement à l'accepter, si jamais il venait à lui être présenté comme tel.

Or, la Révélation chrétienne enseigne justement que tout être humain est bel et bien créé en vue d'une vocation surnaturelle, afin qu'il soit vraiment digne de son Auteur et mérite par là même son Amour; l'Être absolu a donc voulu appeler gratuitement à l'existence des êtres humains qu'Il rendrait capables d'adoption divine en leur accordant le pouvoir de devenir ses propres enfants. Dès lors, il résulte de cette perspective qu'

« il n'y a point pour l'homme, tel qu'il est en fait et que Dieu l'a voulu, d'issue différente, d'option facultative, de salut effectif en dehors de cette unique et impérative destinée, la vie surnaturelle, sans laquelle c'est la mort éternelle ».¹⁰

Et voilà que l'hypothèse de l'étape précédente se mue maintenant en réalité historique, disponible à ceux qui désirent se l'approprier.

Mais comme il existe, selon Blondel, un fossé gigantesque entre l'existence terrestre et cette vie surnaturelle, un être qui participerait de ces deux univers pourrait alors établir adéquatement une synthèse en soi, synthèse qui servirait de modèle parfait aux êtres humains et faciliterait de la sorte l'avènement et la croissance de la vie divine en eux.

Or, de fait, l'histoire fut témoin que l'Être suprême a pris chair en la personne même de Jésus-Christ, servant ainsi de lien entre les extrêmes les plus opposés; c'est ainsi par Lui seul, désormais, que passe la vie surnaturelle pour tous les êtres humains sans exception.

« Il fallait le Verbe incarné pour réaliser en lui, pour infuser en nous le sens authentique de la vocation surnaturelle et des conditions de salut... ».¹¹

Il est donc vraiment le « pont » entre l'Être absolu et les êtres humains, l'agent unique, universel et infaillible du comblement de leurs aspirations les plus fondamentales : hors de Lui, c'est l'insatisfaction totale et définitive.

Blondel démontre par la suite qu'il en est encore et toujours ainsi, par l'analyse des autres grands mystères chrétiens (impossibles à développer ici), soit ceux de la Rédemption, de l'Eglise, des Sacrements, des Béatitudes et de la Destinée dans le face à face avec l'Être suprême.

¹⁰ Blondel, Maurice, *op. cit.*, t. 1, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, t. 1, p. 147.

Et au terme de son survol du Christianisme, il arrive enfin à la conclusion que cette religion de Jésus-Christ donne une réponse des plus complantes aux besoins radicaux de tous les êtres humains; réponse à l'état inchoatif de ce côté-ci de leur mort terrestre, réponse à l'état effectif et rayonnant en leur existence éternelle : solution blondélienne à la seconde et dernière question posée dans l'introduction de cette étude, de même qu'à son titre général . . .¹²

Jean-Louis Fournier,
Professeur de Philosophie,
Collège Ahuntsic.



¹² Question ainsi conçue : « est-ce que ce comblement (des besoins vitaux de l'être humain), en second lieu, ne serait point réalisable par-delà sa mort, en un statut différent de l'existence terrestre tout en étant préparé nécessairement par elle ? ».

La carafe de Vermeer

On trouvera dans ce travail quelques réflexions libres sur un problème à la fois vaste et limité, en rapport avec le thème du premier numéro de *Critère*. Il pourrait être intéressant, croyons-nous, de voir quel sort les artistes ont réservé à la culture traditionnelle, car il nous semble de plus en plus évident que la critique académique a créé un mythe de la culture et de l'art, mythe qui n'achève pas de mourir, qui semble être étranger jusqu'à un certain point aux préoccupations des artistes.

En étudiant l'art, nous avons tendance à oublier le milieu vivant dans lequel nos critères se sont développés et le milieu différent dans lequel l'oeuvre est née, sous prétexte que l'oeuvre seule compte. Situait l'oeuvre, nous pourrions, croyons-nous, éviter des malentendus. Il est évident que nous avons d'abord marché en nous faisant aider avant de le faire seul. Lorsque l'oeuvre est ancienne, il y a une certaine critique qui l'enferme dans un musée capitonné, où l'air est pur, mais raréfié. L'oeuvre et l'artiste acquièrent une patine stérilisante dans cet espace noble et vide. Lorsque l'oeuvre est récente, on l'étiquette rapidement, pour qu'elle ait dans vingt ans le privilège de passer dans l'histoire d'un musée. C'est ainsi que Marcel Duchamp, peintre anti-art et anti-musée devient par l'inertie des uns et des autres non seulement une étape importante dans l'histoire, — ce qui est normal — mais encore un lieu de rencontre dans les musées, sans que les gens distraitement attentifs aient la moindre inquiétude, le moindre doute ou le moindre froncement de sourcils. Ironie de la culture !

Si nous voulons définir le contenu traditionnel du mot culture, nous n'avons qu'à renverser l'image négative qu'en donne Mein Kampf dans son « Manifeste pour un art nouveau »¹ et en constituer une image positive. Ce qui est pourtant dommage pour l'auteur anonyme de ce manifeste, c'est qu'il semble être convaincu que l'art contemporain est un parfait négatif de l'art ancien et que la reconnaissance de l'un exclut la validité de l'autre. Dans le même sens il pourrait nier la validité de la Renaissance en l'opposant au Moyen-Age ou vice-versa. En effet, y a-t-il

¹ « Mein Kampf : Pour un manifeste de l'art nouveau », dans *Critère*, fasc. 1, février 1970, pp. 100-103.

quelque chose de plus antinomique que le *David* de Michel-Ange et le *Beau-Dieu* d'Amiens ? Il sera le premier à reconnaître que c'est un faux problème.

La culture traditionnelle en art est donc cette tour d'ivoire où l'air est si raréfié qu'une oeuvre vit au ralenti, partagée entre une idée d'équilibre et d'harmonie, entre l'imitation de la nature et des anciens, le « sens humain profond » et la beauté nécessaire. Nous ne détruisons pas la valeur d'un tel système, au contraire, nous en limitons l'application justement pour le laisser vivre. Une position qu'il appliquerait partout tomberait dans le ridicule et obligerait l'interlocuteur ou le lecteur à prendre une position tout aussi outrée et l'absurdité d'une telle prise de position n'affirme pas l'autorité de celui qui a soulevé le problème. Au contraire.

C'est qu'il peut y avoir autre chose que cette tour d'ivoire et effectivement il y a autre chose. A côté d'Orphée, pour reprendre certains termes de l'article « L'expérience esthétique ou le Chant d'Orphée »,² il y a aussi Prométhée, l'artiste, celui qui ayant volé Le Feu aux dieux, tente de trouver hors du monde ses modèles et ses dieux, ses formes nouvelles. Si c'était de ce nouveau bûcher que naissait le Phénix . . .

Mais tout ceci n'est qu'affaires de critiques et de gens cultivés ! Les artistes, Dieu merci, ont autre chose à faire . . . Leur oeuvre, par exemple. La culture, ils la voient de deux façons, du moins en général. La première est une façon de voir et de sentir qui est propre à leur époque. Elle est plus ou moins vague, plus ou moins précise, plus ou moins consciente selon les créateurs. Tout dépend entre autres de l'intérêt que porte l'artiste au monde qui l'entoure et de la façon dont il le pressent. Si l'on compare Picasso et Vasarely, on ne peut qu'être frappé par la liberté de l'un par rapport à l'engagement de l'autre. Qu'on y prenne garde, l'un et l'autre ont partie liée avec notre culture. Et cela s'exprime par la trame même ou, si vous préférez, par la structure même de l'oeuvre, par la trajectoire linéaire, le choix des couleurs et des matériaux, le développement organique de la forme et la construction ou la négation des volumes.

Pour faire passer cet aspect de l'oeuvre, ils pourront utiliser tout ce qui est à leur disposition, comme tous les artistes l'ont toujours fait : mathématiques, prolifération des objets de con-

² Proulx, Jean, « L'expérience esthétique ou le chant d'Orphée », dans *Critère*, fasc. 1, février 1970, pp. 18-23.

sommation, méthodes des sciences humaines, cerveaux électroniques. Les collages de Braque et la sculpture électronique de Schwefer ne sont peut-être pas aussi éloignés qu'on veut bien le croire de la merveilleuse perspective d'Uccello ou des Vénus bien platoniciennes de Botticelli. A chacun ses instruments...

La seconde façon de voir la culture est plutôt négative, car elle coïncide avec l'attitude qu'adopte l'artiste face à ce poids terrible ou inutile de formes, d'oeuvres que la tradition lui a légué. Formes et mondes artistiques qui pèsent parfois plus lourd qu'Anchise sur les épaules d'Enée. Quel Enée pourrait sans fléchir porter Rembrandt, Michel-Ange, Rubens et Goya ? — Picasso ? — Klee ? — Pourtant, nous l'envions cet artiste qui, nous semble-t-il, peut bien voir et apprécier un Vermeer ou un Vélasquez. Il nous semble qu'il a l'avantage d'être dans une situation analogue par sa qualité même de créateur. C'est alors Orphée s'écoutez ? Oui et non. C'est vrai parce qu'il a l'oeil et la sensibilité plus avertis que nous; c'est faux, parce qu'il a une attitude beaucoup plus critique que la nôtre et ne peut complètement accepter, par sa nature même, le monde qui lui est proposé. Nous, nous n'avons qu'à nous laisser conduire dans les « réunions champêtres » de Watteau où les « soieries, les failles, les taffetas et les moirés font briller leurs replis et leurs couleurs. Si vives que soient celles-ci, elles s'harmonisent étrangement avec les frondaisons automnales ». ³ Cela l'artiste ne le peut pas, car il doit d'abord obéir aux impératifs multiples de son art. Les nécessités de Vasarely ne sont pas celles de Manet et ne pourraient plus l'être. Pour l'artiste, l'art n'est pas seulement cette beauté incomparable des formes, mais l'expérience créatrice de tous les instants. Il doit continuellement réapprendre la forme et la couleur. Il réinvente ou redécouvre le monde tous les matins, tandis que nous, nous sommes ceux qui admirent, qui aiment. Nous sommes ceux qui regardent le monde de la création de l'extérieur.

En outre, la critique ou les théories sur l'art sont des éléments qu'un amateur peut assumer et accepter. L'artiste aux prises avec la création ne le peut pas, parce que lui-même participe à la création. Le jour où il a voulu devenir à la fois historien, critique et créateur, il s'est souvent fourvoyé — quelques-uns ont échappé à ce sort, il faut bien le reconnaître. — Regardons les édifices grecs qui étaient considérés comme des signes de grandeur dans

³ Huyghe, René, *Les Puissances de l'image*. Paris, Flammarion, 1965, p. 147.

les villes industrielles du XIX^e siècle. Montréal en conserve quelques exemples. Nous n'avons qu'à penser au palais de justice sur la rue Notre-Dame.

Quand il s'est fait pédagogue et a voulu expliquer son art, il est rarement arrivé à des conclusions convaincantes. Bien sûr, il a su parler de sensibilité nouvelle, de recherche formelle, d'intégration des arts, de cités à l'image de l'homme moderne, mais cela n'explique jamais l'oeuvre. Klee peut expliquer très clairement le rôle de la nature, la dialectique créatrice et nous donner l'impression que ses oeuvres naissent de cette volonté incroyablement précise qui est la sienne, mais quand on est devant la *Marche des viaducs*, *L'arbre-maison* ou devant un oiseau appelé *Pep*, c'est tout autre chose, et pour nous et pour lui, qu'il a créé.

Il est donc normal que la réaction de l'artiste face à ce que la culture traditionnelle appelle l'histoire de l'art soit réservée, si ce n'est hostile. En effet l'histoire de l'art ne sert plus à rien, elle devient un point de référence, c'est tout. On peut crier à l'impuissance. Il est facile pour un critique ou pour un historien de dire qu'une époque sans Michel-Ange est une époque sans génie, ni grandeur. C'est peut être vrai... Il est facile aussi de dire que si l'on n'est pas Michel-Ange, l'on n'est rien surtout quand on n'a pas à créer, mais seulement à regarder. Pourquoi se plaindre ? Michel-Ange est toujours présent, de plus en plus même. Il est même venu à l'exposition mondiale de New-York.

L'exemple de Michel-Ange est assez bien choisi, car les problèmes que posent la culture et l'art viennent de la Renaissance italienne. Les artistes de la Renaissance ont cherché des modèles à imiter. Lorsqu'ils les ont trouvés dans la civilisation antique baignée de philosophie platonicienne, ils ont voulu faire disparaître ce qui n'était pas conforme à ces modèles, à leur idée de perfection et de beauté. C'est ainsi que deux cents ans après, Louis XIV donnait à la populace de Paris les vitraux des églises gothiques, parce qu'ils n'étaient pas conformes à une idée noble de la beauté.

L'idée noble exigeait des peintres des connaissances assez approfondies des oeuvres et de la pensée antiques; elle exigeait aussi qu'ils soient instruits dans d'autres domaines. Qui pourrait nier l'influence du platonisme dans la *Primavera* de Botticelli ? Conscients de leurs apports culturels, les peintres ont exigé alors un statut égal à celui des autres humanistes; ils essayaient de prouver que leur art constituait un système de diverses disciplines,

comme la géométrie, les sciences naturelles, la littérature, la philosophie, etc . . . Bref, ils voyaient les arts plastiques comme l'achèvement des connaissances humaines. Cette conception de l'art s'est avérée si séduisante que pendant trop longtemps les arts ont été considérés comme la synthèse par excellence non seulement des connaissances, mais aussi de l'homme.

Pendant plus de quatre siècles, tous les artistes occidentaux ont adopté ces idées issues de la Renaissance. La culture était alors un avantage, car elle mettait à la disposition de l'artiste un vocabulaire de formes et un monde d'idées qui constituèrent la vision de la Renaissance; l'art, une fenêtre ouverte sur le monde idéalisé. Il est facile de comprendre maintenant pourquoi Rubens peut utiliser dans sa toile les « putti » du Titien et que Vélasquez dans les *Fileuses* reproduit l'*Enlèvement d'Europe* du Titien.

Avec l'impressionnisme, l'idéal et la « veduta » ont peu à peu disparu. Dame Renaissance et dame Beauté sont mortes de vieillesse et d'épuisement, surtout d'épuisement, incapables de renouveler le souffle vivant qui avait fait leur gloire pendant près de quatre siècles. L'académisme d'un Bougereau et d'un Gérôme est le dernier enfant de la dynastie Renaissance. Il eût mieux valu qu'il ne vît jamais le jour ! Car c'est lui qui, impuissant, rêvant de chefs-d'oeuvre qui surpasseraient en grandeur et en beauté les oeuvres d'un Caravage ou d'un Raphaël, incapable de se renouveler, c'est lui qui a creusé le fossé entre la façon de voir et de créer l'art.

L'artiste moderne, rejetant ce corpus inerte, s'est retrouvé sans tradition, Orphée sans lyre, pendant que le critique utilisait encore le vocabulaire cohérent et exclusif d'une langue morte. Hors de nous, point de salut, disait-il. Une fois de plus le spectre de la querelle des anciens et des modernes reparaisait. L'artiste contemporain ne sait plus contempler la nature ! Oh malheur, qui verra la beauté naturelle des paysages ! Qui verra la grandeur morale qui affirme la supériorité de l'homme sur la nature !

Le monde de l'art n'est plus la scène où se joue la consécration de la nature humaine. Les modèles ont disparu, il ne reste plus rien. Si. Demeurent la volonté de connaître et le désir de beauté, qui comme le Phénix mythique renaissent de leurs cendres. L'artiste cherche à comprendre. C'est évident et ce n'est pas nouveau. A comprendre quoi, nous direz-vous ? Comme toutes les générations avant lui, il cherche à comprendre le monde. La création

artistique devient une exploration du « monde multiforme ». ⁴ L'oeuvre qu'il crée n'est plus le reflet de l'homme, mais devient un monde particulier qui a son unité et ses lois propres. La Renaissance se limitait au monde des « apparences sensibles » comme réceptacle des valeurs spirituelles, la beauté devenait un gage du spirituel. Pour l'artiste contemporain, le monde sensible est un des aspects de l'univers, il en existe d'autres « en ce lieu où l'organe central de tout mouvement dans l'espace et le temps — qu'on l'appelle coeur ou cerveau de la création — anime toutes les fonctions; qui ne voudrait y établir son séjour comme artiste ? Dans le sein de la nature, dans le fond primordial de la création où gît enfouie la clé de toute chose ? » ⁵

Cette citation de Klee est-elle si différente de ces mots de Vasarely : « Les cailloux, les coquillages sur les plages... les remous, le soleil, le ciel... Dans les galets, dans les morceaux de verre des bouteilles brisées, polies pas le va-et-vient rythmé des vagues, je suis certain de reconnaître la géométrie interne de la nature. » ⁶ ?

Tous ces essais de création sont des voies qui voudraient peut-être mener à ce grand centre, voies aussitôt abandonnées que tracées, voies sans issues qui ne mènent nulle part, ou qui mènent à la destruction de l'oeuvre. *Le Carré blanc sur fond blanc* de Malevitch est peut-être une des farces les plus monumentales de l'histoire ou une des oeuvres les plus significatives de notre temps. On ne parle pas de beauté devant « cette toile » et pourtant si. Elle naît de la rigueur et de la cohésion plastique et picturale de l'oeuvre même, comme chez Raphaël, comme chez Van Eyck. Malevitch, comme les Grecs qui, des temps les plus reculés de l'époque hellénistique, ont repris, perfectionné et embelli la même forme de temple au nom de la beauté, a développé, choisi et retranché formes et couleurs au nom de l'exploration picturale. Mondrian a tracé une voie mais personne n'a repris la même, les artistes se sont orientés vers des voies parallèles. L'une de ces voies nouvelles est l'art op. Rubens avait cherché et trouvé un écho de cette vision dans l'art vénitien; de même Delacroix reprendra avec amour les voies de Rubens.

⁴ Klee, Paul, *Théorie de l'art moderne*. Paris, Gonthier, 1964, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ Ferrier, Jean-Louis, *Entretiens avec Victor Vasarely*. Paris, Pierre Belfond, 1969, p. 19.

Pourquoi tant de piétinements, de retours en arrière et d'erreurs ? C'est que l'art est vivant et, comme l'écrit Kandinski dans *Du spirituel dans l'art*, « l'art entre dans la voie au bout de laquelle il retrouvera ce qu'il a perdu, ce qui redeviendra le ferment spirituel de sa renaissance. L'objet de sa recherche n'est pas l'objet matériel concret auquel on s'attachait exclusivement à l'époque précédente — étape dépassée — ce sera le contenu même de l'art, son essence, son âme sans laquelle les moyens qui le servent ne sont jamais que des organes languissants et inutiles. Ce contenu, l'art seul peut le saisir, seul il peut l'exprimer clairement par les moyens qui lui appartiennent ». ⁷ Kandinsky ne définira jamais d'une façon plus précise ce contenu, car il nous appartient de le découvrir directement dans l'oeuvre. L'art n'est pas rhétorique, mais sensibilité. Léger avait très bien saisi le problème quand il avait comparé les recherches contemporaines à l'élan des cathédrales. Bien sûr, le temps et l'histoire ont consacré les cathédrales et glorifié ces hommes qui lançaient leurs nefs et leurs flèches à l'assaut du ciel, défiant les lois de gravité. L'art contemporain comme l'art médiéval est un défi, mais un défi à la matérialité des choses.

L'artiste contemporain ne peut pas choisir les valeurs sûres du passé. Son oeuvre n'est pas fixée par des lois immuables, elle est création, donc « gènèse ». ⁸ Si nous revenons à l'exemple de Paul Klee, nous pouvons dire que l'oeuvre qui parle de l'arbre de la création, est arbre aussi. L'ordre et l'harmonie fixés par des lois de beauté qui se voulaient immuables éclatent sous la poussée du mouvement. L'oeuvre est.

Et c'est ce qui importe au fond. Nous pouvons opposer l'art contemporain et l'art de la Renaissance, démolir l'un au profit de l'autre au nom de la nouveauté, au nom de la conformité, au nom d'une image de l'homme et de l'univers; de toute façon, il s'agit là d'un faux problème. L'art contemporain n'est pas que rupture, il est continuité.

La beauté ? Elle est toujours présente, naissant dans chacune des oeuvres privilégiées, anciennes ou récentes. Aujourd'hui elle a retrouvé son indépendance; on n'essaie plus de la codifier, de la réduire à un système comme on a déjà essayé de le faire; on

⁷ Kandinsky, Wassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*. Paris, Galerie René Drouin, 1949, pp. 48-49.

⁸ Klee, Paul, *op. cit.*, p. 11.

lui reconnaît une autonomie. Quand Léger écrit que la beauté naît par hasard, il ne fait que rendre explicite ce que la tradition n'a jamais voulu reconnaître, mais a toujours voulu saisir sans jamais y parvenir : la gratuité nécessaire et la liberté des manifestations du beau qui s'incarnent dans des oeuvres presque opposées, qui se renouvellent aux sources les plus diverses au grand désespoir des critiques traditionnels et des philosophes . . .

La beauté comme l'oeuvre n'a pas besoin de défenseurs. Elle est et cela suffit, car quoi qu'on dise et quoi qu'on pense, ce qui importe c'est que l'*Arbre-maison* de Klee soit l'*Arbre-maison* de Klee, les carafes de Vermeer soient les carafes de Vermeer. Le reste . . . *vanitas* !

Carol Doyon,
Chef du Département des Humanités,
Collège Ahuntsic.



Bertrand Russell: un sceptique?

Mathématicien à trente ans, philosophe à cinquante et pacifiste à quatre-vingts : voilà l'image populaire de Bertrand Russell. Or, le dynamisme de cette conscience philosophique risque d'être chosifié si on réduit sa vie en catégories. L'étiquette « sceptique », ajoutée au nom de Russell, ne reconstituerait-elle pas l'unité à la pluralité russellienne ?

En parlant de Russell en termes d'unité et de multiplicité, on applique en quelque sorte sa philosophie à sa propre personne. Dans son livre *Histoire de mes idées philosophiques*,¹ Russell nous révèle l'emprise profonde du problème millénaire de l'Un et du Multiple dans l'évolution de son cheminement mental. De la position kantienne et hégélienne, adoptée lors de sa dissertation de « Fellowship » en 1906² sur les fondements de la Géométrie, à son rejet dès 1907 sous l'influence de Moore, Russell repousse la perspective unitaire et s'avoue pluraliste.

Dans cette brève étude, je tenterai, à partir de la multiplicité russellienne et de la notion de « sceptique », de retracer l'unité interne de la pensée de ce philosophe.

Les nombreuses préoccupations de Russell : mathématiques, philosophie, sociologie, histoire, politique et paix, justifient le qualificatif « sceptique » qu'on lui attribue ordinairement. Cette multiplicité semble admettre au premier abord l'affirmation d'échecs successifs, d'abandons répétés, de chemins qui ne mènent nulle part. A cette myriade d'actions se marie une grande variété de positions intellectuelles. De l'affirmation de l'unité à celle de la multiplicité, de la position épistémologique de 1912 à son rejet en 1914, des critiques du communisme à son apothéose un peu plus tard, nous retrouvons toujours des positions qui s'entrechoquent, se nient et se contredisent.

Afin de mieux saisir la signification d'attitudes si diverses chez Russell, il nous paraît opportun de préciser le terme « sceptique ». Lalande définit ainsi le scepticisme : « Doctrine d'après laquelle l'esprit humain ne peut atteindre avec certitude aucune vérité

¹ Russell, Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*. Paris, Gallimard, 1961.

² Russell, Bertrand, *An Essay on the Foundations of Geometry*. New York, Dover Publ., 1956.

d'ordre général et spéculatif, ni même l'assurance qu'une proposition de ce genre est plus probable qu'une autre.»³

Nous pouvons toutefois distinguer deux sortes de scepticisme si nous considérons les deux facteurs en présence, la conscience et le monde. Le premier type de scepticisme paralyse la conscience qui s'interroge alors que le deuxième s'en prend à l'absolutisme de la réponse. D'une part, en effet, le scepticisme s'adresse à la conscience elle-même en lui niant toute possibilité de questionner valablement le monde. L'interrogation n'offre alors aucune valeur et la réponse ne correspond à rien. D'autre part, l'interrogation reconquiert toute sa valeur. La réponse seule est mise en question. Il est ainsi permis de comparer cette forme de scepticisme au doute méthodique de Descartes. En effet, la réponse est soumise à la critique minutieuse du doute, mais celui-ci ne conduira jamais à la découverte d'une vérité. Le scepticisme attribué à Russell ne trouve son sens que dans la deuxième catégorie.

Ainsi, nous pouvons comprendre le rapport existant dans la pensée de Russell entre le rejet du monisme kantien et hégélien et l'intérêt pour la géométrie. La dissertation de « Fellowship » tentait de fonder la géométrie dans une perspective kantienne. L'interrogation incessante sur les *a priori* des mathématiques le conduisit à l'élaboration de sa logique des relations externes. Cette dernière, incompatible dans son essence avec le système moniste, lui fit admettre la multiplicité. Les *Principia Mathematica*,⁴ reconnus avec les *Principles of Mathematics*⁵ comme la contribution russellienne aux mathématiques, présentent en réalité le fondement logique des mathématiques à partir de la raison humaine.

Russell aborde donc les mathématiques en philosophie. Il n'existe ainsi aucune dichotomie entre le mathématicien et le philosophe. Le développement des relations externes (fondement des mathématiques) s'ouvre sur le problème épistémologique. Voilà la naissance de l'intérêt épistémologique de Russell. Les divers écrits de l'époque dans les « Proceedings of Aristotelian Society », ainsi que sa conférence aux Hautes Etudes Sociales

³ Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 949.

⁴ Whitehead, Alfred North, Russell, Bertrand, *Principia mathematica*. New York, Cambridge University Press. 1910.

⁵ Russell, Bertrand, *Principles of mathematics*. New York, Cambridge University Press, 1903.

à Paris en témoignent. Un certain réalisme platonicien caractérise la théorie de la connaissance russellienne :

La logique et la mathématique nous forcent donc d'admettre une espèce de réalisme au sens scolastique, c'est-à-dire d'admettre qu'il y a un monde des universels et des vérités qui ne portent pas directement sur telle ou telle existence particulière. Ce monde des universels doit *subsister* quoiqu'il ne puisse pas *exister* dans le même sens que celui dans lequel les données particulières existent.⁶

Dans son livre *Problèmes de Philosophie* paru en 1912, Russell pose les fondements du problème épistémologique qui, à l'avenir, retiendra son attention. L'influence de Wittgenstein, Whitehead et de certains philosophes américains explique son passage du « constructionnisme » au « psychologisme » de *Inquiry into Meaning and Truth*.⁷

Mathématique, logique, épistémologie, psychologie ! Ces divers champs d'études s'ouvrent graduellement à la conscience du philosophe, au fur et à mesure que se poursuit son interrogation. La théorie des relations externes donnait réponse aux mathématiques mais posait le problème épistémologique. Chercheur incessant, interrogateur clairvoyant, Russell ne craignait pas d'affirmer chaque changement de position.

A partir de la connaissance humaine, la dialectique de l'interrogation le conduit à s'interroger sur le monde de l'action. Il ne s'agit pas ici d'un gouffre entre pensée et action. En s'interrogeant sur les mathématiques, sur leur fondement dans la raison humaine et sur leur application dans le monde, Russell aborde *ipso facto* la situation de l'homme dans la nature. Sceptique quant aux réponses définitives livrées par le monde, le philosophe suit la marche d'une conscience toujours insatisfaite et insatiable.

Ce n'est pas le hasard qui nous fait employer des termes propres à la philosophie grecque antique pour comprendre Russell. Celui-ci a vécu au XX^{ème} siècle les problèmes platoniciens. Il a résolu le problème de l'Un et du Multiple de façon analogue à Platon. Cette ressemblance avec Platon n'existe pas seulement au niveau du monde des relations logiques, analogue au monde des idées, puisque toute la démarche de Russell en est teintée. Le Russell pacifiste et politicien ne ressemble-t-il

⁶ Russell, Bertrand, « L'importance philosophique de la logistique », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, 1911, pp. 289-290.

⁷ Russell, Bertrand, *Inquiry into meaning and truth*. New York, Norton, 1940.

pas au Platon de la *République* et des *Lois*? Ils se rejoignent plus profondément encore au niveau de la contemplation.

A mon avis, le dernier chapitre de *Problèmes de Philosophie* offre les plus belles pages sur la conscience qui s'interroge. La valeur de la philosophie, affirme-t-il, ne réside pas dans les réponses définitives attendues communément d'elle. Ce scepticisme à l'égard des réponses accorde la priorité à la qualité des questions posées. Il nous est possible de sortir de notre *petite* humanité grâce à une interrogation incessante et toujours en éveil. Puis reprenant un des problèmes de la philosophie grecque, cet éminent philosophe refuse de réduire le monde à l'humain et veut plutôt grandir notre moi au niveau du Non-Moi représenté par l'Univers. La contemplation consiste à s'ouvrir à ses grandeurs :

Dans la contemplation, au contraire, nous partons du Non-Moi et, du fait de la grandeur de cette contemplation, les bornes du Moi sont dépassées; par l'intermédiaire de l'infini propre à l'univers, l'esprit qui le contemple participe à une part de son infinité.⁸

Grâce à la contemplation, l'esprit gagne liberté et impartialité, qualités qui se transfèrent au monde de l'action. Le contemplation s'avère le bien suprême.

Cette notion de contemplation persiste tout au long de la philosophie russellienne puisqu'elle se rattache à la relation fondamentale de l'homme au monde. C'est ainsi que Russell ne put rester muet devant l'exploit de la conquête de la lune. Il mit l'humanité en garde contre le danger d'impiété :

Il existe une façon d'être qu'on peut qualifier de respect à l'égard des choses du monde qui n'ont pas été créées par la technique moderne. Il existe une autre façon d'être qu'on pourrait qualifier d'impiété : cette brutale insouciance à l'égard de tout ce qui existe — qui caractérise ceux dont la vision automatique des choses n'est pas animée par l'imagination et la contemplation.⁹

La contemplation comprend donc tout ce qui n'est pas création humaine, c'est-à-dire Non-Moi.

⁸ Russell, Bertrand, *Problèmes de philosophie*. Paris, Payot, 1965, pp. 183-184.

⁹ « No Panaceas from Moon Landing », dans *The Montreal Star*, 18 juillet 1969 : « There is something that may perhaps be called respect for those things in the world that have not been created with modern technique. There is something which might almost be called impiety in the ruthless disregard of everything already existing, which characterizes those in whom a mecanistic outlook is unchecked by imagination and contemplation ».

On n'a pas fait tout ce qu'il fallait faire pour construire l'humanité quand on a opéré des changements, si vastes et si brillants soient-ils. La contemplation a aussi un rôle à jouer. Si nous lui permettons de le jouer, une certaine sagesse dans la gestion des affaires humaines se reflétera dans nos vies grâce à la contemplation des cieux ». ¹⁰

Russell, un sceptique ? Bien sûr, non pas toutefois de ce type qui tue toute pensée, mais qui nourrit plutôt la conscience d'un dynamisme continu. Voilà la raison pour laquelle un de ses biographes l'a dénommé « Le sceptique passionné ».

Georges-A. Legault,
Professeur de Philosophie,
Collège Ahuntsic.



¹⁰ « No Panaceas from Moon Landing », dans *The Montreal Star*, 18 juillet 1969 : « It is not the whole of what should make up human life to cause changes, however vast and however clever. Contemplation also must play its part. If we allow it to do so, some element of wisdom in human affairs may be reflected into our lives from the contemplation of the heavens ».

L'art et l'artiste

dans

A Passion in Rome de Morley Gallagher

En 1805, Wordsworth décrit dans *The Prelude* la genèse et le développement de son esprit. Cette oeuvre marque le début d'une nouvelle époque.¹ L'artiste devient lui-même le héros des oeuvres les plus ambitieuses des temps modernes. La littérature anglaise qui l'avait ignoré jusqu'à la fin du 18e siècle, c'est-à-dire jusqu'au pré-romantisme, voit la plupart des romantiques ou des modernes consacrer au moins une oeuvre à ce personnage.

L'artiste se perçoit de plus en plus comme étranger au milieu environnant, aux traditions qui, auparavant, l'unissaient à la société à laquelle il appartient. Les liens sont brisés. Keats utilise encore une mythologie antique éculée. Tennyson reprendra plus tard les formules du roman médiéval. Mais Blake, innovateur véritable, a déjà inventé son propre mythe, annonçant par là la venue de Yeats et Joyce. L'imagination créatrice, puisant dans sa propre individualité, se raconte elle-même. Le roman de l'artiste est né.

Ce roman a ses conventions. Il est fondé sur une vision personnelle du monde, combative, souvent marginale. La bohème devient une sorte de maquis intellectuel. Ce maquis n'est pas uniquement fictif. Henry James, Lafcadio Hearn, Edith Wharton, Ezra Pound, George Santayana, T.S. Eliot, Hemingway s'exilent. Modigliani, Harry Crosby, Lawrence Hope, St. John Hankin, John Davidson, Francis Adams, Ralph Barton, Jules Pasquin, Jacques Vache et Jacques Rigaut se donnent la mort.

La création littéraire devient le reflet de cette époque de crise. De 1890 à 1930 en France, au moins dix-sept romans présentent des héros adolescents dont l'existence se termine par un suicide.

¹ Goldberg, G. J., *The Artist as Hero in British Fiction*. Ph. D. thesis presented at the University of Minnesota. Minneapolis, 1958, p. 5 : (During the 17th and 18th centuries) « The artist, i.e. the artist genius is sufficiently individuated to be designated by society as singular, worthy of admiration and glorification; it is rare that one finds an artist projecting himself as hero either in the fiction of the eighteenth century or the poetry and drama of the previous two hundred years. »

En Angleterre, un nombre égal sinon supérieur d'oeuvres se terminent aussi par le suicide d'un jeune artiste. Au Canada, l'héroïne de Sarah Jeanette Duncan dans *A Daughter of Today* (1894) s'exile en Angleterre et se tue. Les écrivains, les chanteurs et les acteurs de Malcolm Lowry, Robertson Davies et Mordecai Richler sont des exilés. Ces êtres réels ou fictifs évoluent dans un univers mental étranger à la société qui les entoure. Leur suicide, leur exil, en est l'aveu. Mais par les mécanismes absurdes de la publicité dont il est l'objet, cet aveu, ce déchirement devient snobisme.

Jamais peut-être dans l'histoire l'artiste n'a été plus certain qu'aujourd'hui que, plus il est audacieux, iconoclaste, absurde, inaccessible, plus il sera reconnu, loué, gâté, idolâtré.²

L'artiste s'inscrit au chapitre des mondanités. Nous en sommes alors aux extravagances de Dali, aux divorces hollywoodiens et aux canulars de Dorgelès. Témoin d'une crise de civilisation l'artiste est transformé en produit de consommation exotique dont la vente est parfois subventionnée par les gouvernements. Mais les oeuvres où il se décrit conservent toujours leur valeur de signe. Le personnage de l'artiste y demeure un des indices rendant possible la compréhension d'une culture ou d'une époque donnée. Il est l'incarnation mythique de l'esprit créateur qui est à la source de toute culture, l'imagination s'imaginant elle-même.

C'est pourquoi la publication de *A Passion in Rome* de Morley Callaghan — récemment lauréat du Prix Molson offert par le Conseil des Arts — fait époque dans l'histoire des lettres canadiennes anglaises. Issu d'un milieu mi-américain, mi-britannique, qui se voit encore avec myopie et qui se trouve présentement à la croisée des chemins, le roman de Callaghan établit une structure de valeurs cohérente, complexe, universellement significative, ce que ni *Tempest Tost* de Robertson Davies ni *Place D'Armes* de Scott Simons n'ont su faire. En décrivant cette solution possible au problème de l'artiste, nous pouvons acquérir une meilleure connaissance d'une culture que nous côtoyons par la force des choses et qui nous inspire des sentiments allant de l'indifférence à l'obsession.

A Passion in Rome raconte l'histoire d'un peintre, Sam Raymond, qui a refusé par principe de pratiquer le métier de son père, la photographie commerciale. Un homme dont la spécialité est le portrait d'homme d'affaires le révolte. Claquemuré dans un petit studio pendant des mois, Raymond, de guerre lasse, doit

² Eliade, Mircea, *Aspects du Mythe*. Paris, Gallimard, 1963, p. 226.

s'avouer que son talent de peintre est médiocre. Il devient photographe journaliste. C'est ce passage de la révolte à la nécessité qui le portera, paradoxalement, au dépassement.

Son journal, le *Weekly*, lui confie un reportage photographique sur la mort imminente de Pie XII. C'est dans l'enfièvrement bigarré de cette Rome où *il Papa* — le père — meurt, que Raymond rencontrera Anna Connel.

Dans l'existence d'Anna, la nécessité a débouché sur la révolte. Elle fut l'enfant de la misère faisant la navette entre la crèche et les familles adoptives qui se sont succédé, une chanteuse de cabaret à la merci de la pègre, une étoile des grands réseaux de télévision nord-américains, un objet de consommation. L'exil d'Anna à Rome est la fuite d'un être aliéné jusqu'à la névrose. L'art de Raymond sera de rendre possible pour cette femme, transformée en objet par le milieu ambiant, la dignité d'un être.

Le monde de ce roman à la recherche de la complémentarité fait passer les lieux communs de la révolte au second plan. L'égoïste sublime du romantisme et le marginal sexuel, chers à la mythologie freudienne, incarnent la médiocrité. Alberto, amant d'Anna, la laisse afin d'assurer sa propre liberté créatrice. Mais il succombe à la pneumonie, la pleurésie, au zona et à l'insuffisance cardiaque sans réaliser le film du siècle qu'il promettait à qui voulait l'entendre.

Le prototype de l'artiste névrosé trouvant dans sa marginalité sexuelle la source de son art est Philoctète. René Wellek et Austin Warren ont remarqué que ce type d'être et donc de personnage ne veut pas

... être « guéri » ou « adapté » croyant qu'(il) cesserait d'écrire s'il s'adaptait, ou qu'on lui proposait de s'adapter à une normalité ou un environnement social philistin ou bourgeois qu'il rejette.³

Le roman de Callaghan est résolument social. Les mythes qui s'y inscrivent impliquent une collectivité d'hommes. Comme l'érotisme, la névrose joue un rôle négatif. Francesca Winters, journaliste mondaine, dilettante et lesbienne sert de contraste à Raymond. Elle veut faire d'Anna sa partenaire. La mort de Pie XII amenant les journalistes de toutes les capitales au Press Club,

³ Wellek, René, Warren Austin, *Theory of literature*. New York, Harcourt, Brace and World, 1956, p. 83 : « Most of them have not wanted to be « cured » or « adjusted », either thinking they would cease to write if they were adjusted or that the adjustment proposed was to a normality or a social environment which they rejected as philistine or bourgeois. »

Francesca attendra la venue de son ex-mari en dissimulant la répugnance sexuelle qu'il lui inspire.

L'existence d'Alberto et Francesca implique la destruction de ceux qui les entourent. Sur le plan artistique ils sont stériles. Raymond lui vit en symbiose avec le réel sans que son univers soit naïvement providentiel, téléologique à court terme, immédiatement rassurant. Son attitude implique une confiance tragique accordée aux êtres et aux choses, un pari.

Ce pari se fait dans l'incertitude. L'individualiste rêvant de bohème, l'« angry young man » cloîtré dans sa certitude infailible a baissé pavillon. A Rome, visitant la chapelle Sixtine il ressent la supériorité du génie véritable. L'oeuvre qui le mesure incarne un mythe collectif de la puissance créatrice divine, elle juge donc Raymond par le sujet dont elle traite allégoriquement, puisqu'il sait qu'il ne peut rien créer. Pour un renaissant, le pouvoir créateur de l'artiste reflétait celui de la divinité. L'exécution de la Sixtine manifeste le pouvoir divin qui réside en l'homme et, à cet autre niveau de signification, Raymond n'est plus un amateur ébahi par la dimension spectaculaire d'une image, il est l'homme incapable d'accéder à une transcendance toujours possible. Lorsque regardant la fresque du Jugement Dernier il réalise que ce jugement est le sien, il fait beaucoup plus qu'un jeu de mots. Et Callaghan aussi.

La Sixtine pose une valeur transcendante. Bien qu'elle englobe le tout de l'univers concevable par son exécution et par la totalité de son allégorie, elle ne saurait faire office de vérité scientifique.⁴ Vérité artistique et vérité scientifique constituent deux ordres incommensurables. Paradoxalement, la vision naïve qu'avait Michel-Ange de la préhistoire ne met pas en doute l'intégrité de son oeuvre. L'art est un univers formel et les objets et les êtres qui s'y trouvent ont d'autres libertés et d'autres liaisons que celles du monde pratique.

Cependant l'oeuvre d'art est à la merci du pouvoir politique et militaire car la force peut aspirer à être le fondement de toute valeur. Rome, ville qui se veut éternelle, est encombrée de ruines, les restes de la guerre. Les échos d'interminables conférences sur le désarmement atomique menées à Genève se font entendre. Ils

⁴ Callaghan, Morley, *A Passion In Rome*. Toronto, Macmillan, 1961, p. 37: « Yet he (Michelangelo) probably believed with all his heart that Adam and Eve came out of the garden of Eden six thousand years ago speaking Hebrew. »

parlent de mort. L'art est à la merci des armes comme Raymond est à sa merci. Genève et Rome sont les deux scènes où se joue l'espoir.

Par les relations qu'elle établit entre les individus, la création artistique est génératrice de conflits. Raymond en subit l'obsession. Elle est à la fois fatale et absurde. Elle le sépare de son milieu social et familial sans lui accorder même le talent. Bien qu'elle soit involontaire, elle encourt les peines réservées à l'hybris. La disproportion entre ce qu'elle exige et ce qu'elle donne fait déboucher son dynamisme aveugle sur une impasse. Mais elle seule rend possible la synthèse encyclopédique du mythe incarnée par la Sixtine.

Cette synthèse s'accomplit au prix de la dignité humaine. Si l'art sacrifie l'artiste livré à lui, il « réifie » l'être humain qui lui sert de modèle. Anna Connel vue par Michel Ange n'aurait été qu'« un visage hanté et un corps voluptueux à inclure dans une fresque des damnés »,⁵ un objet formellement parfait mais inhumain.

Son talent extraordinaire la ferait vivre aussi longtemps que la peinture elle-même. Mais vivre comment?... Evidemment il ferait d'elle ce qu'il voulait. Les grands génies faisaient toujours ce qu'ils voulaient de leurs matériaux... des formes et des couleurs... Supposons qu'elle ait crié « ce n'est pas moi, je ne suis pas cela. » Qui s'en serait soucié ? Elle mourrait un jour. L'oeuvre lui survivrait.⁶

L'art, et ici l'art sacré, est un immoralisme méthodique et l'incarnation des grands mythes collectifs de l'espoir. Sa perfection est source de valeur. Sa fragilité le rend destructible. Il est vérité et mensonge. Raymond le rejette. Sa créativité s'exercera sur la matière vivante de l'être humain, seul matériau à l'aide duquel le beau et le vrai peuvent être réconciliés.

C'est peut-être un grand, un plus grand acte de faire quelque chose d'une vie... que de faire quelque chose avec un tas de glaise, ou

⁵ Callaghan, Morley, *op. cit.*, p. 55 : « A haunted face and a voluptuous body to put on a damnation fresco. »

⁶ *Ibid.*: « With his tremendous talent he would make her live as long as painting lived. But live as what?... Naturally he would do what he wanted with her. The great talents always did what they wanted with their material, use it. Something for form and color. ... Supposing she cried out « that's not me, I don't feel like that. » ? Who cares ? She would die. The work would live on. »

de la peinture, ou des bouts de tissus pour un uniforme. Je crois savoir ce (qu'Anna) devrait être.⁷

Wilhelm Meister devait choisir entre l'art *ou* la vie. Pour Raymond la vie devient un art. La peinture et le dessin sont les moyens d'objectiver une personnalité pour l'amener à réagir devant l'image d'elle-même vue par l'artiste.

Maintenant qu'elle était près de lui, son expression si différente de celle qu'il avait captée dans le petit croquis, il travaillait difficilement sachant que sa vanité était en jeu. Bien ! Magnifique ! personne ne pouvait être totalement possédé par la peur et la dépression si la vanité y était. Les gens vraiment effrayés qu'il avait connus n'avaient aucune opinion d'eux-mêmes. Elle pas...⁸

Simultanément, le corps social vit le passage de la mort à la vie par le moyen du rituel collectif. La mort du Pape est l'extinction d'un père archétypal vivant dans la cité qui a conquis le temps. Conquise par une communauté d'hommes unis par le rituel funéraire et le conclave, elle fait écho à la mort vivante d'Anna et à sa libération possible.

Le rituel de passage liant mort et renaissance contient, comme la chapelle Sixtine, le tout de la réalité dans un système de signes. Il occupe une position médiane entre l'art visuel de la peinture et l'expérience existentielle de Raymond devenu Pygmalion. Il réconcilie la rigidité rituelle du protocole et la dynamique du geste. Il est couleur, mouvement dans l'espace, rythme, musique et langage. Sa portée est globale. L'événement à l'occasion duquel il est célébré le rend actuel. Il se déploie devant un corps vidé de toute vie pour affirmer « la promesse éternellement inextinguible du printemps ».⁹

Les hommes s'y rassemblent pour reconnaître leur interdépendance substantielle. La symbolique de Callaghan met bien en relief le parallélisme entre d'un côté cet univers célébrationnel et de l'autre Raymond et Anna, entre ces deux « arts de vivre ».

⁷ Callaghan, Morley, *op. cit.*, p. 57 : « But maybe it's a big, even a bigger thing to do something with a life... as it is to do something with a hunk of clay or some tubes of paint or some bits of cloth for a uniform. I think I know what Carla (pseud. d'Anna) should be like. »

⁸ *Ibid.*, p. 114 : « With her beside him, her expression so different than the expression he had got in the little picture, he had great difficulty for as he worked he was aware that her vanity was involved. A Good Thing ! A Splendid Thing ! he thought. No one could be all fear or all depression if the vanity was there. The really scared people he had know were the ones without any good opinion of themselves. »

⁹ *Ibid.*, p. 250 : « The eternally unquenchable promise of spring, the real magic on earth. »

L'Eglise est veuve. Anna est la veuve du détective qui fut son premier mari, lié à la petite pègre des clubs où il la faisait chanter. Le soleil joue sur ses cheveux et sur la surface vitrée du cercueil papal, et dans cette arène de la mort l'instinct de vie s'affirme, les hommes deviennent le lieu vivant où se nourrit l'espoir, confirmé par le mouvement de l'existence. Photographe de métier, Raymond voudrait saisir l'événement à l'aide de sa caméra, capter ce système de correspondances à la fois éthiques et esthétiques, mettre sur film l'unité intime du beau et du vrai, du passé d'où sort cette procession et de l'avenir vers laquelle elle se dirige, la fraternité de ceux qui existent et de ceux qui n'existent plus.

Sam essaya de prendre une photo, mais dans l'éclat des couleurs et les gestes d'une splendeur solennelle, il ne pouvait voir une forme. Soudain il fut saisi du désir fou de deviner dans tout cela une correspondance de la vie et de la mort qui le calmerait et le satisferait — le peintre revenait en lui.¹⁰

Son oeuvre étant accomplie, Raymond est dépassé par sa création. Anna rendue à sa liberté échappe par définition à tout contrôle. Les responsabilités que Raymond s'est imposées, la reconnaissance qu'elle lui doit, l'aliènent. Il n'est plus vrai que les grands génies font toujours ce qu'ils veulent de leurs matériaux. Libre, Anna est condamnée à la responsabilité. En lui niant ce droit, Raymond nierait par le fait même la valeur de son engagement. Il rejoint ainsi une limite ontologique absolue de l'existence consciente. Pendant le conclave, les signaux de fumée noire remettent au lendemain la résurrection rituelle du Père. Anna chante gratuitement dans un petit restaurant de la Trastevere et, après ce coup d'essai, elle repart pour l'Amérique. Raymond, seul à Rome, doit maintenant assumer sa fonction de personnage exemplaire. Sa solitude confirme la justesse de son hypothèse : la liberté est la seule esthétique qui se situe au-delà de toutes les formes que la mort sait prendre.

Ce roman conçoit l'interaction entre l'artiste et la société selon un schème de complémentarité menant à un dépassement. L'utilisation des grands mythes unitaires y permet la plénitude de l'effet tragique. Sa réconciliation des dynamismes individuels et

¹⁰ Callaghan, Marley, *op. cit.*, p. 283 : « Sam tried for a picture, but in the blaze of color and the movements of such solemn splendor, he couldn't see it in a pattern. Suddenly he had a frantic desire to see it all in some kind of form of life and death that would soothe and satisfy him — the painter in him again. »

sociaux, de la création artistique et de la vie collective, est particulièrement significative. Elle brise avec toutes les conventions du genre que nous avons héritées du 19^e siècle européen, le *weltschmerz*, la bohème, l'égotisme, la tristesse orgueilleuse et l'autodestruction stoïque. Raymond est un exilé, mais un exilé qui parie pour la vie et qui gagne. En 1961, cette vision du monde devait encore être exprimée grâce à l'exotisme de l'exil, à une certaine pataphysique du costume. Trois ans après, Hugh Hood écrira *White Figure, White Ground* et retracera la démarche de l'artiste en terre canadienne.

Pierre Cloutier,
Professeur de Littérature anglaise,
Collège Ahuntsic.



Chroniques

Kafka et la lecture de *Critère*

Mme X... , le docteur Gazon, Réal Caouette, Michel Chartrand. Mais aussi Gilles Vigneault, René Lévesque, les chefs politiques, les curés, les journalistes, les professeurs et... les directeurs de *Critère*.

Univers de la parole où les dictionnaires et les grammaires relèguent aux oubliettes les marteaux et les faucilles, où la place publique, la T.V. et l'écriture distraient l'homme des routes à tracer, des champs à ensemercer, des mansardes à reconstruire. Les messies parcourent le monde à la recherche d'auditeurs. Tous indiquent la route des Indes à l'humanité sans souliers.

Et, au crépuscule, l'homme, « vieux boudoir plein de roses fanées »,¹ regarde à travers sa fenêtre fermée par-delà des vagues de toits...²

L'ambiguïté de la parole

A l'abri des bruits de la ville, dans la tranquillité harmonieuse de sa villa de banlieue, en sécurité au milieu de ses livres, l'essayiste dispose quelques feuilles blanches et il écrit. Il chante les bienfaits de la solitude et du silence, il disserte sur le langage, l'art et la culture. Jetant un regard circulaire sur sa bibliothèque, il pense à l'homme, à ses besoins, à ses désirs, à ses aspirations. Il écrit toujours ou, peut-être demain, choisira-t-il de parler.

A l'instar du messager de l'empereur,³ du gardien de la porte de la loi,⁴ de ces ingénieurs haut gradés envoyés par la Direction de la Mine,⁵ ou encore de Joséphine la cantatrice,⁶ l'essayiste est sérieux. La gravité de sa mission l'isole et s'exprime dans ses gestes. Porteur de message, gardien de la vérité ou chantre de la vie quotidienne, pourquoi ne croirait-il pas que c'est lui « qui protège le peuple. Ce serait son chant qui nous sauverait dans

¹ Baudelaire, Charles « Les Fleurs du Mal », dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954, p. 145, no LXXVI « Spleen ».

² *Ibid.*, p. 340, no XXXV « Le Spleen de Paris », « Les Fenêtres ».

³ Kafka, Franz, *La métamorphose*. Paris, Gallimard, 1955, pp. 142-143 : « Un message impérial ».

⁴ *Ibid.*, pp. 126-128 : « Devant la loi ».

⁵ *Ibid.*, pp. 136-140 : « Visite à la mine ».

⁶ Kafka, Franz, *La colonie pénitentiaire et autres récits*. Paris, Gallimard, 1948, pp. 87-112 : « Joséphine la cantatrice ou le peuple des souris ».

nos périodes de crise politique ou économique » ?⁷ On peut bien se moquer de ses prétentions, « il n'en reste que plus difficile d'expliquer l'énigme de son grand effet »⁸ et « il n'en est pas moins vrai que c'est précisément dans nos périodes de détresse que nous prêtons l'oreille à la voix de Joséphine ».⁹

« Notre vie est très agitée, chaque jour nous apporte des surprises, des soucis, des espoirs, des effrois que l'individu ne saurait supporter »¹⁰ s'il ne pouvait compter sur ces officiels de la parole; « ce peuple presque toujours en mouvement, qui passe son temps en randonnées, en courses et en incursions sans bien savoir lui-même à quelles fins »,¹¹ aspire au repos, à la détente; il lui est nécessaire, parfois, de s'en remettre à ceux-là dont c'est la mission de parler ou de chanter. Alors il fait silence, il écoute religieusement, il s'oublie lui-même; et voici que le discours « apparaît libéré des chaînes de l'existence quotidienne et nous libère, nous aussi, pour un instant ».¹² « Pendant ces maigres entractes qui séparent pour nous un combat d'un combat, le peuple rêve. »¹³

Pourtant, à y regarder d'un peu plus près, le silence qui accompagne ces moments privilégiés, demeure profondément ambigu. Il y a bien « je ne sais quelle respectueuse attention », mais, il faut bien l'avouer, « pas de compréhension ».¹⁴ Certes, on admire ces virtuosités des magiciens du langage, on applaudit à la caricature de l'existence quotidienne, on est ravi par ces tableaux idylliques et débordants d'espoir. Davantage, « on approuve les revendications, on fait des essais dans leur sens, mais on en revient bientôt aux anciennes habitudes ».¹⁵ Si, à vrai dire, « il n'est rien qui mérite mieux l'approbation, (...) il n'est rien non plus qui s'accorde moins bien avec les nécessités de notre vie ».¹⁶

Et c'est là le drame. Drame qui ne permet pas une bienveillance et un « dévouement sans restriction »,¹⁷ drame qui explique que

⁷ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

l'homme, malgré tout « ne peut pas se donner sans réserve »,¹⁸ drame surtout qui apparaît dans toute son acuité le jour où Joséphine, déçue et fatiguée de cette incompréhension, disparaît et « se dérobe au chant; elle anéantit elle-même la puissance qu'elle s'est acquise sur les esprits. (...) mais le peuple, qui reste calme et ne marque pas sa déception, le peuple, maître souverain, (...) passe son chemin ».¹⁹ « Joséphine n'est qu'un petit épisode dans l'histoire éternelle de notre peuple et notre peuple surmontera sa perte », tandis que la cantatrice « se verra bientôt enfouie dans le même oubli que tous ses frères ».²⁰ Fragilité des idoles, précarité des constructions verbales qui ne résistent pas au contact de la réalité.

L'ambiguïté des aspirations humaines

Le langage est tout puissant et c'est malheureusement sa faiblesse; plus dépourvu, il serait moins prétentieux. Puisant dans l'être et la vie de l'homme, il crée un univers qui a toutes les apparences de la réalité et, pour un moment, l'homme a l'impression bienfaisante de vivre enfin dans un monde harmonieux où les contradictions s'évanouissent et où les aspirations peuvent s'accomplir. Combien il nous est agréable alors de projeter en son creuset « la pauvre existence de notre peuple ».²¹ Et voici que, par nous ne savons quelles vertus magiques, s'opère la métamorphose; Joséphine paraît et « nous admirons en elle ce que nous n'admirons pas en nous ».²² « Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or », nous avait déjà dit le poète.²³

Mais voilà, il y a eu métamorphose. Un abîme sépare les deux univers et la vie ne passe pas de l'un à l'autre. C'est bien l'erreur de perspective des savants Académiciens qui ont demandé à Peter le Rouge un rapport sur son évolution.²⁴ Il le sait bien lui qu'il est vain de prétendre expliquer le passage du singe à la condition d'homme, lui qui n'a que « la culture moyenne

¹⁸ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, p. 111.

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

²¹ *Ibid.*, p. 98.

²² *Ibid.*, p. 90.

²³ Baudelaire, Charles, *op. cit.*, p. 258, « Poèmes divers », « Ebauche d'un épilogue pour la deuxième édition des Fleurs du Mal ».

²⁴ Kafka, Franz, *La métamorphose*, pp. 163-177 : « Rapport pour une Académie ».

d'un Européen », ²⁵ qui n'est pas encore académicien et qui ne veut pas se payer de mots : « Cette franchise n'apportera à votre Académie rien d'essentiellement nouveau, mes paroles resteront bien loin de ce qu'on m'a demandé et de ce que je ne saurais dire malgré ma meilleure volonté. » ²⁶ Car comment saurait-il « naturellement reproduire aujourd'hui avec des mots humains », ce qu'il ressentait « alors en singe » ? ²⁷

Comment transmettre à d'autres ce qu'il y a d'essentiel en soi. D'ailleurs, on ne le peut même pas pour soi-même. La vie est acte; la parole est d'un autre ordre. C'est pourquoi il y a tant de malentendus, jamais les points de vue ne réussissent à s'identifier. Grégoire Samsa et sa famille, ²⁸ Georges et son père, ²⁹ le campagnard et le gardien de la loi, ³⁰ le père de famille et ses onze fils, ³¹ l'officier de la colonie pénitentiaire et le voyageur, ³² les exemples pourraient être multipliés à l'infini. Les regards sur la vie sont personnels et ne peuvent vraiment se rejoindre. Si, à cette ambiguïté fondamentale, j'ajoute la « traduction » de la vie en parole, avec tout ce que cette opération comporte de déperdition, comment puis-je sérieusement désirer me faire comprendre ? Et si, en plus, j'espère que mon interlocuteur « retraduit » pour son propre compte ma parole en expériences personnelles, alors, à moins d'accepter de me complaire dans les jeux de la parole, je me voue à l'impasse.

Il ne reste à Peter le Rouge qu'à se contenter de « relater » le plus objectivement possible les faits, en omettant tout jugement de valeur et en acceptant de ne pas répondre aux désirs des savants académiciens.

On se rend compte alors que les véritables et fécondes motivations de la vie se situent au niveau de la recherche d'une issue immédiate à une situation présente. Certes, au premier temps de la prise de conscience de sa situation, l'être se replie sur lui-même à l'intérieur de sa cage, « accroupi là-dedans, les genoux rentrés et constamment tremblants »; on préfère ne « voir per-

²⁵ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 176.

²⁶ *Ibid.*, pp. 164-165.

²⁷ *Ibid.*, p. 167.

²⁸ *Ibid.*, pp. 7-89 : « La métamorphose ».

²⁹ *Ibid.*, pp. 90-107 : « Le verdict ».

³⁰ *Ibid.*, pp. 126-128 : « Devant la loi ».

³¹ *Ibid.*, pp. 147-154 : « Onze fils ».

³² Kafka, Franz, *La colonie pénitentiaire*, pp. 7-49 : « La colonie pénitentiaire ».

sonne » et « rester dans le noir ». ³³ On se contente de survivre. C'est le vide de la pensée; les seules réactions proviennent des automatismes de l'instinct. Mais la vie est mouvement, la cage ou le repliement sur soi, quelle qu'en soit la multiplicité des labyrinthes ou des positions imaginées, ³⁴ vouent de façon inéluctable l'être aux tourments, au dépérissement, à la mort.

« Je n'avais pas d'issue, et il m'en fallait une, je ne pouvais vivre sans issue ». ³⁵ Mais que l'on ne se méprenne pas. N'allons pas trop rapidement aux explications rationnelles. Il ne s'agit aucunement ici de dignité personnelle ou d'épanouissement de l'être dans la liberté. « Je n'ai jamais réclamé ni ne réclame la liberté », ³⁶ nous répète Peter le Rouge. « Une simple issue; à droite, à gauche, où que ce fût ». ³⁷ Ce qui importe ce n'est pas l'auberge à atteindre mais la cage à quitter. « Avancer, avancer ! Surtout ne pas rester sur place, les bras levés, collé contre une paroi de caisse. » ³⁸ L'esprit peut créer des mirages et y croire un instant, mais les muscles ne réagissent pas à la magie des mots et la vie sent confusément que la fermeté et la fécondité de la marche, l'orientation des pas sur la route dépendent avant tout de la qualité du sol environnant.

La nécessité, c'est vivre. Et si les circonstances présentes obligent l'être à renier ou tout simplement à oublier ses origines, il se soumettra à la réalité. Pas de place dans la lutte pour la vie pour les rêveries nostalgiques. Le problème n'est pas d'être ou de ne pas être, de rester singe ou de devenir homme, mais de sortir de la cage, même si pour cela il faut imiter les hommes. « Ce sont de braves gens malgré tout » ³⁹ et il est « si facile d'imiter les gens ». ⁴⁰ Ne les voyons-nous pas « aller et venir avec toujours le même visage, avec toujours les mêmes mouvements » ? ⁴¹ Et voici que malgré « le trouble regard de ces hommes », ⁴² Peter le Rouge commence son apprentissage. « Ah ! comme on apprend quand il faut, comme on apprend quand on veut une

³³ Kafka, Franz, *La métamorphose*, pp. 166-167 : « Rapport pour une Académie ».

³⁴ Cf. Kafka, Franz, *La colonie pénitentiaire*, pp. 115-164 : « Le terrier ».

³⁵ Kafka, Franz, *La métamorphose*, p. 168 : « Rapport pour une Académie ».

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 169.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹ *Ibid.*, p. 171.

⁴² *Ibid.*, p. 172.

issue ! on apprend sans égard pour rien ! »⁴³ et voici que peu à peu on se sent « mieux, plus encadré dans le monde des hommes ».⁴⁴

Car, ne l'oublions pas, ce n'est pas que l'on est « séduit par l'idée d'imiter les hommes » ; on imite parce qu'on cherche « une issue et non pour quelque autre raison ».⁴⁵ Une fois persuadé que « l'issue ne (peut) être dans la fuite »,⁴⁶ il faut jouer le jeu et accepter les lois de l'intégration, aller jusqu'au « music-hall » si cela s'avère nécessaire. « C'est là l'issue, le jardin zoologique n'est qu'une nouvelle cage grillée ».⁴⁷ Evidemment, certains jours, le nouvel être « montre dans ses yeux l'égarément de la bête dressée »⁴⁸ et on pourrait rédiger de longues dissertations sur le sujet. Mais avant de commencer à écrire et de nous projeter dans l'univers de la parole, écoutons plutôt la conclusion de Peter le Rouge : « Quand je jette un regard sur mon évolution et sur le but qu'elle a poursuivi jusqu'ici, je ne me plains ni ne me réjouis. (...) Dans l'ensemble je suis arrivé à ce que je voulais obtenir. Qu'on ne dise pas que ce n'était pas la peine. D'ailleurs je ne veux pas du jugement des hommes... ».⁴⁹ Les vrais désirs et besoins de l'être ne correspondent pas nécessairement à ceux que l'on élabore dans les officines de la pensée !

L'ambiguïté des messages

Malheureusement, il y a de ces matins où l'être accomplit difficilement le passage du sommeil au réveil et où il perçoit les plaintes de son âme fatiguée. Plus que tout, il éprouve alors « ce besoin de dormir », ce désir d'échapper au conditionnement monotone et étouffant de la vie quotidienne. « Voyageur de commerce » ou autre, peu importe. Le temps d'un éclair, la vie apparaît dans toute son absurdité, cette vie où l'homme n'est jamais libre, où sans cesse projeté à la périphérie de son être, il doit se soumettre à tous les caprices de son travail et de ces rencontres dont le hasard ne cesse de parsemer sa route. « Quel métier, (pense-t-il alors), quel métier suis-je allé choisir ! Tous les jours en voyages ! (...) les changements de train, les cor-

⁴³ Kafka, Franz, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁹ *Ibid.*

respondances qu'on rate, les mauvais repas qu'il faut prendre n'importe quand ! à chaque instant des têtes nouvelles, des gens qu'on ne reverra jamais, avec lesquels il n'y a pas moyen d'être camarade ! Que le diable emporte la boîte ! »⁵⁰

Etre soi enfin ! poser un geste qui vous appartienne, ne serait-ce que la fantaisie gratuite de découper dans un magazine cette image d'une « dame assise bien droit, avec une tuque et un tour de cou en fourrure » et de l'entourer « d'un joli cadre doré ». ⁵¹ Mais non, toujours cette vie abrutissante, ces patrons sans cesse aux aguets et ces proches qui ne semblent même plus apprécier tout ce que l'on fait pour eux. Grégoire Samsa s'est tellement bien intégré et consacré à son travail et à sa famille que l'admiration enthousiaste des débuts s'est finalement estompée. « Tout le monde s'y (est) habitué, les siens comme lui ». ⁵²

On comprend qu'arrive un matin où l'homme en a assez d'être le bon garçon de famille, le bon employé, le bon citoyen. Oh ! qu'une métamorphose s'accomplisse en lui et qu'il devienne autre, que dans cet univers uniforme et sans histoire, on le remarque enfin, qu'il existe vraiment comme une individualité distincte, que les autres, s'il le faut, soient forcés de le voir avec un regard neuf. Comme il serait alors toute attention, « curieux de connaître l'impression qu'il (pourrait) produire sur ces gens » ⁵³

Mais, hélas, une fois acceptés ces désirs en lui, qui dira jusqu'où ils le mèneront ? Déjà il est trop tard, il a dévié de la route et il ne peut revenir en arrière; quel que soit l'acharnement et même la bonne volonté qu'il voudra y mettre, il devient « désespérant de trouver aucun moyen de restaurer la paix et l'ordre dans cette société despotique » ⁵⁴ qu'est devenu son être. C'en est fait. Il est différent des autres. Malheureux désir à qui il a prêté l'oreille. Voilà que tout l'univers, à cause d'un désir accepté, se trouve transformé. Les gestes ne sont plus adéquats, les distances sont devenues infranchissables. ⁵⁵ Et, ce qui est plus grave encore, il ne peut plus se faire comprendre. Impossible de s'expliquer, de nuancer ce que le changement en lui peut comporter d'insolite. Il parle, mais c'est comme s'« il se

⁵⁰ Kafka, Franz, *op. cit.*, pp. 8-9 : « La métamorphose ».

⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁵³ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 81; cf. p. 141 : « Le village le plus proche »; pp. 118-119 : « Le médecin de campagne ».

mêlait à sa voix un pialement douloureux », ⁵⁶ source de malentendus et d'interprétations équivoques. Il se voit vite condamné au mutisme absolu.

On a voulu, plus ou moins inconsciemment, se distinguer. Mais, pour ce faire, si minime fût la déviation, on est sorti de la route tracée à l'avance; jeune homme bien « casé pour la vie », ⁵⁷ on a dépassé la fonction assignée une fois pour toutes, on a violé les règles du jeu, on s'est donné « des airs de vouloir étonner la galerie par (ses) extravagances ». ⁵⁸ Un désir d'originalité a brisé l'harmonie de l'ensemble, on s'est expulsé soi-même des cadres établis. On est devenu, par sa propre faute, un étranger, un être de trop qui n'a plus sa place et dont on n'a que faire. Pourquoi se surprendre d'être incompris, repoussé comme une vermine ou rejeté comme un déchet ?

Certes, en cet univers où « l'espoir (...) ne parvient pas à être condamné », où « exister, c'est être condamné à retomber toujours dans l'existence », l'individu « continue à vivre sur le mode de la déchéance ». ⁵⁹ Pour un temps, du moins, il finit par s'habituer à son nouvel état. Il voit naître en lui de nouveaux désirs et se trouve tout à fait heureux de pouvoir « aller se coucher sur le sofa de cuir dont la fraîcheur (est) douce à son corps tout brûlant de peine et de honte » ⁶⁰ ou de « s'appuyer sur le verre qui (adhère) à son ventre brûlant et le refroidit de façon délicieuse »; ⁶¹ anxieux, malgré tout, de communiquer avec l'univers des autres, il est disposé à attendre « cet événement pendant deux heures », ⁶² jusqu'au jour où, las « de se promener dans tous les sens pour se distraire », ⁶³ il finit par se laisser mourir pour la satisfaction de toute la société qui rend grâce à Dieu et recommence, enfin, à vivre, délivrée de ce trouble-fête. La vie peut continuer. La « belle jeune fille aux formes pleines » se lève « la première pour étirer son jeune corps ». ⁶⁴ La rue est tout « ensoleillée », il y règne « une douce chaleur ». On discute de ses « chances d'avenir », ⁶⁵ tandis qu'au

⁵⁶ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁹ Blanchot, Maurice, *La part du feu*. Paris, Gallimard, 1949, pp. 18-19.

⁶⁰ Kafka, Franz, *La métamorphose*, p. 45.

⁶¹ *Ibid.*, p. 54.

⁶² *Ibid.*, p. 61.

⁶³ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 88.

même moment il y a « sur le pont une circulation littéralement folle ». ⁶⁶ Décidément la vie se moque bien de nos extravagances . . .

Tout cela, parce qu'une fois, « il suffit d'une fois », on a « obéi à tort à la sonnette de nuit . . . c'est irréparable à jamais ». ⁶⁷

* * *

Mais qui réussira à persuader l'homme de se résigner à l'exemple de Bucéphale, cet ancien « cheval de bataille d'Alexandre de Macédoine », ⁶⁸ devenu avocat, qui un jour décida que « dans l'ordre actuel de la société », ⁶⁹ « vraiment, tout compte fait, le mieux est peut-être de s'enfoncer dans les livres de droit », et qui maintenant, « auprès de la lampe paisible », « lit et tourne les pages de nos vieux livres » ? ⁷⁰

Bucéphale vit en paix, Peter le Rouge est satisfait de son sort, tandis que Grégoire Samsa s'est vu condamné à cause de ses aspirations personnelles; et nous savons que « les singes pensent avec le ventre » ! ⁷¹

Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que « toi, tu es assis à ta fenêtre, et dans ton rêve tu appelles le message quand vient le soir ». ⁷² Qui sait, y a-t-il, malgré tout, encore place pour des prophètes, des magiciens de la parole, des cantatrices comme Joséphine et des directeurs de *Critère* . . .

Roger Sylvestre,
Professeur de Littérature,
Collège Ahuntsic.



⁶⁶ Kafka, Franz, *op. cit.*, p. 107 : « Le verdict ».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 119 : « Un médecin de campagne ».

⁶⁸ *Ibid.*, p. 108 : « Le nouvel avocat ».

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁷¹ *Ibid.*, p. 168 : « Rapport pour une Académie ».

⁷² *Ibid.*, p. 143 : « Un message impérial ».

L'avenir est aux astres

L'autorité des astres

Les bourgeois ont leurs psychanalystes, mais le peuple, lui, possède ses astrologues. Les psychanalystes mettent malheureusement de longues années à interpréter les rêves, à mener à bien une « psychopathologie de la vie quotidienne » de leurs patients et à rendre consciente l'aventure de la première enfance. Encore leur faut-il compter avec ce désir humain trop peu répandu, celui de la sincérité.

Les astrologues, pour leur part, même avec « un air fatigué »¹ ont l'immense avantage de prédire l'avenir à bon marché. Les prophètes, tout en demeurant discrets, le faisaient en s'appuyant sur l'autorité de Dieu. Et à peine étaient-ils crus ! L'astrologue est évidemment mieux formé. Comme Manolesco, il a fait des études en économie politique, en statistiques et en commerce, ce qui lui donne la possibilité de « combattre Hitler, en compagnie de confrères astrologues ».² Le lien direct entre l'économie politique, la statistique et la « science astrologique » n'est peut-être pas frappant. En ce qui me concerne, cependant, je perçois assez bien la relation indéniable entre le commerce et l'astrologie. En effet, l'astrologie *prédit l'avenir* et le commerce *l'assure*.

Je ne puis évidemment (n'ayant fait aucune étude du genre) prédire l'avenir de Manolesco. Je me risque par contre à faire son procès sur un point. Nous savons tous en effet, que Manolesco devinait astrologiquement les stratégies allemandes pendant la dernière guerre mondiale. Pourquoi ne cherchait-il pas à prédire aussi les stratégies alliées ? Pour quelle raison n'a-t-il rien dit à qui que ce soit du sort de Berlin et de Hiroshima ? On évoquera sans doute le principe de la spécialisation des tâches. Manolesco ne pouvait tout prédire, c'est vrai. Mais je fais le reproche à lui et à ses confrères de n'avoir spécialisé personne dans la prédiction des stratégies alliées. D'ailleurs, il me semble critiquable de faire si peu appel aux « forces paranormales qui

¹ « Manolesco », dans *La Presse*, Montréal, jeudi 30 avril 1970.

² *Ibid.*

peuvent avoir une influence sur les astres »³ et changer ainsi le destin. Que de catastrophes seraient par le fait même évitées !

Il faut toutefois apprécier à sa juste mesure le travail épuisant (70 heures par semaine, selon *La Presse*) des astrologues. Ils rendent un immense service au citoyen actuel. Nous savons que le passage d'une société traditionnelle et rurale à une société urbaine et industrielle implique des conditions nouvelles pour la liberté humaine. Les générations qui doivent vivre ce dur passage sont mises en demeure d'assumer une liberté nouvelle et une destinée pour lesquelles elles ne sont pas prêtes. Les commerçants spécialisés en astrologie connaissent bien ce drame angoissant. Aussi invitent-ils les citoyens à résorber leur angoisse, à éviter les choix douloureux. Avec l'autorité indiscutable des astres, ils changent la liberté en nécessité et font de la destinée personnelle un destin prévisible. Les quelques psychanalystes, politiciens ou philosophes qui veulent encore conduire l'homme à la conscience et à la liberté, se trompent. L'avenir est aux astres. L'autorité appartient donc aux astrologues.

Les directrices de conscience

Les astrologues ont beau prédire l'avenir, le citoyen garde encore en lui-même une zone d'incertitude dans les situations de son présent immédiat. Ce besoin légitime d'assurance et de certitude totale doit être satisfait. Et, qu'on se le tienne pour dit, même C.J.M.S., « le poste qui pense pour vous », même Alban Flamand, l'homme qui va au « fond des choses », ne peuvent combler cette soif abyssale. Seules, aux côtés des astrologues, des femmes à la voix sûre et rauque, ayant de préférence beaucoup souffert, pourront assumer cette dure tâche. Oui, le citoyen en général et la citoyenne en particulier devront remettre ce qui leur reste de liberté entre les mains expérimentées des directrices de conscience.

Il nous faut cependant, à la manière de M. Claude Ryan, faire quelque mise en garde. En effet, il y a deux sortes (les structuralistes diraient plutôt deux structures modales) de directrices de conscience. La première, telle Madame X, se spécialise dans les cas touchant à la *profondeur*. La tonalité de la direction de conscience est ici plus dramatique, parfois hystérique. Mais la profondeur l'exige. La seconde, telle Mme Gaudet Smet, se rapproche davantage des inquiétudes quotidiennes et des recettes

³ *Art. cit.*

efficaces. Nous disons qu'elle se spécialise dans *le superficiel*. Ainsi, l'angoisse concernant la couleur d'une robe de mariée pour une jeune fille non-vierge relève davantage de Mme Gaudet Smet. Par ailleurs, l'ingratitude des adolescents à l'égard de leurs parents rejoint le champ de direction de Madame X. Dans les années 50, Dale Carnegie était encore lu sur *la manière de se faire des amis*; Mgr Sheen, avec ses recettes de bonheur, était bien écouté; on payait aux conférences du Père Desmarais afin d'apprendre à voir « la vie en rose ». Cette époque est révolue. Un dogmatisme nouveau, plus efficace, doit naître. Des astres plus sûrs d'eux-mêmes doivent se lever à l'aube de l'urbanisation. « Place aux femmes », oui ! Mais surtout, place aux nouvelles directrices de conscience !

Les vedettes normatives

On a beau dire, on a beau faire, cette sacrée liberté réapparaît toujours quelque part. Des zones d'appropriation personnelle continuent de se développer comme des champignons. Les astrologues et les directrices de conscience ont donc besoin d'alliés. Ces derniers devront posséder une arme subtile comme le renard et efficace comme le boeuf : l'identification. Ils seront l'incarnation d'idéaux nécessaires et de modèles exemplaires. On les nommera : *les vedettes normatives (ou les Olympiens)*. Elles surgiront, en outre, dans tous les domaines où la pulsion peut plus facilement maîtriser la raison : dans le sport, l'art et la politique.

James Bond est d'identification facile. Il affirme, en effet, à merveille la puissance des instincts freudiens de vie et de mort. Il couche aussi fortement qu'il tue dans des aventures fantastiques qui nient la quotidienneté insignifiante du spectateur moyen. Dans le divertissement, les *Beatles* locaux, tel Donald Lautrec (chaud), se spécialisent dans le sentimental et l'érotique, préférant, par ailleurs, l'identification vraiment hystérique.

A côté des vedettes artistiques, les vedettes sportives et politiques, par exemple, ont moins de ressources. Les *Canadiens* canalisent bien l'impuissance et les désirs de vengeance des québécois; mais les *Expos*, pourtant victorieux et représentatifs du peuple québécois (94.5% des membres de l'équipe sont américains), ne soulèvent pas encore tous les instincts souhaités. Il y a bien, ici et là, quelques « go go, Expos », mais qui n'arrivent même pas à concurrencer les « go go, Pier » de nos supervedettes politiques. Il est même question, en haut lieu, que le maire Dra-

peau se détournerait un jour des jeux. Car le peuple ne se satisfait pas qu'avec des jeux...

L'impératif de la jouissance

Et voici le coup de grâce ! Si jamais un coin obscur de la conscience appartenait encore à la liberté, la publicité commerciale s'en chargerait. Disposant, pour la rendre efficace, des services de psychologues et sociologues, la publicité s'est tournée vers la manipulation des motivations inconscientes. Elle offre le bonheur, la jeunesse, le sexe. Elle nous propose des tâches ardues : « Sachez chasser ce chat ». Ce chat est une femme, cette femme est une voiture (La Cougar), cette voiture est un chat (un Cougar).

Il est vrai, cependant, que la publicité rend un grand service à l'homme « moderne ». Toutes les analyses scientifiques nous permettent d'affirmer, à l'instar de l'observation spontanée, que l'homme d'aujourd'hui n'a ni esthétique, ni philosophie, ni religion. Or la publicité vient combler ces vides et polariser toutes ces énergies humaines autour d'un *impératif catégorique* : *avoir plus pour jouir davantage*. O'Keefe l'affirme : « Un plaisir en appelle un autre ». O'Keefe a raison. Je pense comme O'Keefe. Je crois O'Keefe.

Et voici qu'apparaît à l'horizon, un peu avant la grande nuit, le dernier fils des astres. Son nom n'est pas « Charlatan », ni « Conseiller », ni « Olympien », ni « Jouissance ». On le nomme fièrement *l'homme sur mesure*.

Jean Proulx.



2000 contre 50

à propos d'un défilé de modes

A peine cinquante personnes à un récital donné par l'un des meilleurs guitaristes au monde — Plus de deux mille à un défilé de modes — Dans un collège de Montréal.

Les interprétations d'un esprit malveillant

La mode reçoit 99% du suffrage populaire. C'est donc une valeur. Puisque les valeurs ne sont rien d'autre que le reflet des besoins d'une collectivité à un moment précis de son histoire ! Quiconque boude une valeur si importante (99%) se punit lui-même, car il passe à côté de l'un des courants dominants de son époque.

* * *

Trois milliards de sourds n'enlèveraient rien à la beauté de la musique de Bach. Les masses, le mot le dit assez bien, sont lourdes; mais, paradoxalement, elles sont aussi changeantes que la plus légère des girouettes. Un rien peut modifier leur direction, pourvu que ce ne soit pas vers le haut.

* * *

La culture traditionnelle entre dans la dernière phase de son déclin. Les jeunes ne veulent plus s'identifier à des modèles surannés. Ils veulent devenir eux-mêmes, en se coulant dans des « formes » mises en marché par les grands ateliers de couture. La mode est devenue médiatrice. Les variations capricieuses auxquelles elle est soumise sont à l'image de ce grand Désir fluctuant qui caractérise l'homme. De la rencontre permanente de ces deux mouvances jaillit un sentiment d'identité sans cesse remis à jour.

* * *

Les uns cultivent le laisser-aller jusqu'à la provocation, les autres poussent la recherche jusqu'à l'affectation, mais ces deux attitudes extrêmes répondent à un même besoin : Regardez-moi ! J'existe ! Je ne suis pas tout à fait comme les autres ! Je ne suis pas un numéro ! Le seul problème c'est que, d'une part, les

vêtements fabriqués en série portent eux aussi un numéro et que, d'autre part, il ne suffit pas de se laisser aller pour se distinguer.

* * *

A une époque de remise en question radicale, un tel festival du conformisme ne peut être considéré que comme une habile manoeuvre de diversion. Pour empêcher les vrais besoins de se manifester, le système n'a-t-il pas intérêt à mettre l'accent sur des besoins superficiels et inoffensifs ?

Commentaire d'un esprit bienveillant

L'uniformité naquit un jour du costume anglais... Serait-ce la fin de cette grisaille ? Cette soudaine recherche de couleurs vives et de lignes insolites annoncerait-elle le retour de la fête, le déclin de la discipline bureaucratique ? Ou veut-on seulement, en faisant mine de renouer avec des rites anciens, se donner l'illusion qu'il suffit de rappeler la vie pour qu'elle revienne ?

* * *

Il y a des plaisirs dont on ne peut faire l'économie sans s'amoindrir, qu'il faut avoir connus. Le plaisir vestimentaire n'est-il pas de ce nombre ? Le vêtement est analogue au langage, au paysage, à l'ameublement. Il nous traduit et en même temps il nous confirme dans notre être. Dans d'autres civilisations, il y avait un costume pour chaque nation, pour chaque région, pour chaque corporation, et même, dans certains cas, pour chaque famille. Et on ne s'habillait pas à quinze ans, comme on s'habillait à quarante ou à soixante ans. Cette unité dans la variété, ce mélange d'universel et de singulier pouvaient-ils disparaître sans que l'homme ne soit atteint au centre même de son être. La cérémonie pendant laquelle l'adolescent romain revêtait la toge virile ne réglait-elle pas une bonne partie de ces problèmes d'identité qui donnent lieu aujourd'hui à tant d'excentricités. De ces cérémonies, que les religions avaient perpétuées, il ne reste que quelques vestiges. Les défilés de modes n'en font-ils pas voir la nécessité ?

* * *

Je est plus intéressant que l'histoire de Rome et les théorèmes de géométrie, disait un adolescent bien connu ! Donnez-lui vite un moi, répondit le sage, afin qu'il puisse y renoncer. Mais commencez par le commencement. Amenez-le d'abord à se fa-

miliariser avec son propre corps. Apprenez-lui à manger, à marcher, à articuler, à danser, à monter à cheval ou sur des skis, à faire de l'escrime. Initiez-le aux rites de la table et de la conversation. Inventez des cérémonies s'il n'y en a plus assez. C'est ainsi qu'on éduquait les aristocrates. Et ils avaient un moi. Le moi n'est pas un produit de la science. Il est un tempérament complété par un ensemble de réflexes bien coordonnés.

* * *

L'art de vivre est le premier des arts et la forme première de l'ordre, c'est-à-dire de la pensée. Celui qui n'a pas su donner un style à sa personne et à son existence quotidienne, comment pourrait-il imposer à la matière une forme digne de ce nom ? Descartes, disait Peguy, « ce chevalier français qui partit d'un si bon pas ! » Le style de la pensée dans le style de l'homme ! Ne voit-on pas de même toute la morale de Kant dans cette scène :

« Neuf jours avant sa mort, Emmanuel Kant reçut la visite de son médecin. Agé, malade, presque aveugle, il se leva de son fauteuil et resta debout, tremblant de faiblesse, murmurant des mots inaudibles. Son fidèle compagnon finit par se rendre compte qu'il ne se rassierait pas avant que son visiteur n'eût pris un siège; ce qu'il fit; alors Kant permit qu'on l'aidât à regagner son fauteuil, et quand il eut repris quelque force il dit : « Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen » (Le sens de l'humanité ne m'a pas encore abandonné).¹ Penser ? N'est-ce pas expliciter ces gestes qui rendent heureux !

Jacques Dufresne.



¹ Panopsky, Erwin, *L'Aurore d'art et ses significations*. Paris, Gallimard, 1969, p. 29.

Le langage de la Télévision

Pour Ton honneur à ne paraître jamais à la télévision.

Thank you Satan!

Léo Ferré

L'été dernier, un touriste américain en voyage au Maroc arriva dans un petit village rarement visité par les étrangers. Ce monsieur s'attendait donc à trouver et à photographier une grande variété d'éléments pittoresques dans ce minuscule coin reculé. C'était le soir. Déjà il imaginait tous les hommes du village assis et fumant devant leur demeure, ou se promenant et parlant dans les ruelles sinueuses des alentours. Mais personne. Le vide complet. Comme un village déserté. Jusqu'à ce qu'il arrive au café de la place : à l'intérieur, tous les hommes de l'endroit, du plus jeune au plus vieux, debouts et pressés les uns sur les autres, entouraient un « vieil » appareil de T.V., admirant en silence l'image presque claire de deux petits bonshommes en train de gambader sur la lune. A lui seul, ce petit fait véridique dépeint très bien l'impact de la télévision sur l'homme du XXe siècle. Et l'on pourrait en citer des milliers d'autres qui montrent la révolution qu'a opérée le téléviseur dans notre vie.

Si ce *medium* a un impact et une puissance de changement aussi étendus, cela relève avant tout de sa structure matérielle totalement nouvelle. Contrairement à ce que l'on croit souvent, la T.V. n'est surtout pas un petit cinéma chez soi. Dans sa constitution physique, non seulement la T.V. n'est pas une application domestique de l'art des frères Lumière, mais elle s'y oppose radicalement. On pourrait dégager deux différences profondes entre la physique du cinéma et celle de la télévision. Chaque image de T.V. se compose d'environ trois millions de points lumineux par seconde. Celui qui reçoit l'ensemble de ces points n'en a cependant pas assez pour percevoir une image complète; il doit combler les « vides » lui-même. En ce sens, celui qui regarde la télévision travaille à chaque seconde pour compléter l'information lumineuse qu'il reçoit. Et l'on appelle *medium* froid toute technique de communication incomplète en soi et qui exige, par conséquent, que le receveur crée le surplus nécessaire à l'achèvement de l'information. D'autre part, l'image cinématographique, elle, offre plusieurs millions de points-réfé-

rences supplémentaires à chaque seconde; le spectateur n'a pas à compléter le travail de l'écran. Il demeure passif, relevant la presque totalité des points nécessaires à l'élaboration de l'image complète. Le spectateur est ici placé devant ce que l'on appelle un *médium* chaud, *medium* qui laisse très peu d'initiative et de choix à celui qui le reçoit. Analogiquement, on pourrait dire que plus l'art pictural est figuratif, plus il est chaud, et plus il est abstrait, plus il est froid.

La seconde différence consiste dans le fait qu'au cinéma, le spectateur est devant un reflet, un jeu d'ombres chinoises perfectionné; la source lumineuse étant le projecteur placé à l'arrière de la salle. Mais il n'y a pas de projecteur ou aucun autre élément équivalent dans notre salon; celui qui regarde la T.V. regarde la source lumineuse « en pleine face ». Le spectateur du petit écran reçoit directement, sans l'intermédiaire d'aucune surface réfléchissante, les ondes émises par la « grosse lampe ». Ce qui faisait dire à un journal anglophone de la métropole : « Lorsque vous êtes fatigués de vous faire regarder par votre appareil de télévision, inversez les rôles et regardez notre journal ».

Nous faisons donc une erreur lorsque nous parlons de notre lampe-écran. Nous prêtons à une technique le vocabulaire d'une autre technique. Nous devrions plutôt parler de lampe-projecteur, le véritable écran étant le fond de notre oeil. Nous comprenons donc ici pourquoi la télévision est plus persuasive que le cinéma et pourquoi elle peut être une source de propagande plus dangereuse : le cinéma reflète, la télévision bombarde.

Or le cinéma a fait de nombreux progrès : cinéma muet, cinéma parlant, puis en couleur et enfin à grand écran (du cinémascope au cyclorama, en passant par le cinérama et toutes les espèces de « visions » que nous pouvons imaginer : cf. le pavillon du Téléphone Bell). Qu'en est-il des progrès de la télévision ? Une brève énumération des progrès déjà réalisés ou seulement possibles nous montreront encore la différence d'ampleur entre les deux *media*.

Après l'appareil de T.V. classique proprement dit, il y a eu réduction de plus en plus poussée du meuble, pour en arriver à des appareils à batterie dont l'écran ne dépassait pas quelques pouces carrés : amélioration apparemment sans grande importance, mais qui avait un impact profond sur notre culture. En effet, regarder la T.V. et se brancher sur son style d'information devenait possible presque partout. A la campagne, dans l'automobile, dans son lit et même au bord de la mer, comme

un fabriquant nous le montre si bien dans l'un de ses messages publicitaires. Regarder la T.V. quand on est à quelques pieds des vagues, ce n'est plus seulement un changement dans l'ordre des loisirs, mais aussi bien dans l'ordre des valeurs.

Cette « miniaturisation » de l'appareil proprement dit ne fut que l'un des processus qui permirent le premier degré de perfectionnement de la T.V.: la mondovision, la télévision à l'échelle planétaire. Pour ce faire, on construisit des satellites de communication, on dépêcha des dizaines de promoteurs afin d'établir des programmations inter-continentales. Et si les premières expériences furent des « show à paillettes » avec des « good night, au revoir, guttennagth » à qui mieux mieux, tous et chacun purent mesurer le sérieux et l'extension du phénomène lors de l'alunissage d'Appolo XI : du marocain à l'américain . . .

Et pendant ce temps, des sociétés privées élargissaient par l'intérieur, à leur façon, le phénomène. Le spectateur eut deux, puis quatre, puis six canaux à sa disposition. Un jour un vendeur sonna à sa porte (*medium* froid) pour lui offrir un câble. Avantage : 18 canaux à sa portée. C'est alors que des magazines hebdomadaires d'horaires de télévision devinrent nécessaires subitement, pour le spectateur qui voulait tout au moins s'y reconnaître dans une programmation de plus en plus complexe. Au moment où ces lignes sont écrites, de nouveaux appareils sont apparus depuis peu sur le marché : ce sont des cadrans sélecteurs à 82 canaux possibles. On atteint presque le point de congélation de ce *medium* dit froid. Avec les satellites de communication de plus en plus nombreux, après la multiplicité délirante des canaux de diffusion, à quand la multiplicité des orbites ?

Mais tout ceci ne marque que le premier degré de perfectionnement : l'extension quantitative. Mais vint aussi l'extension qualitative dont le premier pas fut la couleur. Ah ! la fameuse T.V. en couleur, déjà célèbre avant son apparition. Puis les premières déceptions devant les résultats . . . et le prix extravagant de l'appareil . . . Mais les couleurs et les contrôles se sont nuancés et les prix ont baissé; et tout allait pour le mieux lorsqu'une bombe alarma la totalité de la population des U.S.A., mêmes les fidèles du noir et blanc. Les appareils-couleurs dégageaient une dose dangereuse de rayons X. Subitement, les spectateurs redevinrent des lecteurs afin de s'informer sur cet imprévisible effet de leur appareil-couleur. La N.C.R.P. (National Council on Radiation Protection and Measure) fut alertée. Le gouvernement aussi. Peu de temps après, une législation était

adoptée. Aucun appareil d'aucun manufacturier ne devait dépasser l'émanation de un demi milliroentgen sur chaque point de sa surface, à deux pouces de distance de celle-ci. Les serviceman connurent leur Klondike. Des fabricants malhonnêtes mirent sur le marché des appareils-gadgets pour détecter l'émergence des rayons X domestiques. On consomma, comme tout le reste, cet incident.

Depuis, l'incident est clos ou presque. Tous les appareils défectueux ont été rappelés et les nouveaux sont parfaitement contrôlés. Aucun mort, aucun blessé, puisque l'on s'aperçut, par la suite, que l'émission de rayons X des appareils-couleurs pendant vingt-quatre heures n'équivalait même pas à la quantité de rayons X que nous recevons de notre environnement naturel durant une heure seulement. Beaucoup d'énerverment cependant, énervement qui devrait nous sensibiliser à ne pas avoir une confiance aveugle et illimitée en notre technologie. Suffit-il de rappeler la Thalidomide, le D.D.T., et les cyclamates . . .

Le second pas de l'extension qualitative est sans doute le principe du Khroma-Keying dont l'appareil correspondant s'appelle Khroma-Keyer. On pourrait en donner un traduction francophone par « Isolateur d'Image ». Cet appareil permet, entre autres opérations, d'isoler un personnage de son environnement réel pour le transporter sur un autre environnement préalablement choisi. On peut utiliser le Khroma-Keyer de telle façon qu'un personnage réel semble flotter dans les airs (*la soeur volante*) ou qu'un personnage de grandeur normale, par procédé de rapetissement, habite un monde aux proportions fantastiques (*Au pays des géants*). Il serait trop long d'expliquer le mécanisme interne de cet appareil électronique. Qu'il suffise de mentionner cependant que ce n'est là que l'une des applications possibles de cette espèce d'ordinateur qui peut transformer et mixer entre elles les images presque à l'infini. Avec cet instrument, les limites de l'imagination sont comblées. Pendant une répétition du *Donald Lautrec Chaud*, j'ai vu un technicien s'amuser à placer le chanteur Bruce parmi un troupeau de vaches qui passait à ce moment-là sur les ondes. Paradoxe de l'espace-temps. Réalité polyvalente. Avec des instruments de cet ordre, la T.V. devient une source quasi inépuisable d'événements impensables dans notre réalité quotidienne. Grâce à ce découpeur de formes, il est désormais possible de réaliser sur le « petit écran » ce qui auparavant n'appartenait qu'à notre imaginaire. De telles possibilités audio-visuelles ne pourront qu'élargir le champ de notre conscience.

Mais déjà se dessine au loin le troisième pas de l'extension qualitative du *medium* de la télévision : l'utilisation du rayon laser, cette espèce de lumière comprimée à usages multiples. Il nous est permis de croire que d'ici dix ans au maximum, il sera possible d'avoir dans son salon un appareil de T.V. (si l'on peut encore se permettre cette appellation) qui retranscrira la *réalité* même de l'événement. Ce qui veut dire, en d'autres mots, une reconstitution en miniature, une véritable image à trois dimensions d'un événement; qu'il s'agisse d'un spectacle ou de l'actualité brute. Cette réalité en conserve face à la réalité originale, n'aura en moins que la résistance propre à la matière. Tout le reste y sera : son, couleur, perspective (profondeur), bref, une réalité dont on pourra faire le tour.

Dernièrement, je produisais, avec dix-huit étudiants du CEGEP Edouard-Montpetit, une émission de T.V. en circuit fermé. Certains écrivirent et conçurent l'émission, d'autres manipulèrent, supervisés par des techniciens du service audio-visuel, les caméras et les moniteurs; d'autres enfin expérimentèrent le champ de la caméra. Tous, ou presque, firent un effort qui équivaut à peu près à cinq fois l'effort requis par un travail d'ordre littéraire. Et l'un d'entre eux disait à un autre étudiant en sortant de la première retransmission : « Regarder la T.V. chez soi, c'est prendre une pose immobile, garder le silence et créer une réalité à partir d'un point fixe d'où émerge l'Energie stimulante. C'est une sorte de médiation transcendante inconsciente... N'est-ce pas ? »

P.S. Expérience-maison suggérée : synthoniser son poste favori, peu importe le soir, peu importe le canal, par exemple de 7h 25 à 7h 35 ou de 8h 55 à 9h 05, etc. En ayant soin de baisser complètement le son de l'appareil, on obtient ainsi une image plus claire de ce qu'est un « télé-spectateur »...

Claude Gagnon,

Professeur de Philosophie,
Collège Edouard-Montpetit.

BIBLIOGRAPHIE

- McLuhan, Marshall, *Mutations 1990*. Montréal, Editions H.M.H., 1969.
Fink, D., Lutyens, D., *La Physique de la télévision*. Paris, Payot, 1963.
Lachenbruch, David, « X-rays and Color T.V. », dans *T.V. Guide*, semaine du 13 au 19 janvier, 1970.
Consultants : Jacques Demers, Réalisateur, Radio-Canada.
Denis Gamache, Directeur technique, Radio-Canada.
Gilbert Bériault, Directeur du Service de l'Audio-visuel,
CEGEP Edouard-Montpetit.
Script-assistante : Diane Meilleur.

Le premier Delteil

*Etre mal connu ce n'est pas
être inconnu.*

Joseph Delteil ! Tâche ingrate mais non dénuée d'intérêt que de s'arrêter aux premiers écrits de cette *tête épique*. Tâche ingrate, si tout naturellement je n'y avais apporté une restriction mentale suffisante pour garantir la liberté de mes partis pris. Des partis pris que je ne dirais certes pas objectifs mais qui se distinguent tout de même des préjugés sentimentaux, au moins par la conscience que j'ai de leur valeur relative.

« La vérité est une illusion, mais l'illusion est la vérité », disait un malin jongleur d'idées nourri d'idéalisme et de phénoménisme. Ce n'est pas là qu'un jeu de mots. Car la vérité, comme l'enseigne la philosophie classique, c'est l'adéquation de la pensée avec un objet placé par définition hors de ses prises et si bien hors de ses prises que les philosophes, depuis qu'il y a des hommes — et qui pensent —, s'acharnent à conclure valablement. Ce qu'ils réussissent très peu souvent. C'est peut-être que l'univers se passe fort bien de raison d'être ou encore qu'il est davantage un spectacle à regarder, une pièce à monter qu'un problème à résoudre. C'est, me semble-t-il, à la source de cette pensée que s'est abreuvé Joseph Delteil.

Joseph Delteil ! Est-il besoin de rappeler qui il était à l'époque de ses premiers écrits ? Né le vingt avril 1894 à Villar-en-Val (Aude), il avait cependant un air de septentrional maladif. Il a fait l'école primaire avec au bout, à douze ans, le certificat. Puis, un Stanislas de Carcassonne où il a pillé chaque année quinze prix sur vingt. Enfin, le bachot ! C'est vers la fin de la guerre qu'il a commencé à écrire pour publier en 1919 un livre de poésies intitulé *Le Coeur grec* (préface d'Hélène Vacaresco. Prix Archon-Desperouse de l'Académie : départ vers une carrière tranquille de versificateur sage qui peut espérer palmes et lauriers.

Deux ans plus tard, c'est *Le Cygne Androgyne* (1921). Nouveau recueil de vers qui ne manque pas de couleurs mais où l'on sent son inquiétude et son angoisse à devenir lui-même. C'est le moment où un bénéfique ciseau coupa le lien qu'il avait aux

pattes et qui l'empêchait de sauter de plain-pied dans le jardin de la littérature.

Encore deux ans, puis le voilà à flot, presque sur l'autre rive. *Sur le Fleuve Amour* (1923), premier roman, du pur Delteil ! Audacieux, violent, éclaboussant les constructions arbitraires de l'académisme, les faux systèmes du rationalisme et ces façons de penser et de sentir par lesquelles, disait Bergson en 1889, « nous nous plaçons en dehors des choses pour composer leur devenir artificiellement ». Il souffrait de la vision utilitaire, schématique et quantitative que la civilisation vouée à l'argent et à la machine voulait lui imposer. Il souffrait de se voir soutirer la liberté de la contemplation désintéressée et l'exercice de sa vie intérieure selon ses dimensions essentielles. Au milieu d'une littérature presque uniquement sèche, intellectuelle (d'une intellectualité arrogante et pédante) il s'est révolté et dans les rets du désespoir sa volonté de délivrance n'a trouvé d'autre issue (ce qui ne manque pas d'originalité) que de tirer au maximum de sa révolte toutes les possibilités purificatrices dont il était capable. Il s'est évadé de la condition humaine pour mieux la cerner et il a relevé le défi de répondre par la négation et la poésie à l'interrogation dramatique de la vie. Il voulait une révolution qui soit un élargissement du domaine artistique, une germination nouvelle qui fasse capter le mystère situé au-delà du réel, dans le symbole.

Il a réussi ! D'abord en se transportant au coeur de l'objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, d'inexprimable en langage rationnel, puis ensuite en ajoutant au réel une atmosphère poétique où chaque objet se charge du rayonnement équivoque qui annonce dans les profondeurs psychiques le voisinage de l'inconscient.

En 1923, c'est *Cholera*, celui de ses livres qu'il préfère pour ses cabrioles audacieuses et ses ballets de mots. En 1924, *Les Cinq Sens*, où il nous raconte ce qui arrive sur le dernier rocher habité, l'humanité supprimée par une épidémie. Jusqu'à ce moment tout s'est bien passé. On le laissait faire ses pirouettes se contentant d'essuyer l'écume qui jaillissait de sa bouche et salissait les bouquins *racés* des librairies. Pourtant, déjà il exprimait une conception foudroyante de l'homme et de l'esprit. Cet esprit, il le mouvait en dehors des formules connues de la pensée, épiait ses actions les plus secrètes et les plus spontanées, celles dont le caractère est celui de la révélation et d'un air de distance.

Sur le dynamisme psychologique, Descartes avait identifié fait psychologique et fait de conscience. L'acquis, le personnel demeurait cependant avant tout ce qu'on se donne par force d'esprit et de volonté, Lui, Delteil, à la suite de Freud, il a plongé dans les forces instinctives constituant la partie formelle du psychisme humain. Il s'est accroché à ces forces plus tenaces et plus personnelles de l'homme faites de tendances affectives profondes, primitives, d'élaborations incomplètes et de souvenirs latents. Il a même poussé la hardiesse jusqu'à faire de l'art littéraire le langage symbolique de l'inconscient. Engagement total dans un monde sauvage où il s'agit d'éclairer la partie non révélée bien que révélable de notre être, où toute vertu, tout amour, toute beauté (dont nous avons une si faible connaissance) brille d'une lumière intense. Epanchement de la subjectivité qui allait fouetter les esprits avec *Jeanne d'Arc* en 1925.

Jeanne d'Arc, un pur scandale ! Delteil l'a écrite avec la fougue d'un Don Quichotte à qui il ne manque pas de moulins à vent. Dès les premières pages, on voit que le cabrioleur à tête blonde est un mâle, un vrai ! Oh ! ses intentions étaient certes pures, mais il a trop voulu *rajeunir* la pucelle aux yeux des Français. Il l'a vu comme une forte paysanne française respirant le sexe et les cantiques, la terre et le ciel. C'en était trop ! Irrespect envers la libératrice. Aussi, les librairies connurent-elles une édition corrigée. On a pris son éros métaphysique pour un pansexualisme. Pourtant il puisait à cette source où les enfants tirent à l'occasion des esquisses d'une fraîcheur et d'un charme si étonnants, pourtant il découvrait des élévations instinctives du sens religieux vers l'auteur de la nature. Cultivant les improvisations décoratives, musicales, sa *Jeanne d'Arc* respirait au moins la poésie vagabonde de son âme faite d'explosions brûlantes et flamboyantes.

Par une pensée extraite de la soute aux couleurs, Delteil a été au-delà de la platitude tendue et mécanique. Il n'a pas voulu créer un style mais il a senti bouillonner la vie, il a voulu la peindre et non en fournir des explications. Volonté de délivrance qu'était la sienne mais aussi appel salutaire à l'inspiration, à l'élargissement du domaine littéraire, poétique et pictural. Effort non équivoque pour percer le cœur de la poésie, pour se rouler et se vautrer dans la vie poétique, cette vie immédiate, vécue, fruit d'un contact qui libère les *terre-à-terre* de leur torpeur. Pourquoi pas ? Nietzsche ne dit-il pas qu'un « homme privé de mythes est un homme déraciné. C'est un homme perpétuellement

affamé. C'est un homme abstrait, dévitalisé d'où toute sève s'est retirée » ? ¹ Avec lui, il a cru qu'il fallait porter en soi un chaos pour accoucher d'une étoile dansante et il s'est laissé rouler dans la partie souterraine de l'existence.

Cendrars de la prose, il a reconnu le besoin de dépasser la raison scientifique pour entrer en contact avec ce qu'il a cru les valeurs essentielles de la vie (celles des arts) et il a cherché dans les puissances de l'instinct, de l'intelligence et du sentiment la faculté de l'intuition immédiate des réalités spirituelles.

Ni pure intellection, ni pure sensation, l'acte de l'intuition poétique mobilise, chez Delteil, tout l'homme. Il dit non confusion mais compénétration profonde, action réciproque de la sensibilité, des inclinations inférieures ou supérieures, des souvenirs, des images, des émotions, des concepts. Tout l'homme est engagé et un sentiment de plénitude intellectuelle accompagne tous ses écrits.

Vers la fin du XVIII^e siècle, un dégoût haineux de l'analyse critique et destructive se répandit sur toute l'Europe. On en avait assez des outrances du rationalisme et de l'empirisme qui disséquaient et paralysaient en des moules immuables la conscience, la nature extérieure, la société, la religion, la moralité et la pensée créatrice. On prônait le retour au contact immédiat avec les choses par le moyen du sentiment, de la sérénité du cœur et de l'instinct (c'est pourquoi en 1782 le Congrès des maçons proscrivit formellement la philosophie du siècle et le roi Frédéric-Guillaume II chassa de Berlin le philosophe rationaliste Nicolaï). Avec le *premier Delteil* assistons-nous à un phénomène de même nature ? De même nature ? Non ! Semblable ? Peut-être ! Nous avons déjà partiellement répondu à cette question. Ce qu'il faut noter c'est que pour l'auteur de *Jeanne d'Arc* tous les ponts avec les bases de l'intelligence, de la volonté et de la conscience ne sont pas totalement dynamités. Connaissant bien l'existence et l'influence d'une vie psychologique inconsciente en communication constante avec les activités conscientes, Delteil a voulu simplement en explorer, de façon poétique, les zones les plus obscures.

Qu'il soit un métaphysicien ? Certes pas ! (Sauf dans la mesure où philosophe et poète se ressemblent). Mais que sa pensée soit profonde, originale, poétique et intéressante me semble hors

¹ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Gallimard, 1963, p. 69.

de tout doute. Il se trouvera toujours des gens pour dire que l'oeuvre de ce *premier Delteil* est un *charabia*, une stérilisation de la vie de l'esprit, de l'art littéraire et de la poésie. Et puis quoi encore ? Faut-il s'indigner ? Ces personnes peuvent toujours chercher une autre voix qui soit plus *terre-à-terre* et non moins poétique... celle de « l'être de l'étant » par exemple.

Ceci pour le *premier Delteil* ! Maintenant pour le *second* et le *dernier* veuillez consulter votre fichier de bibliothèque ou mieux encore, votre bibliothécaire ! Mais, surtout, ne perdez pas votre temps dans les librairies de Montréal... Et pourtant Delteil est bel et bien et bon vivant... et Henri Miller le reconnaît comme un des grands talents qu'il a rencontrés !

Eric Laberge.



BIBLIOGRAPHIE

Divoire, Fernand, « Joseph Delteil », dans *L'Ami du Lettré*. Paris, Grasset, 1926, pp. 117-118.

Petit, Gérard, *L'Art vivant et nous*. Montréal, Fides, 1946.

Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Gallimard, 1963.

Pour une morale de la contestation

L'article de Jacques Dufresne¹ publié au numéro 1 de cette revue appelle, je crois, quelques remarques susceptibles non pas de le réfuter, mais du moins d'en spécifier la portée exacte. Je ne veux pas tout contester dans ce texte, loin de là ! Je ne veux pas contester que le messie sceptique auto-contradictoire décrit par l'auteur soit une espèce dangereusement répandue en Amérique du Nord. Je ne veux pas contester que le rejet pur et simple — du revers de la main — de vingt siècles d'histoire soit la manifestation d'une suprême naïveté que ne cautionneraient ni Marx, ni Lenine, ni Mao, ni *a fortiori* Marcuse.

Mais on a beau jeu de se donner pour adversaires des « contestataires brillants, naïfs et incultes »,² qui commencent à se contredire douze lignes après s'être mis à parler.³ La cible est trop grosse : on est sûr de faire mouche. Mais il y a ambiguïté sur l'identité de la victime : qui les propos de M. Dufresne atteignent-ils ? La majorité ? peut-être ! Cependant les véritables fondements théoriques de la contestation politique et culturelle qui a cours un peu partout ne sont pas ébranlés pour autant. A cet égard, le texte de M. Dufresne est souvent « tendancieux », laissant à entendre que si son interlocuteur contestataire n'a pas de positions théoriques plus assurées, c'est qu'il ne peut pas en avoir,⁴ affirmant explicitement que « le faux scepticisme, *quelles que soient les allures qu'il se donne*, n'est rien d'autre qu'un subterfuge qu'on invente pour enrober de bonne conscience des principes inavouables »,⁵ suggérant avec force — mais à bon marché — l'existence d'une contradiction théorique insoluble entre le scepticisme (au sens précis de : doute à l'égard des valeurs universelles, à l'égard de la nature humaine et des principes

¹ Dufresne, Jacques, « Oppression et culture », dans *Critère*, fasc. 1, février 1970, pp. 9-17.

² *Ibid.*, p. 12.

³ Cf. *Ibid.* : dans la bouche du contestataire : « Je ne sais pas ce qu'est l'homme et je ne veux pas le savoir » et douze lignes plus loin : « Selon moi l'homme ne sera vraiment lui-même que le jour où... »

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, souligné par nous.

de la métaphysique) et l'action contestataire, voire même révolutionnaire.

Beaucoup certes tombent dans le panneau. Marcuse lui-même n'y échappe pas lorsqu'il déclare dans *La fin de l'utopie* :

... ce qui justifie notre opposition au système est plus que l'intérêt relatif d'un groupe particulier, plus que quelque chose que nous aurions nous-mêmes défini (...) Quand nous en appelons au droit des hommes à la paix, au droit que l'humanité a d'abolir l'exploitation et l'oppression, il ne s'agit pas là des intérêts spéciaux d'un groupe, et définis par lui, mais bien d'un intérêt général et dont on peut démontrer l'universalité.⁶

Et ailleurs :

Je tiens pour un raisonnement extrêmement dangereux de prétendre qu'aujourd'hui on ne peut plus opérer avec des arguments humanitaires (...) les arguments humanitaires et moraux ne sont pas uniquement de l'idéologie mensongère, mais au contraire peuvent et doivent devenir des forces sociales primordiales.⁷

Mais on peut aussi parfaitement — et sans aucune contradiction — fonder un engagement politique sur de tout autres considérations.

La question revient précisément à ceci : peut-on fournir à l'action révolutionnaire des justifications théoriques qui ne fassent appel ni à des valeurs universelles ni à une idée *a priori* de la nature humaine ? Sur quoi fondera-t-on la morale de l'engagement politique ?

La seule réponse pertinente selon moi — mais aussi bien on ne saurait en souhaiter de plus adéquate — est que la contestation d'un système établi s'enracine dans une morale fondamentalement égoïste, ceci dit sans aucune connotation péjorative. Si un « sceptique » est amené à vouloir renverser un système politique, social, culturel, donné, ce ne peut pas être parce que l'Homme y est menacé, c'est parce que lui-même — ou ceux auxquels il est émotivement lié — est directement ou indirectement menacé par ce système.

En un sens, c'est triste à dire — et je sens bien que les réactionnaires trouveront ici l'aveu de « principes inavouables » — mais si on est contre la guerre au Vietnam, ce ne peut pas être seulement à cause des Vietnamiens (toujours à moins d'être métaphysicien), c'est parce que nous, québécois, sommes indirectement, mais de beaucoup de façons à la fois, menacés par cette

⁶ Marcuse, Herbert, *La fin de l'utopie*. Paris, Seuil, 1968, p. 75.

⁷ *Ibid.*, pp. 58-59.

guerre, par le risque immense qu'elle représente, mais aussi et surtout par le type de politique dont elle surgit et qu'elle symbolise, par le type de solution qu'elle met en oeuvre, par les ententes tacites ou explicites qu'elle viole et qu'elle rend caduques.

A bien y penser, ces motifs ne sont « inavouables » que pour celui qui d'emblée est muni de critères du bien et du mal, et qui sait de toute éternité que l'intérêt personnel est méprisable. Pour le « sceptique » conséquent, non seulement ils sont avouables, mais il faut les crier sur tous les toits pour que, dans le rapport de forces qui définit le monde actuel, la solidarité des opprimés apparaisse non pas comme une valeur universelle *a priori*, mais comme une nécessité pratique.

L'égoïsme dont nous parlons ici, de façon volontairement provocatrice, n'exclut donc pas la solidarité réelle. Il l'exige même ! Ce n'est pas pour rien que Marx faisait passer la révolution par la « conscience de classe ». La conscience de classe, c'est la prise de conscience réelle par un individu de sa situation propre dans le rapport des forces, l'identification de ses adversaires, mais aussi l'identification de ceux qui objectivement ont les mêmes intérêts que lui.

L'intellectuel qui conteste le système établi serait de mauvaise foi s'il prétendait par là se sacrifier pour la majorité exploitée — les ouvriers le savent qui souvent se méfient des intellectuels altruistes —, sa contestation active n'a de sens que si son analyse — la plus poussée possible — le porte à croire que ses intérêts réels sont objectivement liés à ceux de la masse, ou en tout cas, pour ne présumer de rien, à une transformation du régime.

Sa « prospective » ne se justifie donc pas par un prophétisme abstrait fondé sur l'essence de l'homme, mais par une critique attentive du présent, une critique minutieuse du fonctionnement de la machine économique-socio-politique, de ses orientations à court terme et à long terme. Ce n'est pas par hasard que Marx parle de « dialectique », axant ainsi la préparation de l'avenir sur la négation rigoureuse, et non pas émotive ou aveugle, du présent. Ce n'est pas par hasard non plus que des concepts comme celui d'« aliénation » sont aujourd'hui soupçonnés de connotation métaphysique, dans la mesure même où ils supposent une essence de l'homme que les conditions historiques contingentes auraient détournée de son sens propre, auraient cachée sous des rapports économiques inessentiels, auraient avilie par un péché quelconque.

On retrouve — ironiquement peut-être — chez les contestataires sceptiques le même altruisme intéressé que chez les catholiques charitables par désir d'aller au ciel. Ce type de motivation n'est ni plus grand ni plus bas qu'un autre et, par-delà toutes les exclamations indignées qu'il pourra provoquer chez les bien-pensants, par-delà toutes les protestations pudiques qu'il pourra susciter chez nombre de contestataires humanistes comme Marcuse, on verra qu'il est le seul à justifier vraiment l'action révolutionnaire sans référence aucune à la dignité humaine, à la grandeur du sacrifice, à la nature aliénée ou à tout autre forme de charabia métaphysique.

Claude Panaccio,
Faculté de Philosophie,
Université de Montréal.

