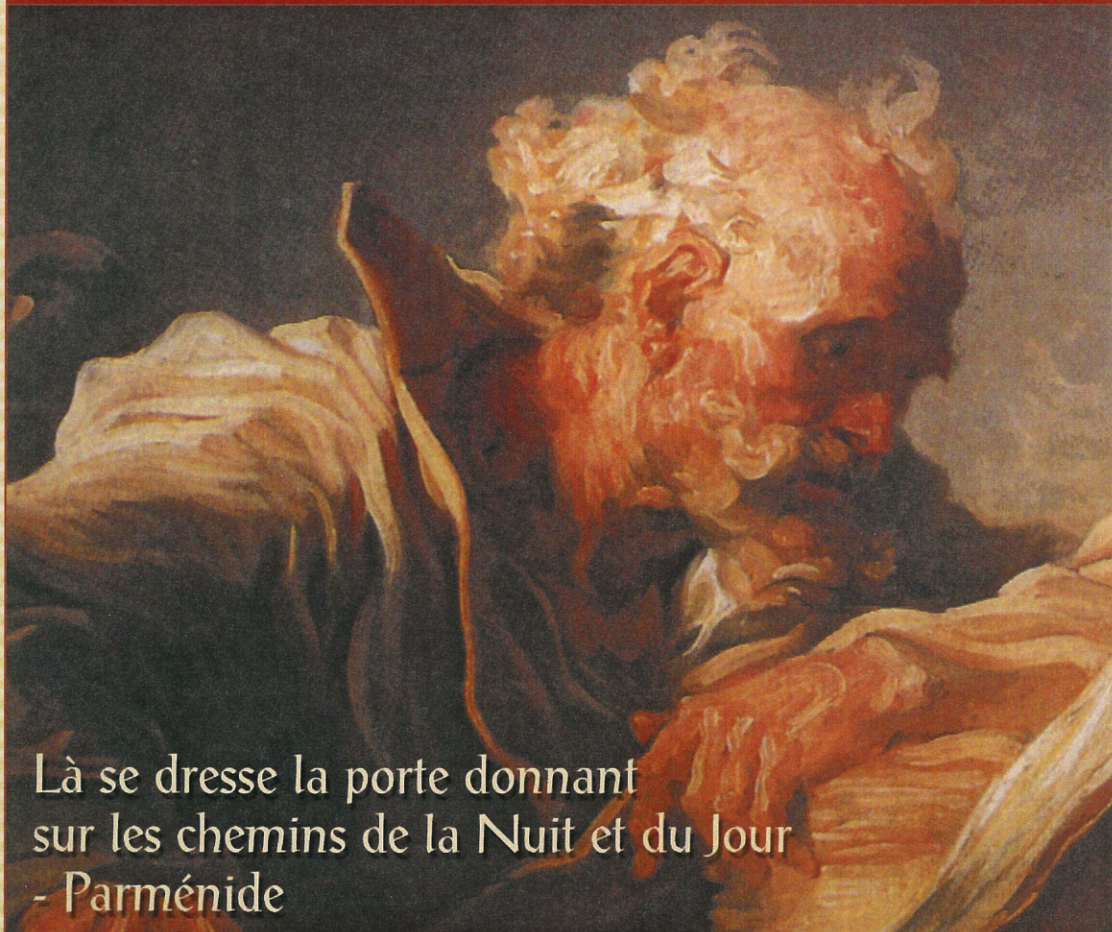


ITHAQUE

Volume 1 • numéro 1 • décembre 2001

Le journal de
philosophie

des étudiants de
l'Université de Montréal



Là se dresse la porte donnant
sur les chemins de la Nuit et du Jour
- Parménide

journal_ithaque@hotmail.com

Comité de rédaction

Dominique Lepage

Platon
rédactrice en chef

Alexis Lapointe

Habermas
responsable des communications

Dave Anctil

Weber
administrateur

Catherine Leroux

Grevisse
correctrice en chef

Louis-Philippe Joly

Pythagore
Ombudsman

Vincent Thibault

Patchouli
consultant

Prochain numéro :

dossier philosophie politique

Les textes seront attendus pour le 1^{er} mars au plus tard. Ils doivent être d'une longueur maximale de dix pages à interligne double.

Nous n'accepterons **qu'une seule** version de chaque texte. Il faut aussi mettre les notes en **fin de document**.

Les étudiants des autres départements qui aimeraient nous faire part de leurs réflexions sont les bienvenus.

Envoyez vos textes à *Ithaque* à l'adresse suivante :
journal_ithaque@hotmail.com

- 4-6 **Éditorial**
Dominique Lepage
- 7-10 **Le bal des baudruches : les petits de la philosophie**
Alexis Lapointe
- 11-12 **De Educatione**
David Monette
- 12-15 **Éducation Hexagonale**
Ian de Valicourt
- 15-19 **Du jingoïsme au jyhad (réflexion sur l'événement et le politique)**
Dave Anctil
- 20-23 **Entretien existentiel et métaphysique entre X et Y**
Vincent Thibault
- 23-26 **Les discours sur la musique traditionnelle sont-ils pertinents ?**
Antoine Gauthier
- 26-28 **Les traces de la méthode chez M. Foucault**
Antoine Ross Trempe
- 28-30 **Gödel et les robots**
Alexandre Brunet
- 30-33 **Un peu d'imagination...**
Louis-Philippe Joly
- 33-34 **Je déclare la guerre...**
Catherine Leroux
- 35-36 **Un praxil par jour éloigne le médecin pour toujours**
Sarah-Danièle Bélanger M.
- 36-37 **Raison, pessimisme et bonheur**
Argantel Radier
- 37 **À nos gouvernants**
Katja Valoi, Kim Soo Landry, Louis-Philippe Blanchette
- 38 **Socrate (BD)**
- 39-44 **Entrevues**
Ryoa Chung
Iain MacDonald
Joseph Heath
Michel Seymour

Éditorial

Ce premier éditorial ne saurait commencer autrement que par un mot de bienvenue, chaleureusement adressé à tous ceux qui auront écrit dans ce journal, à tous ceux qui les liront. C'est avec beaucoup d'enthousiasme que l'équipe d'*Ithaque*, préparant le lancement de ce nouveau journal, a reçu vos textes, et vous les présente ici. Sans doute ce premier numéro représente, pour l'équipe de rédaction, la réalisation fébrilement attendue d'un projet devant lequel, nous l'espérons, se profilent des horizons de bon augure. On le sent déjà : ces occasions inaugurales donnent des envies de grandiloquence !

Je me ressaisis. Afin d'introduire, donc, ce premier éditorial, où mes quelques propos s'assembleront en une petite sonate de banalités, qui néanmoins ne me semblent pas perdre à être répétées.

Je ne cacherai pas ma frousse à l'idée d'exhiber les tréfonds de mon intellect estudiantescque (!) à mes collègues. Je pense qu'un certain nombre d'entre nous la partageons. Ce journal est justement l'occasion de lui faire un pied de nez. Et ce pied de nez sera mon sujet, en quelque sorte.

On écrit beaucoup, on publie énormément. De plus en plus dans l'immédiat, pour l'immédiat, et donc en même temps très peu. Chacun lit. Et écrit... du moins dit écrire. C'est que la « littérature de tiroir » est assez vaste, je pense. Combien de textes dorment à jamais au fond d'un tiroir, ne laissant s'échapper dans le monde que l'emblème éthéré du « J'écris » ? Le texte dans le tiroir est un projet de communication en gestation, un monologue, un texte de soi à soi, ou encore l'expression tacite et complaisante de l'espoir de voir, plus tard, son génie être découvert par des disciples admiratifs... la prétention au titre d'écrivain, sans le courage de l'écrivain.

On tente de se soulager du poids de la vie et des idées en saignant son âme dont, par l'entaille littéraire, on fait couler l'encre secrète. Le geste est éminemment intime, romantique, et à la fois accessible à tous. Mais il refuse à l'écriture sa valeur de

communication – bien que celui qui trace les lettres imagine toujours, plus ou moins clairement, des yeux lecteurs parcourir ce tracé à la suite de sa plume. C'est qu'on oublie souvent, après cela, que le tiroir est un bien piètre lecteur. Enfermer ainsi son texte et le confiner à l'oubli, c'est enterrer la braise sous les cendres. Le montrer est le geste incendiaire de l'écrivain qui, très simplement en fait, exprime son désir de communiquer et fait passer le flambeau par lequel, peut-être, le feu se propagera. Une fois le texte lâché, son destin ne lui appartient plus. C'est un risque, sans aucun doute. Mais un risque généreux, profondément social. Car celui dont on retrouve à son insu le texte encore chaud sera certes lu, mais lui-même n'aura pas posé ce geste de communication.

Pourquoi le poser ? Pourquoi prendre ce « risque » ? Je ne sais pas. Pour rien, d'une certaine manière. Mais en même temps pour soi et pour autrui. Il n'y a dans ce geste rien d'essentiel ou d'impératif, mais tout de richesse. Une richesse gratuite par excellence, en quelque sorte. Mais la gratuité ne semble pas avoir, pour plusieurs de nos contemporains, un très fort attrait.

On sait que la démocratie se veut d'abord un espace où chacun possède un droit égal de faire entendre sa voix. Cela demeure. Si bien, d'ailleurs, que derrière la réussite éclatante du Droit, on prête assez peu l'oreille à l'écho du devoir qui s'essouffle dans l'oubli.

Mais, effectivement, le droit de parole demeure. De même que celui d'être éduqué. De façon générale, on préserve essentiellement un « droit à la voix passive ». De sorte que l'on défend jalousement le droit d'être écouté, mais qu'à l'inverse on écoute assez peu. Et l'on s'exprime assez peu aussi, du moins beaucoup moins qu'il n'y paraît. Le micro est tendu à tout le monde. Tout un chacun a son mot à dire. Il le dit et s'en va. Parfois on se parle à soi-même, on s'écrit à soi-même, souvent on se sent étouffé par l'ampleur de l'univers collectif qui se dresse devant soi, et devant lequel la voix de l'individu résonne aussi fort que le vol d'un papillon... (mais ne dit-on pas que ce papillon

peut à lui seul s'infiltrer sournoisement dans le cours des événements du monde?...)

Plusieurs, en fait, parlent malgré tout. Mais très souvent sans écouter en retour, se cantonnant dans quelque désolante conviction de détenir la vérité, et se bouchant les oreilles avec contentement. On parle pour se soulager, on parle pour s'exposer, pour s'étaler, et aussi pour informer. On informe, effectivement, plus que jamais. Au point où l'information industrialisée devient une fin en elle-même. Information à la chaîne, information libre-service, « all you can eat ». De dialogue, beaucoup moins. De manière générale, la réelle *discussion* perd de son lustre. Rien d'étonnant, en effet, dans un monde que l'on qualifie d'individualiste.

La responsabilité, lorsqu'on s'exprime, d'étoffer son discours - de se consacrer activement à son propre apprentissage (pour dépasser le « être éduqué »), de s'engager véritablement dans un discours qui, plus qu'une défense sourde de son propre camp, s'approprie le terrain du dialogue - cette part d'activité donc, dans la communication, tend à disparaître. Le véritable dialogue est là où écoute et parole tiennent toutes deux un rôle également actif. Là où la véritable nature de la discussion est préservée et entretenue, constamment renouvelée même, à savoir comme un jeu constant et actif entre l'écoute et la parole, entre la lecture et l'écriture.

Mais il est bien caractéristique de l'individualisme de notre temps de tenter de définir l'individu avant tout face à lui-même. À la limite, on forme un individu qui ne s'assume pas. On pense par exemple aux récentes réformes en éducation, où ne sont évalués que les progrès personnels de l'élève. Les exemples de ce type foisonnent, en fait. C'est effectivement un moyen très efficace d'écarter l'« élitisme » (ainsi qu'on se plaît à l'appeler) qui ressort généralement de la confrontation des individus. C'est aussi une façon de voir l'individu s'effacer. Bien sûr il existe des normes, en grande abondance d'ailleurs. Mais l'individu s'y confronte directement, en duel, portant les œillères de l'idée d'égalité, dont la popularité outrepassa largement la portée valable. L'individu face

à une norme abstraite peut effectivement mesurer ses progrès personnels, mais cela demeure une mesure sans mesure. Ou alors il y a une norme, sans perspective. *Je* est la mesure de *moi*.

Face à ce flétrissement du dialogue, dans l'univers du Droit souverain et de l'industrie tout-terrain, beaucoup plus présent me semble le souci de préserver à l'individu le droit d'être écouté. On vend l'écoute, littéralement, à l'individu désemparé devant le monstre social et même mondial où il doit se mouvoir en atome. Un atome hyper-dépendant de son monde, et spirituellement indépendant, même esseulé, quoi qu'on en dise. Car le rapport de l'individu à autrui semble quelque peu perverti, à l'heure actuelle. On assiste au développement d'une intersubjectivité étrange où, souvent, l'individu ne se tient pas d'abord face à son prochain, mais en quelque sorte face à la société entière. De plus en plus, les messages publicitaires adressés au grand public se formulent à la deuxième personne du *singulier*. Un autre exemple : les futurs enseignants, dont la formation se concentre aujourd'hui sur la pédagogie (autrement dit sur les modalités de la transmission d'un savoir x , avec omission fréquente de définition de la variable x) apprennent dans plusieurs cas à s'adresser à un *groupe* en disant « *tu* ».

La société s'efforce de prendre en charge les cas individuels, là où les individus paraissent de plus en plus impuissants à se soutenir entre eux. Et effectivement, si le dialogue s'enracine d'abord dans des rapports entre les individus, il est difficilement accessible entre l'individu et sa collectivité entière. Groupes de thérapies, lignes d'écoute tout acabit, courrier des lecteurs, *reality shows*. Éperdu, l'individu fait du monde entier... son confident. Sa vie devient un spectacle, ou le dossier X. Sa peine devient statistique. Qui l'écoute vraiment ?

Voilà qu'à la vaste table de la société, on se tourne vers le siège vide de l'amitié. Très malheureusement en fait, elle n'arrive plus même à briller de son absence. Non pas que l'amitié n'existe plus, mais on ne lui accorde plus la valeur qui fit naître autrefois de très beaux textes. En effet, les liens d'amitié n'étaient-ils pas, chez les anciens, au fondement de la cohésion de la cité ? Et il nous revient à nouveau de nous poser une telle question : comment espérer quelque cohésion au sein d'une communauté d'individus

isolés ? Le noyau familial s'est émietté, les rapports entre les gens sont fortement utilitaires, souvent compétitifs. Par surcroît, les développements technologiques et les structures sociales, économiques et politiques, se complexifient à tel point qu'une personne seule ne peut réellement maîtriser qu'une sphère assez étroite de son existence. Dans une société d'experts, le réflexe est effectivement le recours à un service spécialisé. Même l'entraide prend cette allure.

On offre l'écoute à toutes les sauces, on la vend parfois, au nom du bien-être. Et dans la contrée désertique du devoir, de la responsabilité et de l'altruisme classique, sous le soleil artificiel du Bonheur carburant à l'absolu, on voit fondre lentement le bien-faire, le bien-agir, la vertu. Et si j'emploie ici le mot « bien », c'est avec une minuscule, sans référence à quelque manichéisme moral. Ce que je cherche à pointer est bien davantage la passivité de celui qui se garantit un droit à l'écoute au sens le plus primaire du terme, de celui qui défendra d'abord son droit de ne-rien-faire-tranquille, de consommer son droit sans même dire merci. On ne peut pourtant s'empêcher de voir dans ce paysage les ébats du solitaire en peine, qui s'en remet souvent à un certain égoïsme spirituel, émotionnel, et aussi intellectuel. Par exemple, les gens sont de plus en plus nombreux à poser leur confortable postérieur sur les lauriers de l'Histoire, en bâillant d'ingratitude. Ainsi de suite.

Qu'en est-il alors de l'écriture ? Il semble qu'on puisse remarquer diverses attitudes, dont trois que je soulignerai ici. D'une part, on assiste à la publication massive de textes tout acabit, « express » et éphémères, largement utilitaires, rivés sur le présent. Journaux à potins, revues de mode, guides de bien-être, littérature grand-marché, faits divers à satiété... L'écriture est au service du divertissement. Presque paradoxalement, l'écriture tend à servir de diversion. Diversion du vide d'une existence sans questionnement, sans recherche, sans création, sans discussion. Diversion, bien souvent, vers les cieus lumineux de la consommation, de sorte qu'ultimement, même un texte précieux peut en venir à être consommé avec les autres, sans discrimination. C'est massacrer les classiques les yeux fermés.

Dans d'autres cas, du moins, on prend l'écriture davantage au sérieux. On lit un peu, on raconte qu'on lit abondamment, on

lance des citations paillettées. Ça paraît très bien. Et on *écrit* (à lire avec un accent pompeux), bien sûr. Je ne peux m'empêcher, en disant cela, d'évoquer à nouveau ces « littératures de tiroir ». Souvent, on s'y livre sur papier, dans un geste porté davantage vers le désir d'écoute, faisant du papier l'oreille et du tiroir le confident. Ou l'admirateur secret. On préfère la révérence béate du tiroir à la reconnaissance réelle (de peur de ne pas la trouver?).

Ou alors on réfléchit pour soi-même, traçant timidement l'embryon d'une pensée, d'un roman, d'une épopée. Le tiroir devient coffre-fort de projets dorés. Il s'agit de ne pas s'y complaire. Le tiroir n'est pas une fin en soi (!), il n'a pas à être la destination du texte. Un texte isolé est effectivement très fertile en idées de grandeur, en rêveries ambitieuses. Mais lorsque l'auteur persiste à l'isoler, il le laisse incomplet, lui refuse l'accès à une « identité comme texte » qui ne se révèle que dans la confrontation, d'une part à d'autres textes, d'autre part aux lecteurs.

L'individu n'est encore confronté qu'à lui-même. Le phénomène de la dépression est d'ailleurs particulièrement symptomatique de cette perversion, où l'univers individuel se referme sur lui-même, demeurant à lui seul sa propre scène de confrontation. Et c'est généralement sur le jeu de ces forces intérieures étranges, qu'il maîtrise mal et qu'il croit absolument inédites – qui le sont effectivement comme siennes, mais non comme humaines – qu'il cherche l'écoute de l'autre. C'est sur le terrain de ce monologue égarant qu'il écrit, peut-être. Je dis égarant non afin de discréditer le monologue intérieur, auquel il faut reconnaître au contraire une valeur remarquable, mais parce que cette vie intérieure tend à noyer l'individu si elle ne se complète pas aussi d'une interaction avec l'extérieur, avec autrui. D'ailleurs, lorsqu'est sérieusement cultivée une telle interaction, le jeu des forces intérieures devient beaucoup moins ruineux, il s'éclipse en partie dans ce qu'il se découvre de banal ou stérile, et acquiert dans certains cas une force créatrice.

Mais la créativité, aujourd'hui, s'éclipse quelque peu derrière l'idéal du bonheur. Et justement, l'un n'est pas synonyme de l'autre. Il n'y a rien de fertile ou de créatif, a priori, dans la quête du bonheur dont l'image idéale prend, bien plus qu'autre chose, la forme étrange d'une homéostasie de l'âme

maintenue à un niveau orgasmique. Le bonheur est une quête de l'ordre du chacun-pour-soi. Tout à fait individualiste, et très peu fertile. «Merci, docteur psycho, je n'ai plus besoin de vous : je suis enfin Heureux. Mon Bonheur et moi partons en lune de miel, tous les deux seuls en cocooning.»

L'histoire littéraire, artistique, musicale, philosophique, politique... n'a pas été alimentée que par des gens heureux et bien adaptés. Elle l'a été par des gens attentifs à la diversité des passions, y compris de la plus pesante détresse, et capables de les porter vers l'extérieur de façon créative, pour en faire un objet de partage, une création à valeur intersubjective. Là où l'on marche vers l'individualisme, la création passe de plus en plus de l'intersubjectivité à la subjectivité pour elle-même. L'art pour l'art n'est pas un art pour les autres. Il est davantage l'expression d'une force intérieure à l'intention d'une autre.

Ceux qui honorent véritablement ce langage sont ceux qui se classent dans la troisième des tendances que je me suis proposée d'évoquer. Il s'agit des intellectuels, qui s'efforcent de bâtir et d'enrichir un discours, en s'impliquant activement dans une discussion, avec les autres textes, avec ceux de leur communauté (intellectuelle, politique, artistique...). Ce sont ceux-là qui participent à la discussion et assurent une continuité intellectuelle, historique, politique et sociale, artistique, littéraire... Et effectivement, aux côtés du silence muet dont nous avons parlé, il existe

de nombreuses véritables tribunes de discussion. Elles ne sont certes pas appelées à disparaître, mais l'horizon de ces discours semble briller d'un éclat fort peu attrayant pour les jeunes générations.

Ceux que nous espérons voir écrire dans ce journal sont de ceux qui sortiront leurs textes du tiroir, pour le partager avec une communauté de collègues, plus ou moins restreinte, mais pourtant fort appréciable. Ce sont ceux qui s'approprient, peut-être, à mettre humblement le pied dans la discussion continue qui se poursuit depuis «l'homme». Cela témoigne, pour des étudiants de philosophie (et des disciplines qui s'en approchent de près ou de loin) d'une volonté active de s'exprimer, et d'enrichir leur discours par une véritable discussion, par la soumission de ce discours aux lecteurs, aux autres textes, par la lecture en retour de ces textes. Voilà, me semble-t-il, la richesse que peut représenter un journal comme celui-ci.

Pourquoi l'avoir nommé «*Ithaque*»? nous demandera-t-on. La question semble gagner à rester ouverte. Pour ma part, je trouve dans cette évocation quelque chose de très beau. Ithaque est l'île d'Ulysse, une petite île rocheuse mais riche et fertile dont il évoque le souvenir en disant qu'«il n'est rien à [ses] yeux de plus doux». Elle est sa terre d'origine, dont il fait l'objet de sa quête au moment où, véritablement, il *choisit* sa condition d'homme mortel, après que Calypso lui ait offert l'immortalité. C'est de plein pied

dans sa propre vie qu'Ulysse se lance à la recherche de son origine. Une recherche de lui-même autant que de son peuple et de ceux qu'il aime, guidée par Athéna, déesse de la sagesse. Je ne veux cependant pas me lancer dans la théorisation de la gigantesque Odyssée (beaucoup trop grande pour moi, d'ailleurs, et largement commentée déjà). Mais je me contenterai du moins de remarquer que la petite île d'Ithaque est incontestablement une évocation très fertile.

Néanmoins, pourquoi sortir de la philosophie, pour choisir cette évocation homérique? Justement parce que nous souhaitons faire de ce journal une tribune qui mettra bien sûr en avant la philosophie, mais qui se laissera aussi colorer du discours d'autres disciplines. C'est pourquoi nous invitons aussi les étudiants des autres départements à apporter leur contribution, de même que les étudiants de philosophie qui désirent aborder des sujets connexes à leur discipline. Des réflexions sur la littérature, l'art, la musique, l'histoire, la politique... ne pourront qu'enrichir le contenu de notre journal de philosophie.

Je remercie donc tous ceux qui auront contribué à donner vie à ce premier numéro d'Ithaque, autant qu'à ceux qui prendront le temps de le lire. Comme chaque auteur pour le texte qu'il vous offre ici, il ne reste plus aux membres du comité d'Ithaque qu'à lancer ce journal au vent, en lui souhaitant une très longue épopée...



Le bal des baudruches : les petits de la philosophie

[...] À l'enfant la royauté.
HÉRACLITE

PAULINE : Annie, savais-tu que Charles Lemoineau s'était remis à l'observation d'oiseaux ? Je le vois, de la fenêtre de ma chambre, construire des machines pas possibles pour surprendre les carouges à épauettes susceptibles de venir se poser sur son balcon... le pauvre... toute une carrière d'ornithologue et pas un oiseau vu...

*(Ce n'est pas la première fois que les regards de Pauline et Annie se posent sur Charles. Depuis quelques temps, elles observent, parfois de longues heures durant, Lemoineau)
Un murmure court dans la salle.*

PAULINE : Connais-tu le nom de mon saxophone, petite soeur ? *(en huit ans, Annie n'a jamais été la soeur de Pauline : j'en tiens pour preuve le moment de leur rencontre, trois semaines auparavant)*. Je l'ai baptisé Hibiscus...
Rires. Indifférence de certains spectateurs.

PAULINE : Jouons au parc pendant qu'il fait encore jour ! J'ai du papier, des crayons, nous pourrions donner des contraventions aux salisseurs. Ha ! Je les vois d'ici... mégots, motos, vapeurs de l'usine à métaux : au jeu !

Les spectateurs, amusés par la démarche de Charles Lemoineau sortant de scène, applaudissent.

Juillet 2001

La naissance du projet

Une tête pensante, vous le savez sans doute, n'est jamais indifférente à une année d'étude en philosophie. Au mois de mai dernier, je repris du service comme coordinateur d'un camp d'été dans la région montréalaise. Ouvrant depuis quelques années dans le milieu, on me confia la gestion d'un centre où se divertissaient quotidiennement quelques centaines de jeunes de 4 à 13 ans. Je mis alors en place, non sans me référer à quelques précédents, un projet d'*ordre philosophique*, qui devait avoir pour but de favoriser la discussion et le développement de la pensée autonome, en passant par six thèmes (l'amitié, la famille, la place de l'homme dans l'univers, la nature, les adultes, le bonheur) réunis par un fil conducteur qui prenait la forme d'une petite pièce de théâtre jouée à chaque semaine. L'expérience de réflexion collective poursuivait un objectif précis, plus facile à favoriser qu'à transmettre : la pensée en communauté.

Garde-toi, cher lecteur, de déterrer le souvenir maudit d'une période sombre de ton adolescence, où tu devais, soumis aux exigences du ministère de l'éducation, traverser ce que d'aucuns reconnaîtront comme les *odieux cours d'enseignement moral*. Ce qui distinguait mon approche de ce que l'on voit dans les établissements d'enseignement québécois, c'est essentiellement l'inspiration directe de *la philosophie pour enfants* ou de *l'apprentissage en communauté de recherche*, pratique encore jeune (le jeu de mot est facile, mais juste), développée par quelque philosophe de la côte ouest des États-Unis depuis une vingtaine d'annéesⁱ (les Californiens, on le sait, arrivent à tout avant les autres. Ainsi, on a pu voir naître quelques centres spécialisés dans la pratique de l'art pictural pour animaux domestiques, phénomène intéressant s'il en fut, dont la considération nous éloignerait trop de notre sujet principal cependant). S'il est nécessaire de présenter l'aspect technique de la pratique de la philosophie avec les enfants, c'est pour rendre le reste de mon propos intelligible, et donner un aperçu de ce que

peut être la philosophie *en dehors* des débats contemporains universitaires.

La pratique de la philosophie avec les enfantsⁱⁱ

Le point de départ de la philosophie pour les enfants est habituellement le roman philosophique, ce que nous avons choisi de remplacer, vu le contexte particulier dans lequel nous évoluons, par la présentation théâtraleⁱⁱⁱ. Le jeu scénique ou le roman sont l'occasion, pour les jeunes spectateurs ou lecteurs, de s'identifier aux personnages, ce que l'on dira être un premier pas dans l'actualisation d'une *matière vivante*, que nous distinguons de la *matière enseignée*. Pour l'exercice de la pensée, le jeu (scénique ou romanesque) est catalyseur et tonique. Catalyseur, parce que c'est de cette expérience que naissent les premières questions, les premières remarques, desquelles il sera possible d'extraire un certain nombre d'idées directrices pour une discussion inspirée. Tonique en ce sens que le progrès de la connaissance est inséparable d'une capacité à jouer avec le langage partagé par les membres de la communauté de recherche, à savoir le langage philosophique. En présentant une mise en situation dramatique, nous instituons un cadre de discussion, un univers langagier accessible, qui devait encourager la participation constructive. L'égalité dans les occasions de savoir est alors favorisée. Suite à la présentation théâtrale, chacun des groupes de jeunes (il s'agissait des groupes d'activités régulières - donc guidés par un animateur) devait se prononcer par vote sur le dénouement idéal de l'histoire précédemment jouée. Cependant, il était d'une importance capitale d'estomper autant que faire se peut le caractère limitatif des choix : le centre de gravité du projet ne devait jamais être le résultat mais toujours le processus, la *discussion*.

Dans l'approche de M. Lipman, *la séance de lecture à haute voix* ouvre à la possibilité de l'expérience commune, que nous pouvons opposer à quelque chose comme une *connaissance transmise*. L'adulte est intégré à la communauté de recherche, non à titre de détenteur d'un « savoir philosophique » [arhgg], mais comme animateur d'une discussion qui s'articule autour de questions nées spontanément

de la lecture ou de la présentation théâtrale, émergeant de la vie elle-même.

Le dialogue est l'acte de la communauté de recherche philosophique^{iv}. Beaucoup plus qu'un enseignant, l'animateur est avant tout un inspirateur, un modèle. Le questionnement est, pour lui, nécessaire. Il est habité par un esprit qui le fait jouir devant toute investigation, au sens philosophique le plus général. C'est un enthousiaste mais il a les mains liées : il oublie les livres, à la naissance de la communauté de recherche philosophique, pour *inspirer*, manière véritable d'amener des personnes libres à se former elles-mêmes. Il suggère tacitement, en valorisant les comportements et les attitudes appropriées, un ordre de pensée. Il formule, reformule, jongle avec la langue et cherche à valoriser cette attitude, parce qu'une recherche philosophique est inséparable d'un exercice de « musculature » du langage - passage obligé, vaccins, douane, sur le chemin de l'investigation philosophique.

Si nous voulions écrire de manière euphémique, nous dirions qu'il est *non-dogmatique*. Le terme est faible pour qualifier l'attitude de celui qui doit être l'inspirateur d'individus pour qui l'existence du Père Noël est aussi certaine que celle du *sujet méditant*. L'étonnement est, pour l'inspirateur, l'affaire de tous les instants : les comportements non-appropriés sont un phénomène normal dans la constitution d'une communauté de recherche philosophique. Il s'agit d'en voir la richesse intrinsèque, d'en prendre la mesure philosophique et de catalyser l'énergie propre à ces comportements pour les rendre profitables à toute la communauté. La pensée qui est décrite est la pensée du groupe, avec toutes ses inconsistances, tous ses raisonnements non-valides, mais aussi une merveilleuse spontanéité spéculative, ce qui en constitue certainement le bien le plus précieux.

Vous me ramenez à mon projet. Les inspirateurs du projet *Prendre son envol* (que je mis sur pied à l'été 2001) n'avaient pas une sensibilité philosophique égale, ce qui dut certainement limiter la portée de certaines discussions. Poser les bonnes questions au bon moment est un art. Voilà pourquoi le projet n'avait pas de centre mais devait plutôt être profitable à toute la communauté, à toutes les classes d'intervenants ou, pour prendre un langage qui respecte davantage notre pensée, à chacun des êtres humains gravitant autour du camp d'été. L'inspirateur devait être inspiré.

Chacun des jeunes de la communauté était lui-même catalyseur pour les autres, et particulièrement pour l'inspirateur officiel (l'adulte, l'enseignant ou l'animateur), qui prenait la mesure des arguments et surtout des *attitudes* qui émergeaient de la réflexion en communauté de recherche.

Ces attitudes ne sont jamais données, inculquées. Elles naissent d'un travail sur soi-même, de l'inspiration, du souffle, du frisson. L'aspect technique de la pratique de la philosophie avec les enfants m'intéresse peu : je veux plutôt y voir une expérience qui change notre accès à la pratique de la philosophie, qui ébranle les convictions. S'il existe une incommensurabilité entre enfants et universitaires au niveau des *connaissances*, nous nous rejoignons dans les *dispositions*, dans l'inconfort que provoque la nécessité de la *pensée rigoureuse*. Lorsque l'on croit que notre discipline est d'abord une capacité à s'étonner et à investiguer, mon propos prend toute sa pertinence.

Les grands et la pensée

Sans vouloir briser le cœur des rares lecteurs qui auront trouvé *intéressante* la présentation d'un projet philosophique pour jeunes (on m'a un jour raconté que les étudiants qui s'intéressaient *vraiment* à la philosophie ne s'engageaient jamais dans un tel programme [argghh]), il est impossible ici d'affirmer que celui-ci constitue le centre de gravité de cet article. Il faut plutôt voir en ce texte une réflexion sur la philosophie elle-même, telle qu'elle est enseignée dans les universités (ou pratiquée dans certains bars de l'île et dans certaines forêts paisibles, pourrait-on dire). L'histoire de Pauline et Annie, le projet *Prendre son envol* donne un aperçu d'une réalité philosophique qui se distingue des débats universitaires actuels. Celle-ci n'est pas étrangère toutefois, par ses inspirations et ses aspirations, à notre réalité. La pratique de la philosophie avec les enfants n'est critique d'aucune pédagogie, elle en est l'écartèlement.

Nous l'avons mentionné, l'objectif principal de la pratique de la philosophie avec les enfants est le développement d'*attitudes*. Bien que les théoriciens de la philosophie pour enfants distinguent les dimensions sociale, cognitive et philosophique de l'apprentissage par communauté de recherche, nous croyons qu'il est vain d'enfermer dans des catégories aussi strictes des perspectives entremêlées, qui appartiennent toutes, au bout du compte, à la communauté et participent

à la dimension sociale, puisqu'elles émergent de l'activité du groupe : le dialogue.

Peut-être notre objet d'étude nous fait-il parfois oublier que l'apprentissage ne peut se faire qu'en échangeant avec des *pairs*, des *contemporains*, dans un ordre si difficile à créer ou à maintenir qu'il importe au plus haut point d'en être critique, de se donner les outils nécessaires à la pleine réalisation de nos potentialités? La question est donc de savoir s'il y a un dialogue dans la communauté étudiante à laquelle nous participons. De plus, s'il est vrai que la richesse de la communauté naît des attitudes que cultivent ceux qui y participent, quelle est sa valeur?; avons-nous un dialogue de qualité? (en d'autres termes, si nous étions un *boeuf*, notre viande serait-elle étiquetée A+, *Canada de fantaisie, de choix, propre à la consommation*?) Mettre sur pied une communauté de recherche philosophique est une tâche ardue; les enfants n'ont rien à nous envier.

Tout groupe philosophant organisé poursuit un but, explicite ou non. Pour cette raison, l'agrégat d'individus forme une communauté de recherche qui doit favoriser le développement de sa capacité, par le dialogue, à *contextualiser* sa pensée. Nous distinguons ici trois niveaux de *contextualisation*. Une pensée singulière peut d'abord être insérée dans un contexte, plus ou moins large, qui lui donne un sens ou un horizon de sens. En précisant que cette activité de la pensée intervient quotidiennement dans la vie d'un étudiant en philosophie, nous gaspillons outrageusement l'espace dactylographique qui nous est alloué (pour cette raison, nous nous garderons bien de mentionner : « cette activité de la pensée intervient quotidiennement chez un étudiant et certains impulsifs poussent même l'audace jusqu'à faire de ces insertions impromptues des questions qu'ils adressent au professeur »). Pour l'étudiant qui veut être plus qu'un simple spectateur, il est nécessaire de passer à la seconde étape, que l'on décrit vulgairement comme le fait d'être « à l'aise » dans un contexte, d'avoir la capacité à s'y déplacer, à en reproduire les principales articulations, ce que favorise évidemment la production de travaux écrits. Cependant, c'est dans l'intégration au *vécu* que la « contextualisation » prend son caractère plein et achevé. Avec un groupe d'enfants, l'utilisation du récit contribue à rendre *vivante* la matière, non au sens où l'entend le pédagogue qui y voit l'aisance de l'enseignant à rattacher la théorie à la pratique, mais au

sens où la philosophie se donne *dans la vie elle-même*. Où notre philosophie universitaire se donne-t-elle? Trop d'entre nous, peut-être, se contentent de nager dans *les eaux territoriales* de la philosophie, c'est-à-dire dans un contexte académique bien défini, dans la limite des exigences scolaires. La véritable « *contextualisation* » est la prégnance de la discipline dans le bouillonnement de ma vie quotidienne. Cette incursion finale, jamais achevée, des dispositions philosophiques dans « mon *tous-les-jours* », réalise ce qu'ultimement la philosophie doit être, la rend rayonnante, extatique, salvatrice, drôlement grandiose.

Le second aspect de la responsabilité cognitive que j'évoquerai est l'aspect *constructif* de tout apprentissage. Ce pourquoi nous pouvons dire que la philosophie enrichit l'éducation à la petite école (outre par le développement de la langue parlée, que nous avons déjà mentionné), c'est qu'elle permet à des individus libres de penser par eux-mêmes et pour eux-mêmes. Il importe au plus haut point d'apprécier l'importance du groupe à cette étape dont on pourrait affirmer que, de manière décisive, elle est essentiellement privée (entre les deux oreilles du sujet pensant et l'araignée qui, comme chacun le sait, accompagne de manière implicite toute représentation mentale). Si la philosophie est, plus que toute autre discipline, construction de soi, pour soi, par soi, on reconnaîtra cependant que la *matière première* émerge de la discussion, avec l'autre, en l'autre. En effet, au-delà de l'aspect passif contextuel, nous trouvons l'activité elle-même, l'apport fondamental de l'individu au groupe. Le dialogue, en communauté de recherche juvénile, est riche et soutenu. Phénomène intéressant, un certain nombre de phrases énoncées peuvent s'assembler en un concept, que les jeunes formulent eux-mêmes, dont ils feront la critique, avec l'aide de l'animateur (dont le rôle se limite ici à poser ou proposer plusieurs critères). Si le concept résiste, une fois la critique complétée, la communauté peut en affirmer la validité. Prenons un exemple simple : le journal *Ithaque* est le principal outil de construction intellectuel dont nous disposons. Bien que nos textes aient mûris dans le secret de nos bureaux respectifs, les préoccupations se rejoignent, les écrits, sans même que leurs auteurs sachent *a priori* qu'ils sont en dialogue, se répondent, participent à la naissance de la pensée de grandes femmes et de grands hommes. Ne pas vouloir écrire, c'est confesser la pauvreté de sa manière d'apprendre à philosopher, c'est ignorer la

richesse d'un groupe duquel notre formation est dépendante.

Mais le processus constructif ne s'arrête pas là. Au-delà du concept, les enfants (et les grands) doivent être capables de réemprunter le chemin parcouru. C'est ici qu'émerge l'habileté (qui est plus, du reste, qu'un *savoir-faire*) à la *narration*, à la reproduction d'un raisonnement qui ne se limite pas à la dérivation successive d'arguments mais qui doit être fondamentalement littéraire ou analogique. En reproduisant un raisonnement, l'étudiant (au sens très large du terme, ma bande de 7 à 77 ans) raconte une histoire, celle de sa communauté de recherche. Combien d'entre nous sont de bons « conteurs »? Combien ne rechignent pas à l'idée de prendre la parole en public plus de quelques minutes? L'aisance oratoire est négligée et nous sommes incapables d'articuler spontanément nos raisonnements, nos expériences. Car la philosophie n'est pas seulement l'histoire de ses livres : elle est aussi l'épopée de sa découverte au détour d'un corridor du collège, elle est la fable *du cheval et de l'homme juste*, elle est le récit d'espionnage du sensible par ma raison, elle est le déchirement, la rupture et la réconciliation entre lesquels je ne cesse d'osciller depuis. Lorsque la philosophie se pratique sans filets (c'est-à-dire sans papiers ni crayons), on la dit *en vie*.

Nous ne pourrions rendre compte d'une discussion en communauté de recherche philosophique sans mentionner l'importance du phénomène de *traduction* qui s'y manifeste. La première attitude essentielle à un débat générateur de sens doit être la conscience de la multiplicité des significations. Cependant, la traduction doit s'interpréter autrement, afin que la philosophie puisse « s'ouvrir sur le monde en lequel elle s'enracine ». La disposition fondamentale qu'exige la traduction est le pouvoir de rendre le langage philosophique à *portée de sens* pour le non-philosophe, de faire de tous les discours individuels des discours philosophiques. Encore une fois, la traduction, inséparable de la collaboration et du partage d'un monde commun, est ce que l'enfance peut apporter de plus grand à la philosophie universitaire. Le sens doit naître du groupe, de tous les groupes : seul le philosophe criant, dessinant, sacrant, riant ou chantant peut prétendre transformer tous les groupes en communautés de recherche, c'est-à-dire encourager des hommes et des femmes à se former librement.

La pratique de la philosophie avec les jeunes cultive *l'égalité et la coopération*. Sans faire de la discussion un simple discours d'opinion, les membres de la communauté apprennent à considérer chaque opinion comme *riche de sens*. Il faut ici reconnaître un vice de la pratique de la philosophie en communauté de recherche universitaire. Si des opinions contradictoires peuvent coexister, parce qu'on ne cherche pas à réduire les divergences fondamentales à une position unique, la simple opinion est aussi dépassée dans la recherche de raisons, une recherche honnête, qui vise autre chose que la conviction (et même autre chose, à la rigueur, que la vérité). Les enjeux de *l'égalité* et de la *coopération* émergent des motivations profondes qui nous poussent à discuter. Bon nombre d'entre nous ont la décence et la maturité d'éviter la hablerie excessive. Mais ne sommes-nous pas conscients, la plupart du temps, d'avoir parfaitement raison? Faire de son apprentissage un processus coopératif et égalitaire, c'est faire passer au second plan la recherche de « l'opinion vraie » pour devenir pleinement conscient de sa responsabilité dans sa propre formation comme dans celle des philosophes qui nous entourent. Ce que le passage du « je » au « nous » actualise, c'est le dépassement de la notion abrutissante du *sens unique* par ce qui serait un *monde commun*, où les positions contradictoires coexistent sainement, dans un dialogue qui favorise l'émancipation de l'individu comme de la collectivité.

L'expérience de l'humilité : la pratique de la philosophie avec les enfants nous étonne, un beau matin, alors qu'un conflit entre deux adolescentes se transforme en réflexion sur *ce qu'est* l'amitié ou que l'on se laisse convaincre par un petit garçon de huit ans que « la vie est quelque chose de si merveilleux qu'il faudrait qu'elle soit franchement mal faite pour ne pas exister ailleurs dans l'univers ». Du respect naît l'expérience de l'humilité. D'abord interroger les possibles, les yeux grands ouverts, comme devant un phénomène extraordinaire, puis être inquisiteur, et se garder constamment du *dogme de la réponse*. La plus belle réponse à une question est une autre question. D'une communauté de recherche philosophique naît une multitude de questions : chacune d'entre elles, nous l'avons vu, participe à l'édifice, au bien propre de la communauté de recherche philosophique. Il faut se garder de faire d'un problème sans solution une réalité sans avenir. Les enfants se tournent, bien souvent, par réflexe et parce que leur

imaginaire y est exercé, vers l'analogie, vers le récit, vers l'indicible.

Voilà le nerf de la réponse au dogme de la réponse. La beauté de la pensée par analogie réside dans sa richesse interprétative, dans son caractère évidemment flou. L'« analogie » (qui ne se lit jamais limpide et n'est donc jamais analogie parfaite) se présente à nous comme la forme la plus achevée de la construction d'un sens dans le contexte de l'apprentissage de la philosophie. L'analogie réalise, dans la communauté comme dans l'individu, la liberté qu'a chaque homme à cultiver sa pensée, à construire un univers intérieur comme un monde commun. L'analogie se partage, se respecte, donne toute sa portée à un langage philosophique qui n'est pas que technique. L'analogie n'est pas contraire à la pensée critique, elle est la pensée critique d'elle-même par excellence, la pensée qui sait faire l'expérience de son humilité, de son imperfection à traduire ce qui se donne à l'homme. C'est précisément le grave oubli de toutes les théories et méthodes de la pratique de la philosophie avec les enfants, comme du contexte universitaire dans lequel nous évoluons. La grande insistance sur la pensée critique disjointe de la pensée créatrice est un non-sens, une négligence fatale. La pensée critique n'est pas autre chose que la pensée créatrice, qui ne peut se manifester que dans un monde partagé, mais non unifié. C'est dans le jeu philosophique que pratiquent les universitaires que naît la discussion la plus formatrice, constructive, coopérative, investigatrice et respectueuse qui soit. La création n'est pas un pis-aller pour la philosophie; elle réalise son apprentissage véritable. Nous avons, comme communauté d'apprenants, la responsabilité d'édifier un monde commun. Nos imaginaires crient dans les marges de la philosophie; des philosophes de huit ans n'ont rien à nous envier. La plus belle chose qu'on puisse faire de la philosophie aujourd'hui, c'est la pratiquer en bande dessinée, c'est la chanter, la jouer et lui offrir spontanément les plus beaux élans créateurs. Redonner la création à la philosophie, c'est dépasser l'apprentissage strict pour passer à la réflexion, à la pensée, à la liberté et à l'extase qu'elle fait naître.

Ouvertures

Il importe aujourd'hui de prendre conscience du pouvoir que notre communauté étudiante a sur les facteurs qui déterminent la qualité de son apprentissage. Refuser, en se formant

soi-même, de se considérer comme un contenant à remplir mais plutôt comme l'agent principal d'un processus dont nous sommes le centre, est un premier pas vers la pensée critique. Si, de plus, notre communauté devenait véritablement autocorrectrice (ce qui ne peut se réaliser que dans la pleine prise de conscience de la responsabilité de chacun des individus qui la composent, sans être dogmatique), nous dégagerions un espace

nécessaire à l'épanouissement de la discipline philosophique. Nous ne pouvons nous permettre de perdre notre enthousiasme. Entraide, coopération et responsabilité dans la pensée sont inséparables de la création, de l'analogie, de ce que l'on nomme objet d'art et que l'on oppose habituellement à la pensée. Le cadeau véritable de l'enfance à la philosophie universitaire, c'est le jeu de la métaphore vivante. N'est-ce pas Pauline?

Au centre de la scène, plusieurs couvertures, tendues en l'air comme un chapiteau. Le mouvement de la toile donne l'impression d'une grande agitation.

PAULINE sous les couvertures : Aïe! Il fait noir ici... Hé! Je suis toute emmêlée dans la pelote de laine... Annie, c'est ton pied? Où est la sortie?

CHARLES : Non, c'est le mien... quelle obscurité! Mais où est Annie?

ANNIE sa voix étouffée dans la distance : Les amis, les amis... j'ai vu la lumière du jour! Par ici, il y a un passage qui mène à l'extérieur... attention au poteau! La sortie, regardez!

Tous sortent. Il fait jour, dans le jardin de Pauline.

LES TROIS : Un oiseau...!

Rideau.

ⁱ Matthew Lipman est considéré comme un pionnier dans ce domaine.

ⁱⁱ Voici quelques ouvrages d'introduction à la question :

DANIEL, M.-F., *La philosophie et les enfants*, Montréal, Les Éditions logiques, 1992.

LAURENDEAU, P., *Des enfants qui philosophent*, Montréal, Les Éditions logiques, 1996.

LIPMAN, M., *La découverte d'Harry Stottlemeier*, trad. Pierre Belaval, Vrin, 1978.

SASSEVILLE, M. et al., *La pratique de la philosophie avec les enfants*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1999.

ⁱⁱⁱ Matthew Lipman, le philosophe américain à l'origine de ce mouvement, a écrit une dizaine de romans, pour les étudiants de la maternelle au secondaire trois, qui permettent d'aborder des thèmes comme le langage, la nature, l'activité de penser et la logique formelle.

^{iv} SAVARD, Marcel, « Les principaux moments de l'animation », dans *La pratique de la philosophie avec les enfants*, dir. M. Sasseville, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1999, p. 78.



De Educatione

Assurément, mon bon Adimante, repris-je, ces nombreux règlements que nous faisons ne sont pas, comme on pourrait le croire, de première importance; on peut les négliger tous, pourvu qu'on observe ce qu'on appelle la grande et unique prescription, ou, à parler plus exactement, la prescription suffisante.

Quelle est-elle? demanda-t-il.

L'instruction et l'éducation, répondis-je; car, si une bonne éducation éclaire leur esprit, nos citoyens débrouilleront facilement toutes ces questions et d'autres que nous laissons de côté pour le moment...

...Une éducation et une instruction maintenues dans leur perfection forment de bons naturels; à leur tour ces bons naturels, s'attachant à cette éducation parfaite, deviennent encore meilleurs que leurs devanciers sous tous les rapports...

*Platon
La République*

Officiellement, l'éducation demeure encore aujourd'hui une priorité pour notre société. Mais en quoi consiste en fait cette éducation que l'on prône, que l'on nous impose? Ceux qui sont vigilants auront remarqué le glissement sémantique, l'utilisation honteusement captieuse d'un vocable renvoyant à un concept anobli par ses accomplissements et son antiquité. Derrière *éducation* se dissimule en effet dorénavant *formation professionnelle*, le tout étant étayé par un mépris de l'intellectualisme qui, s'il est aussi présent ailleurs, n'en devient pas moins virulent ici. Autre signe des temps peut-être, notre ministre de l'éducation est tout récemment devenu ministre de l'éducation et de l'emploi.

Chez nous, le futur citoyen est formé de façon à pouvoir fonctionner normalement en société et surtout à pouvoir exercer un métier. Puisque la philosophie, la politique et l'ensemble des sciences dites humaines mènent elles aussi à certaines professions, il s'avère inutile pour le citoyen qui se destine à un autre secteur d'activités de faire davantage que de les aborder brièvement et à contrecœur, de connaître leur existence sans vraiment les connaître pour autant. Et souvent, nous jouons le jeu, nous nous enfermons volontairement dans la sur-spécialisation, nous établissons de hautes barrières entre les différentes disciplines ainsi créées et érigeons par le fait même un rempart pratiquement

infranchissable autour de l'ensemble de celles-ci, rempart qui en bloque l'accès à ceux que nous pourrions appeler les non-initiés. Ce faisant, nous oublions parfois en plus de regarder ce qui se produit autour de nous. L'échine courbée, les yeux rivés sur d'antiques fondations, nous pouvons difficilement constater à quel point l'absurde bâtiment érigé sur celles-ci menace non pas de s'écrouler mais au contraire de perdurer *in saeculis saeculorum*. Dans un moment d'égarement et d'enthousiasme, nous avons confié aux sciences de l'éducation et à leurs thuriféraires aussi bien la construction que l'entretien, l'administration et la surveillance de l'édifice en question. Une fois débarrassés du clergé, nous avons célébré, puis créé un nouveau monstre.

Résultat, nous constatons avec colère et désappointement que les universités considèrent aujourd'hui les étudiants comme une simple clientèle, et même que dans la plupart des domaines les véritables clients sont devenus les entreprises et le marché du travail en général, que la population étudiante n'est plus que matière première. Les universités que nous fréquentons profitent elles aussi du glissement, de la chute de l'éducation vers la formation professionnelle. Elles ne correspondent plus à l'idée que nous nous faisons habituellement de telles institutions mais continuent pourtant d'en usurper le titre. Biens naïfs ceux qui croient qu'elles ont pour

le moment été épargnées par les sciences de l'éducation. Qu'ils se détrompent. Leur influence néfaste s'étend déjà partout, jusque dans la structure même de nos programmes.

Les sciences de l'éducation sont cousines de l'hydre de Lerne. Leur venin est mortel et, même indirectement transmis, il provoque chez l'hôte une dégénérescence apparemment irrémédiable. C'est sous son effet que, tourmentés par d'atroces douleurs, le puissant Héraclès et le sage Chiron, précepteur divin qui éduqua Asclépios, Jason et Achille, choisirent de se donner la mort. L'hydre blessée voyait ses têtes tranchées repousser aussitôt et doubler en nombre. Les sciences de l'éducation peuvent elles aussi encaisser de terribles coups tout en devenant de plus en plus fortes. In vraisemblablement, chaque faux pas, chaque échec auquel elles aboutissent leur permettent en effet d'assurer encore davantage leur emprise sur notre société. Plutôt que de se voir imputer les catastrophes d'ordre éducatif avec lesquelles nous sommes devenus familiers et desquelles elles sont évidemment en grande partie responsables, elles profitent de la situation pour croître en liberté et en autorité, promettant ainsi d'apporter des solutions. S'il faut être aveugle ou particulièrement malhonnête et retors pour prétendre que les problèmes en question n'ont pas été engendrés ou du moins aggravés par les sciences de l'éducation, il faut l'être encore bien plus pour réclamer que leur soient malgré tout confiées davantage de responsabilités.

Certains osent par exemple dénoncer le fait que les jeunes éprouvent des difficultés à écrire correctement leur propre langue. Avez-vous vu comment les sciences de l'éducation la leur enseignent? Les avez-vous vu brandir leurs manuels? Notre langue ne se résume pas à un moyen de communication, elle n'est pas l'alphabet morse. Désincarnée, présentée comme un vulgaire outil pendant tant d'années, cette langue riche, complexe et si belle perd son attrait, sa puissance; son apprentissage devient un véritable supplice, un calvaire sans ascension au ciel. Le résultat est bien entendu désastreux. Et que proposent-elles pour rehausser la qualité du français

sinon de fort navrantes mesures? Jamais elles ne favoriseraient un retour au grec et au latin, qui pourtant, entre mille vertus, permettent presque immanquablement à ceux qui les étudient d'acquérir une plus grande maîtrise de la grammaire et du vocabulaire de la langue française. Elles préfèrent laisser le latin mourir une seconde fois. Rare sont en effet les écoles qui l'offrent encore à leurs étudiants, et rares sont aussi les professeurs pouvant l'enseigner chez nous puisque pour ce faire il faut, sauf exception, détenir un diplôme octroyé par les sciences de l'éducation. La connaissance du latin, elle, est facultative.

Décidément, elles n'ont rien compris. Éduquer, ce n'est pas s'efforcer de remplir un contenant pour ensuite mesurer quelle quantité de ce l'on y a versé est bel et bien demeuré au fond. Ce n'est pas davantage dresser une liste d'objectifs à atteindre et de compétences à acquérir puis procéder à des évaluations en série au détriment de tout effort de synthèse. Éduquer, c'est avant tout encourager l'acquisition des nombreuses qualités nécessaires au développement de l'esprit critique, permettre à chacun de pouvoir un jour remettre en question l'enseignement qu'il a reçu tout en faisant preuve de jugement. L'éducation ne se limite pas non plus à sa dimension purement académique. Autrement

dit, il n'est pas nécessaire de fréquenter une école pour apprendre et se cultiver. Personne ne remettra en cause l'importance de certains métiers pour la société elle-même. Ce qui est condamnable, c'est plutôt le fait que l'enseignement de ces métiers soit considéré comme une forme d'éducation suffisante ne serait-ce que pour un seul citoyen. Tous ne peuvent devenir des intellectuels, mais chacun devrait par contre être poussé à développer un certain esprit critique.

Ce dont les sciences de l'éducation et tous ceux qui les cautionnent sont le plus coupables, c'est d'avoir dévoyé un système d'éducation qui, bien entendu, n'était déjà pas parfait, et d'avoir ainsi ouvert toute grande la porte aux infamies que sont le carriérisme et la société de consommation. Comme le christianisme et ses adeptes dans l'Antiquité tardive, ils ont, de façon moins radicale mais plus insidieuse, rejeté et foulé aux pieds la culture de laquelle ils sont pourtant eux-mêmes surgis pour la remplacer par quelque chose d'insipide, d'infect. Nouvel exemple d'ailleurs de glissement sémantique, cette culture qui aujourd'hui est officiellement encouragée, subventionnée, célébrée et protégée en tant qu'ensemble de comportements propres à une communauté en particulier. Sont dédaigneusement qualifiés de réactionnaires

et d'élitistes ceux qui se risquent à rappeler que la culture, métaphore agricole, désigne également une certaine forme d'entretien intellectuel destinée à rendre ou à garder l'esprit fertile. Culture et éducation, donc, vont de pair.

Mais qui se cache enfin derrière ce nom tant honni de « sciences de l'éducation »? À la fois trop de gens et personne. Une mentalité, voilà ce qui abrute et corrompt notre jeunesse, une façon de penser propre à tellement d'administrateurs, de hauts fonctionnaires, de représentants gouvernementaux, de professeurs, d'étudiants et d'individus présents dans chacune des couches de la société. D'où l'insurmontabilité apparente du problème. Et même si nous parvenions à changer les choses, même si nous pourfendions la bête, des années de travail acharné seraient nécessaires pour véritablement réformer notre système d'éducation et pour former ou re-former l'armée d'enseignants sur laquelle reposeraient nos nouvelles méthodes. Mais ne perdons pas courage. Si la révolution est impossible, l'amélioration, elle, demeure tout à fait à notre portée.

Que cette réflexion, bien qu'incomplète et désordonnée, inspire les uns et ébranle les autres!

IAN DE VALICOURT

Éducation hexagonale

Itbaque a demandé à son correspondant en France (!), Ian de Valicourt, de nous faire part de son expérience en tant qu'étudiant étranger en Europe. Celui-ci s'est prêté volontiers à l'exercice. Voici son texte!

France, douce France... Pour une grande partie des jeunes étudiants du Québec, cette contrée exerce un attrait quasi mythique. Ici se sont développés des courants de pensée et des événements philosophiques tels que le rationalisme, l'humanisme, la révolution, enfin, bref, une manière grandiose de philosopher. Je ne cacherai à personne que j'ai choisi Strasbourg en partie pour cette raison : pour m'immerger dans la culture française et pouvoir ainsi mieux frayer à travers les idées vives et profondes des Descartes,

Rousseau, Levinas et autres prodigieux penseurs continentaux. Et, faut-il l'avouer, les vieilles pierres d'ici, la mer et les montagnes dans toute leur magnificence, la fine nourriture, les vins liquoreux d'Alsace sont des attraits qui à eux seuls suffisent à persuader n'importe quel bon vivant de l'agrément d'un tel séjour. Mais un apprentissage marqué par toutes ces voluptés ne promet sans doute pas la meilleure des récoltes spirituelles – si tant est qu'on y participe pour retirer autre chose qu'une culture œnologique... Aussi, avant

de s'établir au cœur de ce pays, peut-être est-il préférable d'être averti non seulement sur le système éducationnel français, mais également sur les difficultés pratiques qui s'y posent. Je me propose de dresser, dans l'intérêt des étudiants intéressés à partir, un bref aperçu du parcours que j'ai dû suivre pour arriver ici, des différences que je constate entre les systèmes de nos deux pays, et, enfin, j'aimerais ouvrir ce témoignage critique sur des considérations plus spéculatives concernant les valeurs qui sous-tendent ce système et les résultats qui en découlent.

« Difficultés » techniques :

Jamais l'idée de quitter l'Université de Montréal pour l'étranger ne m'aurait effleuré

l'esprit si un de mes amis n'avait lui-même décidé de le faire un an plus tôt. C'est qu'on s'habitue à un milieu, on y développe de bonnes relations et finit par s'en faire un nid bien douillet. Ce n'est donc pas un besoin de partir qui m'a poussé à changer de milieu, mais un besoin de découverte que cet ami – transformé par son périple – m'a communiqué (peut-être est-ce d'ailleurs la meilleure façon d'envisager ce type de séjour, car seulement *partir* ne mène pas forcément vers un mieux être, surtout si on arrive seul pour se créer un nouveau réseau d'amitiés; mieux vaut-il donc partir à la découverte).

J'ai commencé à chercher de la documentation vers le mois janvier pour voir si cette entreprise pouvait être viable (il faut s'y prendre avant la fin du mois de février). Les démarches ne m'ont pas semblé trop lourdes et, surtout, je voyais l'opportunité de profiter de bourses intéressantes pouvant atteindre 1000 \$ par mois, qui s'avéraient pratiquement rémunératrices étant donné qu'elles ne dépendaient pas du revenu annuel ou de l'aide accordée par les parents. Je n'espérais que les 650 \$ de base attribués pour les villes dont le coût de la vie est jugé semblable à celui de Montréal.

Pour recueillir toutes ces informations et les documents nécessaires à la constitution du dossier, il vous suffira de rencontrer un responsable accessible, nommé Philippe Boulanger, qu'on pouvait trouver l'an dernier dans l'ancien restaurant du 4^e étage du pavillon J-A DeSève, près des locaux des bourses. On peut encore chercher cette information sur le site de l'Université de Montréal consacré aux différents programmes d'échanges : <http://www.intl.umontreal.ca/>. Toujours grâce à Internet, je conseille également de bien choisir votre Université d'accueil selon vos intérêts, selon son cadre, sans négliger non plus sa réputation (on m'a dit ici-même qu'en France la qualité de l'enseignement varie beaucoup d'une université à l'autre).

Il faut ensuite monter un dossier : « prouver » notre intérêt pour le séjour et la pertinence de notre candidature à l'Université d'accueil; chercher les équivalences des cours qu'on aurait dû suivre à l'Université de Montréal et les soumettre au professeur responsable de ces échanges - en l'occurrence M. Marquis - et lui demander son appui pour l'échange. Pour ma part, j'ai également demandé une lettre de référence à M. Piché à qui je suis très reconnaissant, car sans avoir un dossier

académique exceptionnel, j'ai décroché la bourse maximum de 1000 \$ par mois qui m'a définitivement décidé à tenter l'expérience. La largesse des bourses doit à mon avis dépendre de deux facteurs : d'une part, peu d'étudiants tentent leur coup, l'enveloppe budgétaire n'est donc pas trop sollicitée et accorde plus facilement des bourses intéressantes; d'autre part, il est certain qu'un dossier convaincant, bien présenté et bien construit convainc plus aisément de la pertinence de notre candidature et, par conséquent, des bourses subsidiaires. Enfin, une assurance maladie vous sera sans trop de difficulté accordée pour la durée de votre séjour étudiant, notez que vous devez d'abord faire les démarches pour avoir votre visa étudiant (l'Office Franco-Québécois pour la Jeunesse vous rendra la tâche facile).

Voilà ce qui en est pour ce qui concerne l'aspect technique des préparatifs. Elles ne sont rien si on les compare à celles qui vous attendent en France... Aucune facilité n'est mise à la disposition de l'étudiant pour avoir un logement; il est sans doute préférable de chercher son logis d'avance sur Internet ou via l'école qui vous recevra. Encore faut-il aviser qu'en France n'importe quelle procédure usuelle exige patience et ténacité : à titre d'exemple, pour avoir l'aide aux logements, j'ai dû me balader d'un établissement social à l'autre et ai fait traîner mon dossier plusieurs semaines pour compléter toute la paperasse parallèle. Cependant, on doit d'une façon ou d'une autre s'y confronter parce que les aides sont nécessaires, le coût de la vie étant exorbitant même avec la bourse : un studio de 15 m² à Paris coûte facilement 750 \$; à Strasbourg, je paie mon studio de 30 m² 700 \$. Et, à l'image du reste de l'administration publique, l'Université est aussi chaotique : on doit faire plusieurs inscriptions, à chaque fois longues et laborieuses.

Une éducation pré-universitaire révélatrice :

On constate déjà une différence majeure entre nos systèmes : les institutions françaises sont plus lourdes et sont comme prises dans une bureaucratie qui ne répond pas rapidement aux demandes des citoyens, alors que ce défaut est moins manifeste chez nous. La plupart des solutions qu'on peut espérer de l'administration sont ici figées par des normes, par des procédures et des « bureaucrates-spécialistes » qui nous font tourner en rond. Irrégularité dans les heures d'ouverture des bureaux, inscriptions multiples,

longues procédures pour obtenir des documents ou du matériel sont autant d'embûches qui freinent notre insertion dans l'Université. Comme si une systématique idéale voulait imposer ces règles multiples à une réalité se conformant rarement à la normalité...

Il n'est pas rare de définir la France comme le pays du rationalisme. Descartes a établi son monde de certitude à partir des efforts de sa pensée pure en écartant de sa réflexion les affectations sensibles car il les croyait incapables de fonder des connaissances certaines. Par ce procédé, on croit conquérir la vérité en appliquant ou plutôt en apposant sur la réalité des principes purement intellectuels.

Cette façon d'envisager la réalité s'est poursuivie en France et s'est même révélée dans des événements historiques. Songeons à la Révolution Française qui est un renversement de la manière d'envisager le politique accompli par des idéalistes. Ceux-ci ont voulu appliquer brusquement une législation idéale tirée de la raison et des idéaux des Lumières à une société qui vivait dans l'ordre de la tradition monarchique. Apposer à la réalité un changement aussi radical dicté par la raison n'a pu se faire sans heurt; aussi pouvons-nous croire que les excès provoqués par cette révolution proviennent d'une dichotomie entre l'ordre idéal de la raison et la réalité humaine qui est imparfaite et déterminée par son passé. Cet événement où les idées ont déterminé l'histoire a provoqué des conséquences d'une extrême violence et n'a heureusement pas connu d'équivalence dans la suite de l'histoire de la France, mais il illustre néanmoins un trait du « tempérament » français : celui de vouloir imposer un ordre idéal au concret : le rationalisme. Comme le remarquait M. Roy dans son cours de politique contemporaine, le simple fait de qualifier la France d'hexagone est tout à fait révélateur, car on tente encore une fois de soumettre la forme chaotique de la réalité dans une boîte maniable par la raison.

Que vient faire cette digression sur le rationalisme français dans un texte qui porte sur les différences entre l'éducation française et notre système de type américain? C'est que cette normalisation par la raison s'insère dans l'institution scolaire. Dès l'éducation secondaire, l'étudiant est orienté par des spécialistes vers la voie professionnelle ou universitaire selon les aptitudes que son dossier scolaire révèle. L'élève est dès lors ordonné par le système : on veut en faire un

ouvrier ou un administrateur selon sa performance académique.

Ceux qui désireront poursuivre leurs études à l'Université devront passer une épreuve à la fin du lycée : le bac. Cette série d'examens qui se déroule sur une semaine détermine la possibilité d'accéder aux études supérieures. Ici aussi on norme l'étudiant, car le titre que confère cet examen stigmatisera l'individu pour le reste de sa vie. Les étudiants qui auront bachoté (ce verbe désigne une façon d'étudier qu'on peut expliquer comme étant un «bourrage de crâne» qui permet de réussir le bac) et qui résistent bien à la pression vont probablement réussir cet examen, mais qu'en garderont-ils? Auront-ils appris à maîtriser ce bagage de connaissances?

À voir la maîtrise du français des bacheliers, les réponses à ces questions laissent entrevoir un constat peu reluisant : ils ont un vocabulaire très riche, mais peinent à aligner les mots correctement (c'est du moins ce qu'indique un test de français comparatif que passent les étudiants québécois et français). Cela peut-il exprimer une vérité plus profonde? Aucune donnée empirique ne me l'indique clairement, mais le fait d'accumuler une immense quantité de connaissances sans apprendre de démarche critique laisse entrevoir une réponse positive.

Les années de lycée général préparent l'étudiant à cette épreuve. La dernière année du lycée est particulièrement révélatrice à ce titre : l'enseignement doit se plier aux exigences du bac et, en philosophie par exemple, les enseignants sont obligés d'exposer un nombre précis de notions et d'auteurs sur lesquels les étudiants seront interrogés dans leur exposé final (remarquez encore comment l'enseignement doit se plier à ces normes qui le catégorisent). Cela ne permet aucune liberté au professeur et fige les cours dans une pédagogie statique et magistrale sans doute aussi peu stimulante pour l'étudiant que pour le professeur. Il n'y a pas vraiment d'ouverture d'esprit rendue possible par ce procédé, il y a seulement une culture qui se développe en fonction du bac et s'oublie bien souvent dans les années qui suivent. Cette norme, ce titre qu'est le bac, influence toute une étape de l'éducation et bien qu'on puisse s'attendre à une culture générale bien développée à l'entrée à l'université, l'étudiant ne se responsabilise pas et n'apprend pas à apprendre comme notre système collégial tente de le faire.

Les grandes écoles et la perpétuation d'un imaginaire social :

Après cet examen fatidique, certains auront une mention qualifiant leur bac (assez bien, bien, très bien) qui leur permettra de se présenter à d'autres concours pour accéder aux grandes écoles. Or ces concours nécessitent souvent une année de préparation très difficile. Plusieurs échouent et doivent reprendre l'examen l'année suivante. Ceux qui accéderont à ces écoles prestigieuses pourront profiter plus facilement (une fois acceptés dans ces écoles, les étudiants ont une charge de travail considérablement amoindrie) de leur vie d'étudiant très fermée. Une élite close se développe dans ce ferment. Ces étudiants trouveront dès la fin de leurs études un emploi parce que les patrons, souvent sortis eux-mêmes de ces écoles, recherchent ces étudiants «réputés». Bien qu'à la base ces concours soient ouverts à tous, certains étudiants ont déjà des relations privilégiées qui facilitent leur accession à ces écoles.

On ne peut pas dire qu'une réelle égalité des chances est promue par la culture parce que l'accession aux fonctions administratives et rémunératrices n'est pas possible dans toutes les couches sociales. Elles sont plutôt réservées au cercle fermé des classes sociales plus nanties qui sont en relation avec l'élite. À titre d'exemple comparatif, pour entrer à l'école des relations internationales à Ottawa, il faut simplement avoir réussi un baccalauréat général et passer ensuite un concours évidemment très sélectif. Normalement, en France, pour devenir diplomate ou haut fonctionnaire, on doit d'abord passer par une fac de droit qui permettra de passer le concours pour entrer dans l'onéreuse école de sciences politiques (où tout le gratin de la société française se retrouve) et il faut enfin être admis, toujours par concours, à l'école nationale d'administration (ÉNA). Pour chacune de ces admissions, il est préférable de connaître un bon «piston» (un haut placé qui facilite l'accession à ce niveau) car les concours sont très sélectifs et, au bout du compte, les énarques (étudiants de l'ÉNA) sont pour la plupart des fils et filles des ministres, des grands hommes de lois, etc. Manifestement, quand nous voyons un René Lévesque, un Guy Chevrette ou un Gaston Miron participer au pouvoir chez nous, il est difficile de conclure qu'une caste s'est constituée et se perpétue. Le système éducationnel français semble conserver une

espèce de reliquat des privilèges et de l'hermétisme de la noblesse pré-révolutionnaire.

Pourtant les valeurs qui ont inspiré la constitution de la république française vont à l'encontre de la réalité actuelle. Comme on l'a illustré, l'égalité des chances d'accéder au pouvoir se constate plus facilement au Québec qu'en France. Or l'institution française est difficilement critiquable dans la mesure où, théoriquement, les étudiants français ont plus de facilités pécuniaires : des bourses sont mises à la disposition des moins nantis, les concours sont évidemment ouverts à tous, les facs sont gratuites, les étudiants ont plein d'avantages, de tarifs préférentiels, etc. Tous devraient par conséquent avoir la possibilité d'accéder à ces «hautes études». Or, si l'élite reste fermée, la source de cette forme tacite d'inégalité se décèle plus clairement dans la culture de la société française. La classe sociale supérieure se distingue, affirme sa différence par rapport aux classes populaires et, par-là, promeut son maintien dans sa situation privilégiée. C'est comme si une culture souterraine, émanant de l'aristocratie et séparant les privilégiés du tiers-état, s'exprimait encore à travers cette division sociale quasi hermétique.

D'ailleurs, après la Révolution, les responsables politiques ont conservé et créé plusieurs ordres prestigieux. Pensons au Collège de France et ses fameux académiciens et, de façon plus dissimulée, observons les professeurs qui ont passé ce fameux concours qu'est l'agrégation. Les professeurs agrégés, pour avoir passé ce concours, encore une fois très difficile, sont les privilégiés dans leur école : ils ont la priorité du choix de leur groupe, travaillent moins d'heures et gagnent plus parce qu'on les considère plus compétents, alors qu'une fois de plus ce concours nécessite une accumulation de connaissances monumentales qui ne garantit en rien la compétence pédagogique des professeurs, ni plus d'ailleurs la faculté qu'ils ont à développer cette information. En France, un titre a une importance que nous ignorons chez nous. Comme s'il certifiât l'authenticité de l'intellectuel! Il garantit une notoriété qui élève son titulaire sur un podium d'excellence aux yeux des autres et, parfois, chose encore plus triste, à ses propres yeux...

Nous constatons qu'une double tendance culturelle affecte le système éducationnel français : premièrement, l'institution répond à un idéal difficile à réaliser sans priver les étudiants de cet apprentissage particulier

qu'est « l'apprendre à apprendre », ils ne sont pas responsabilisés dans leur jeunesse et sont pris en charge par un système qui les code froidement ; deuxièmement, les idéaux qui ont inspiré l'élaboration du système éducatif sont mis à mal par les reliquats d'une culture qui promeut le privilège de certains et qui l'inscrit même dans l'institution.

Pourquoi encore choisir la France ?

À considérer le développement de cet article, l'éducation française semble être affligée des plus terribles torts. Or s'il est vrai que certaines normes me paraissent inappropriées à la maturation saine et complète de tous les étudiants, son corpus académique fait néanmoins de lui un être humain accompli et civilisé.

La culture générale moyenne des jeunes Français est sans aucun doute plus complète que celle des Nord-Américains de tout acabit. En France, le savoir vaste qu'on inculque à l'étudiant tient compte non seulement des compétences utilitaires que doit acquérir le futur travailleur, mais il l'insère également dans un monde et dans un contexte historique qui lui permettent de saisir avec plus d'acuité sa situation comme être humain. Qu'il soit ingénieur, maçon ou avocat, le citoyen français aura suivi quatre ans d'histoire-géo au collège (sans compter les années primaires) et lu quelques-uns des grands classiques de sa littérature. En plus, il y a une tradition professorale en France qui perpétue une excellente qualité d'enseignement. Le jeune est ouvert non seulement sur le monde et sur l'histoire, mais également sur les idéaux républicains subtilement transmis par ses professeurs compétents.

Ce système donne un citoyen qui se différencie du professionnel nord-américain limité au savoir technique et influencé par sa culture de surconsommation ; j'ai également l'impression que le Français moyen lit davantage ; il sait se situer dans le monde, peut échanger des idées substantielles et débattre d'enjeux politiques. Le Français est citoyen. L'Américain moyen est, pour utiliser l'expression d'Hannah Arendt, *animal laborans* : il travaille bêtement pour consommer, sans s'investir dans les domaines culturels et politiques.

Il n'est pas difficile dès lors de deviner l'ambiance qui règne dans une ville comme Strasbourg. En plus d'être un pôle européen (cette ville comporte le Parlement Européen, le Conseil de l'Europe et la Cour Européenne des Droits de l'Homme) qui attire nombre d'Européens de multiples provenances, trois universités s'y sont installées. Cela donne à la communauté de 450 000 habitants, près de 36 000 étudiants qui viennent égayer le centre-ville. Les jeunes vont à l'opéra pour 7\$ (35 f), les multiples théâtres (souvent eux-mêmes sont des écoles) attirent les foules, les musées sont en grande partie gratuits et le centre cinématographique européen est toujours plein : les jeunes se nourrissent d'intelligence et leur compagnie est enrichissante. Cette vitalité confère une ambiance jeune, pétillante et brillante à cette ville.

Malgré sa désorganisation, l'Université française reste le lieu où l'échange des savoirs est des plus heureux. J'étudie l'histoire de l'art sur le terrain, je visiterai la splendide Cathédrale de Strasbourg pour mieux

comprendre l'art gothique. Mon professeur de philosophie politique, adepte de Foucault, envisage la Révolution Française comme un événement philosophique (cette communication réelle entre l'histoire et les idées est fascinante à étudier). Un cours d'initiation à l'esthétique nous plongera dans les œuvres de Baudelaire, de Rousseau et dans la poursuite du romantisme. (Par contre, ma première impression me laisse croire que le niveau moyen des cours n'égale pas celui de l'Université de Montréal.) Enfin, être seulement présent dans ce milieu, dans le cœur d'une culture aussi riche et aussi partagée, est une expérience qui, en soi, est pédagogique. C'est comme si le simple fait de faire partie de ce pays nous donnait la possibilité d'accéder plus naturellement à tout un passé et une culture. C'est dans le vif de la vie qu'on peut encore le mieux se former. D'où la pertinence de l'expérience.

S'il est vrai que des idées provenant d'une tradition à la fois rationaliste et aristocratique ont inspiré certains des principes de l'éducation hexagonale et que ces résultats ne sont pas entièrement heureux, cette même culture, riche et empreinte d'idéaux dignes a tout de même donné à cette nation un peuple de citoyens éveillés. Comme si cette gent de dignitaires à laquelle appartenait Montesquieu, Rousseau, Voltaire ou encore Beaumarchais avait eu des rêves de justice et de lumière à partager avec un peuple aimé... Qu'est-ce à dire ?

DAVE ANCTIL

Du jingoïsme au jyhad

Réflexion sur l'événement et le politique

« ... l'Histoire est faite d'événements, et non pas de forces, ni d'idées au cours prévisible. » « Ma conviction est que la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liés comme aux seuls guides propres à l'orienter. »

Hannah Arendt

« Si philosopher est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : il faut, au contraire, s'y enfoncer. »

Maurice Merleau-Ponty

Voilà maintenant plusieurs semaines que l'attentat terroriste le plus meurtrier de l'Histoire s'abattait sur les États-Unis d'Amérique. Je me suis proposé d'écrire en ces pages une réflexion non pas sur les « causes » de ce terrorisme (un tel vocabulaire, je le laisse volontiers aux « scientifiques » de la politique et de la stratégie), mais bien sur son *sens*.

Entre les cris des prophètes de la sécurité et les larmes des anges du pacifisme, l'espace de pensée se rétrécit comme une peau de chagrin. « Malaise dans la civilisation » disait Freud, il semble que nos confusions résiduelles conduisent à de trop communes impasses. Loin de moi pourtant l'envie d'une thérapie d'intellectuel, car de cela aussi on en a soupé...

Je vois pourtant sinon la nécessité, du moins quelque chose comme un devoir qui s'impose de *penser l'événement*. Mais si l'événement se vit, se pense-t-il? Penser l'événement implique-t-il un éloignement à un tel point que ses potentialités n'affectent même plus ledit penseur? Mes maîtres à penser m'interdisent une telle prétention et ce texte se veut aussi libre que possible des « données » des sciences sociales. Il ne connaît pas non plus l'« objectivité » analytique. Nous n'établirons donc pas une balance du pour et du contre basée sur une exploration économico-socio-politico-historique visant à expliquer la légitimité respective des partis. Nous ne reconstruirons même pas *a fortiori* la chaîne causale qui part du point *x* et se termine au World Trade Center s'écroulant (point *y*?). Nous ferons peu, très peu... Qu'une elliptique réflexion pour inspirer l'action.

L'événement

Qu'est-ce que le philosophe, universitaire au demeurant, peut bien vouloir dire d'un tel événement? Qu'est-ce que « dire » l'événement dans son « actualité »?

Prenons le chemin inverse.

Imaginer l'événement comme quelque chose qui se passe en un « tel temps » et un « tel lieu » aide si peu la pensée qu'il vaut mieux laisser cela aux historiens et aux journalistes qui, eux, feront tout en leur pouvoir pour nous rappeler *ad aeternam* les « faits ». Nous préférons comprendre l'événement, sur le modèle de la phénoménologie, dans sa division temporelle et à partir de son enracinement dans l'expérience vécue : le sens à donner à *cet événement-là*. L'événement se déroule dans le monde des apparences qui est le

nôtre, il a une nature phénoménale que l'on peut et doit retrouver par la pensée. Ainsi *ce que* « l'événement du 11 septembre 2001 » perd en drame, il le gagne en sens philosophique, politique et historique.

D'abord une recommandation d'Hannah Arendt : « la courbe que décrit l'activité de pensée doit rester liée à l'événement comme le cercle à son foyer. »ⁱ Notre « révolution réflexive » doit donc maintenir son centre de gravité, c'est-à-dire : penser, oui bien sûr, mais penser en « restant attaché », penser avec responsabilité et avec jugement. La *responsabilité dans la pensée* ne veut pas dire respecter une « éthique de la discussion » dans un débat théorique (Habermas); ne veut pas non plus dire être en mesure d'« assumer » sa position; etc. C'est bien davantage, avec Socrate, *penser en étant lucide et en bon commerce avec soi-même*. Ce « dialogue que nous sommes » (*Das Gespräch das wir sind* – H. G. Gadamer), il faut lui donner cette sorte de franchise qui fait des hommes quelque chose de plus grand que la somme de leurs prétentions. Le dialogue avec soi est la reconnaissance de la pluralité qui s'enracine dans la compréhension différenciée et multiple de soi. La pluralité commence avec soi-même et s'étend ensuite aux autres.

Et le philosophe? Et le philosophe, s'il en est un, voudra interroger l'événement dans sa dépendance au sens. Je dis « sa dépendance au sens » pour insister sur son caractère concret et situé, mais aussi et surtout sur sa portée, sur ce qu'il nous a fait, fait et fera dire.

Comprendre l'événement? « Vaste projet »! diront certains. « Il vaut mieux réagir! » - avec l'enthymème si commun que voici : « c'est parce que les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde qu'il faut maintenant le changer... » Comprendre l'événement c'est *déjà* préparer l'action. Si nous ne savons presque plus penser, nous sommes aussi de piètres agents, car nous nous laissons dicter le sens par l'émotion dominante. Nous avons aussi tôt fait de situer l'action en général dans l'ordre des finalités instrumentales. Essayons de faire autrement. Essayons de comprendre l'événement sur le modèle du jugement.

La faculté de juger et la volonté de (se) comprendre

Procès d'une actualité exubérante : J'ai vu les images : spectaculaires et incroyables! Elles avaient ceci d'irréel qu'elles résumaient,

d'une façon extraordinairement condensée et trop archétypée, le catastrophisme de nos imaginaires nord-américains si bien modelés par Hollywood. Et le bal des analyses commence, les affrontements idéologiques se préparent, les sensibilités sont à fleur de peau et la paranoïa est de mise tout comme la surestime de soi (qui en est le complément). Le tableau, loin d'être complet, demande enfin le fond où apparaîtront toutes les préoccupations : *les enjeux*. Quels sont les « nouveaux enjeux » sur la scène internationale, sur la scène nationale, sur la scène familiale et sur la scène (!) individuelle? Alors les psychologues « expliquent » à l'animateur comment « expliquer » le « mal radical » aux enfants. Alors les sociologues et les statisticiens se préparent à interpréter les bouleversements au niveau de l'opinion, des valeurs et des mouvances sociales. Alors les « scientifiques » de la stratégie préparent eux aussi leurs explications en disant ce qui sera sur la base de ce qui a été jusqu'à maintenant, avec une insistance prononcée pour les « si » et les « alors ». C'est alors que ce spectateur que nous sommes tous devenus comprend que son rôle est essentiellement d'attendre que la version « *for dummies* » sorte en vidéocassette... L'oeil du spectateur, caractéristique centrale du « citoyen » contemporain, exprime le summum de la passivité. Il attend le stimulus. Il baigne dans un mucus de stagnation. Il cligne vivement quand *ça* illumine trop et quand *ça* le dérange; il regarde ailleurs quand *ça* l'ennui. Et l'ennui n'est jamais loin, tout comme l'ailleurs...

Comprendre l'événement, c'est essentiellement *se* penser à travers lui.

Je dois avouer que les terroristes ont réussi au moins un de leurs objectifs : faire en sorte qu'une grande partie du monde occidental, individuellement, *se voie* dans cette catastrophe. La terreur prospère à travers un tel repli sur soi qui conduit à l'atomisation. Ils ont réussi à dicter le spectacle, à stimuler l'attention du spectateur et à donner à sa stagnante sécurité une odeur de soufre. Le spectateur a peur et il est seul. Il ne sait plus penser et il ignore la syntaxe de l'action.

Se penser à travers un tel événement relève d'un courage peu commun : celui d'être en bon commerce avec soi-même, c'est-à-dire de ne pas être son propre esclave en faisant de sa propre personne une obsession. C'est avouer être soi-même, le plus souvent, aussi spectateur que passif. Ce qui est très loin, on

en conviendra, de l'«autonomie» kantienne. Se penser à travers l'événement c'est faire en sorte que notre réflexion prenne pour le centre de son orbite *cet* événement sans commune mesure; éviter que, comme à son habitude, l'ego retrouve sa place habituelle: le foyer de toutes les préoccupations.

Le *jugement*, ici comme en toute chose, doit demeurer le maître; la *sagesse*, cette maîtresse tant aimée. Ainsi seulement la volonté de comprendre préserve le sens du *se* comprendre.

Agir et dire dans un monde entre parenthèses

CNN repasse sans cesse les «images chocs» et les journalistes tâtent lourdement autour de quelques «faits» pendant des heures interminables. La télévision ne constitue pourtant pas toujours un désert de pensée. Il arrive qu'un visage illuminé et imprévu crée un sens, le sien, dans l'explosion circonscrite d'images cathodiques. Mais de là à espérer quelque chose de la marionnette en veston...

On se tient devant le poste et on attend. L'attente semble être la seule avenue du moment. On veut faire mieux mais cela semble impossible, «vu les circonstances»... Alors on attend le «dénouement». Après tout, c'est une histoire comme les autres, non?

Puis on discute. On constate l'ignorance et la peur. On en arrive vite à l'ennui (à moins d'être une créature d'exception). Et de l'ennui on en revient à soi, et on y reste.

D'autres prendront un détour plus long. Ils passeront par une série d'émotions peu communes dans ce genre de contexte (l'événement). Ils seront d'abord surpris, puis en colère, et, enfin, déterminés. Ils seront prêts à guerroyer contre «le terrorisme», contre «l'Islam», contre «les USA», contre «la guerre»... Ils se mettront (ainsi que le monde) entre parenthèses, parce que l'événement en question commande un «ordre supérieur» de préoccupation. Certes, nous ne leur demanderons pas d'être originaux. On naît ce qu'on est et on ne se refait pas... N'est-ce pas?

Si nous voulons nous donner les moyens d'agir par rapport à *cet* événement, l'automatisme, quoique utile, n'est guère profitable au niveau du sens à donner à *cet* agir. Banalité que tout ça? Peut-être. En tout cas, on ne voit plus beaucoup de pudeur dans le propos, de prudence dans l'acte, dans ce monde d'analystes et de décideurs.

Je me retrouve ainsi isolé, obligé de pactiser avec moi-même pendant que tous essaient de se convaincre l'un et l'autre. Mais je ne suis certainement pas seul dans ma condition, car d'autres ont dû renouer aussi ce «dialogue que nous sommes» tous. Il aura fallu réapprendre à *se* dire les choses essentielles pour donner un sens à l'action, se rappeler l'importance de notre lien avec le «sens commun», et le renouer. Mais que faire lorsque le monde est mis entre parenthèses? Que dire quand d'emblée un certain langage s'impose?

Alors, «pour ou contre» les frappes? D'abord, une discordance essentielle qui doit être mesurée.

La société dévoreuse du sens commun et ses bureaucrates de service

Notre impuissance à dire l'événement est arrimée à notre parfaite socialisation. Plusieurs auteurs importants l'ont noté dans des styles différents. Arendt parle, dans *Condition de l'homme moderne*, de ce «processus d'accumulation de la richesse», qu'elle comprend comme la poursuite d'un «processus vital», sur le modèle biologique de l'*animal laborans* qui a modelé les «sociétés» modernes à son image. L'homme moderne socialisé a oublié que la liberté est une «construction» politique et historique; il préfère croire qu'elle est «naturelle», qu'elle vient avec l'homme comme une caractéristique de son espèce. La socialisation a été rendue possible uniquement parce que l'homme a sacrifié «son monde et son appartenance-au-monde.»ⁱⁱ Et cette société dévore toujours davantage les autres formes de vies humaines (vie publique, vie familiale, vie privée) pour ne laisser de place qu'à la pleine participation à l'«espèce». *Ainsi, la socialisation est la source de notre double aliénation du monde et de nous-mêmes.*

La forme achevée de ce processus, le monde dépolitisé par excellence, est l'administration bureaucratique et le règne accepté des «experts», où la substitution d'une administration des choses au gouvernement des hommes est glorifiée ouvertement. Pierre Rosanvallon, avec Louis Dumont, définit ainsi ce processus qui comporte en son centre une «idéologie économique»:

«L'idéologie économique ne s'introduit pas par effraction dans la pensée moderne, elle s'affirme dans son mouvement le plus intérieur et le plus nécessaire. L'idéologie économique, l'économie comme philosophie, se présente en effet progressivement comme la solution concrète aux problèmes

les plus décisifs du 17^e et du 18^e siècle: ceux de l'institution et de la régulation du social.»ⁱⁱⁱ

McIntyre, dans *After Virtue*, analyse philosophiquement et historiquement la déperdition du paradigme ancien qui conduit, surtout depuis le 18^e siècle, au règne de ce qu'il appelle «l'émotivisme moral». Le caractère interminable et relativiste des débats moraux résulte du fait que toutes ces constructions reposent sur des fondations rationnelles fictives, tel que l'«utilité» et le «droit». *Et la volonté obstinée de préserver la morale dans un monde de consciences idiosyncrasiques est la source de ces fictions.*

McIntyre identifie une autre de ces fictions: *l'efficacité bureaucratique*^{iv}. Cette dernière est probablement la plus «puissante culturellement», en ce que le «directeur bureaucratique» est un personnage central du «théâtre social moderne»: sa prétention à l'efficacité a envahi toutes nos institutions et notre langage politique; sa rationalité, que Habermas qualifierait d'«instrumentale», est en fait une *rationalité imaginaire* qui repose, selon McIntyre, sur les mêmes prétentions que celles de la science en ce qui concerne l'objectivité scientifique. Cette fiction de l'efficacité bureaucratique s'appuie néanmoins sur une certaine «réalité»: le processus de socialisation moderne qui rend possible la manipulation «des êtres humains pour qu'ils obéissent à certains schémas de comportement». Mais sa légitimité morale, rationnelle et «objective», n'est qu'une puissante illusion qui repose sur des «connaissances qui n'existent pas». La conclusion de McIntyre est la même qu'Arendt: «ce n'est pas le pouvoir qui nous opprime, mais l'impuissance». L'impuissance n'est pas le résultat d'une domination autoritaire de quelques-uns, elle est plutôt le sentiment solidement ancré qui consiste à accepter la gérance comme on accepte la pluie et le beau temps, comme inévitable et «naturelle».

Les «*problem solvers*» que fustigeait Arendt dans ses articles de *Crises of the Republic* se multiplient encore aujourd'hui sous l'égide du néolibéralisme. Cette bureaucratisation du politique se pare pompeusement de pseudo-théories économiques qui voient dans tout événement un «problème» potentiel, et dans tout «problème», une «solution» à trouver. Les réponses politiques aux événements sont condamnées d'avance; il faut s'en remettre au spécialiste qui est seul capable de «solutionner» le problème.

«*Le passé n'est jamais mort*» - Faulkner

L'événement autour duquel nous gravitons est bien entendu situé. Mais il semble que l'on s'empresse toujours de « tirer les leçons de l'Histoire » et de vite oublier l'événement. Une heure après l'attentat et on entendait déjà parler de Pearl Harbor, du colonialisme et de l'impérialisme, de la Seconde guerre mondiale, d'Hiroshima, de la guerre du Koweït et du conflit israélo-palestinien. Il fallait, semble-t-il, tirer immédiatement les « leçons » de l'Histoire qui *se faisait* le 11 septembre 2001.

Nous vivons certes le passé dans le présent et notre avenir se dessine toujours à partir de schémas déjà faits. Mais ces prédicateurs de malheur, toujours prêts à nous raconter la « genèse de l'événement », restent impuissants à guider notre action et à lui donner un sens. Ils se complaisent dans les mécanismes bien huilés de l'idéologie pour « expliquer » ce qui s'est passé. Leur science est pourtant la même que celle du charlatan : un éclat de dorure qui se ternit au gré du climat.

Ainsi Fukuyama de rappeler à l'ordre ceux qui osent ne pas croire en sa théorie du progrès achevé : « Nous sommes toujours à la fin de l'histoire. »^v Si nous ne sommes pas d'accord, c'est que l'on a pas compris : « [l'emploi] le terme histoire dans un sens différent », au sens « du progrès de l'humanité au cours des siècles vers la modernité, que caractérisent les institutions telles que la démocratie libérale et le capitalisme. » Et qu'est-ce que veut nous dire au juste notre fameux professeur d'économie politique, auteur du non moins fameux *La fin de l'histoire et le dernier homme*? La même rengaine : « au-delà de la démocratie libérale et des marchés, il n'existe rien d'autre vers quoi espérer évoluer, d'où la fin de l'histoire. » La fin de l'eschatologie et de l'utopie politique, tel que l'a théorisée Aron, redevient une nouvelle utopie, mais qui, au lieu de se projeter vers le futur, exalte le présent et s'enferme dans un nouveau dogme. *On a remplacé l'espérance par la complaisance...* quel progrès!

Or, je crois pour ma part que le passé n'est jamais complètement mort et que le présent ne peut être une fin dernière tant et aussi longtemps qu'il sera « entre passé et futur » (« *between past and future* » – Arendt). Les théories à caractère idéologique, qui comprennent l'Histoire comme une suite de processus, nous condamnent à l'isolement et à l'impuissance. Plus gravement, elles condamnent aussi à mort la pensée. C'est

aussi dans un tel désert politique et philosophique que prospère la *violence*.

La violence contre le politique

Vers la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, une idéologie impérialiste et raciste, qui exaltait la supériorité de la culture anglo-américaine (capitaliste, protestante et libérale) sur le reste du monde, prit de plus en plus racine aux États-Unis et en Angleterre. On parle alors, à la suite de Rudyard Kipling, du « fardeau de l'homme blanc », d'un destin commun de la race anglo-saxonne qui consiste à civiliser le reste de l'humanité, de lui inculquer les valeurs supérieures qui la nourriront de liberté, de démocratie et l'intégrera dans cette grande « marche commune vers le progrès ». Cette idéologie anglo-américaine, liée aux particularités socio-culturelles de l'époque, nous l'appelons le « jingoïsme ». Le jingoïsme est situé à cette époque et ne concerne qu'une partie bien ciblée des peuples anglais et américain. On refait les ponts brisés par l'histoire, on se réconcilie, en se rappelant qu'après tout, « *we are of the same stock, aren't we?* » Toutes sortes de démagogues, en ces temps enthousiastes, se sont donnés la tâche de justifier les campagnes expansionnistes de Londres et de Washington. Josiah Strong, dans *Expansion Under New World Conditions*, évoque cette responsabilité de l'Amérique de « régénérer le monde » par une « évangélisation des sociétés inférieures » et une « éducation à la liberté civile ». Alfred Thayer Mahan exprime les grandes promesses d'un impérialisme américain basé sur une flotte puissante, qui créera un monde à l'image des États-Unis.^{vi}

Les Américains s'apprentent à dominer le monde et se donnent alors une caution morale pour le faire.

Cette époque nous semble révolue, et pourtant!, Ô combien nombreux sont les Américains qui pensent encore aujourd'hui en des termes similaires, quoique enfouis sous une couche épaisse de rectitude politique et de théories ultralibérales. Mais le plus inquiétant est que, de nos jours, nous sommes tous en Occident les héritiers de ce « jingoïsme ». Nous acceptons généralement le modèle américain par commodité. Nous attendons des États-Unis qu'ils prennent en charge le destin du monde. Cet attentisme politique est la marque de notre manque d'imagination et de notre conscience et heureuse impuissance. Ainsi, le « monde occidental » est devenu, à force de mariner dans la démocratie libérale

made in America, une sauce où tous les ingrédients ont ce même arrière-goût de jingoïsme. Le grand Winston Churchill ne termine-t-il pas son chapitre « *America as a World-Power* » (dans son livre sur l'histoire des États-Unis - *The Great Republic*) en affirmant que les peuples américains et anglais se rencontraient à nouveau par la force de l'Histoire à la fin du siècle, et se préparaient, à l'aube des années 1900, à « faire face aux problèmes du monde »?

Du populisme à l'isolationnisme, du jingoïsme au néo-impérialisme, du libéralisme au néolibéralisme, en passant par les politiques du « *New deal* » et de l'anticommunisme primaire, il y a une espèce de continuité, me semble-t-il, assez troublante. La phrase célèbre de Benjamin Constant, cet appel au libéralisme, sonne en moi comme l'écho d'une prophétie qui n'a de cesse de se réaliser : « Dans l'espèce de liberté dont nous sommes susceptibles, plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté nous sera précieuse. »^{vii} Traduisons : plus la fiction des droits naturels sera répandue, plus la bureaucratie s'occupera des « affaires publiques » à la place des citoyens, plus nous serons comblés dans cette vie entièrement consacrée à la satisfaction des besoins sans cesse croissants d'une collectivité d'égoïstes consommateurs. Voilà l'épigraphe de tout individualiste, de tout irresponsable.

Encore une prophétie, celle de Tocqueville cette fois :

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. »^{viii}

Les idéologies qui empoisonnent le politique nous condamnent doublement à l'esclavage. Soit nous obéissons aux schémas qui coordonnent la réalité et l'« expliquent », soit nous nous soumettons aux moyens instrumentaux

de la violence (la faite et la subie). Quand la politique n'est même plus envisagée, quand le pouvoir et l'action ne nous intéressent même plus, il ne reste que la gestion bureaucratique et les moyens de la violence. Du racisme comme idéologie nous sommes passés à l'intolérance contre toute forme de suspicion envers notre paradigme libéral. Contre ces cultures constituées de formes plus anciennes d'appartenance, nous établissons un puissant système de manipulation médiatique et d'oppression militaire et économique.

Face à une telle violence il n'y a que trois possibilités : une réponse violente, la soumission à l'agresseur ou la disparition définitive. Ainsi, la violence nourrit la violence; elle condamne donc à l'impuissance générale, à l'impasse des moyens instrumentaux de la violence. Seules des actions politiques peuvent aspirer à briser cette circularité meurtrière. Dans le cadre d'une discussion sur l'événement qui nous préoccupe, ces moyens politiques seraient extraordinaires. Ils demanderaient une réorientation politique si importante de nos démocraties que nos dirigeants ne l'envisagent même pas. La plupart d'entre nous non plus d'ailleurs. Il faudra attendre que le brasier s'estompe en partie pour espérer quelque chose des moyens politiques... Mais en attendant, il reste toujours le jugement et son actualisation concrète dans la discussion et l'échange.

On nous dira de toute façon, comme Berlusconi, que si nous étions tous de bons libéraux universalistes comme lui ou Fukuyama, ce genre de situation serait inexistante. Le problème ici n'en est pas un d'hypocrisie, mais d'infatuation et de complaisance. Le langage du libéralisme provient d'un collectivisme comme les autres, un nationalisme qui est historiquement devenu pathologique dans ses illusions de grandeur impérialiste; si ce nationalisme s'est donné le langage de l'universalisme, c'est donc seulement pour camoufler son impérialisme initial. Au fondement du libéralisme, il y a la confusion entre société civile et nation; une confusion qui, depuis Smith au moins, permet aux libéraux de passer du sens juridico-politique à un sens économique-social sans que l'on s'en aperçoive trop. On gagne à se méfier des abstractions universalistes, car les coquilles vides se révèlent être souvent *de facto* des prisons en quête d'occupants...

Je préfère pour ma part et en toute honnêteté la solidarité avouée envers les miens.

Elle me permet d'apprécier les autres pour ce qu'ils sont : différents de nous. La reconnaissance de l'autre passe par la reconnaissance de sa propre appartenance, voilà pourquoi je suis nationaliste. L'univers est trop grand pour moi; l'individualisme trop étroit. Je hais l'impérialisme parce qu'il est l'ennemi de mon identité et de mon appartenance, le contraire de la pluralité et de la solidarité. Il a la suffisance et la prétention dominatrice de ceux qui «savent», et ceux qui «savent» ont l'impatience des manipulateurs...

Les USA ont trahi leur propre grande devise, *e pluribus unum*, en traduisant «pluralité» par : «individualisme multiple», et «union» par : «organisation sociale administrée». Les deux sources de l'atomisation sont la terreur et l'individualisme. Toutes les deux nous condamnent au repli du soi sur le soi, à l'isolation et à l'esseulement. L'individualisme et la terreur nous rendent inhumains en ce qu'ils nous privent de ce qui est essentiel à l'homme : sa faculté de *juger*, pour penser le monde à partir d'un sens commun, et sa faculté d'*agir*, pour l'instituer et le préserver en commun. Du jingoïsme au jihad, du libéralisme au terrorisme d'une «guerre sainte», il n'y a que la mort du jugement et la mort du politique. Chercher à restituer ces conditions essentielles du politique est le plus fondamental des engagements. Un engagement pour la pensée mais aussi pour la liberté, la vraie.

...

Situation : Dans le métro, fin octobre, un homme plutôt âgé, assez saoul et avec un accent latino, n'arrête pas de gueuler son bonheur de voir les Américains souffrir pour une fois. «*I am happy for what happened to the Americans. For once, they get what they deserve. They die and I feel good about it because they have killed so many people in the world... I am so happy for that, so happy...*» Les passagers, de véritables zombies, n'ont aucune réaction. Je suis là, et ce type me casse les oreilles avec ses conneries. Je lui demande : «*Why, if you hate the Americans so much, do you speak their language?*». Il me répond dans un effluve d'alcool : «*Everybody speaks english nowadays!*» Nous arrivons à ma station. Je me lève, et, avant de sortir, lui répond : «*I was not talking about english. I was talking about violence.*» Les portes s'ouvrent et je sors.

- i Hannah Arendt, «Action and the «Pursuit of Happiness»», in *Politische Ordnung und Menschliche Existenz : Festgabe für Eric Voeglin*.
- ii p.324.
- iii Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, p.42; aussi : Louis Dumont, *Homo aequalis – genèse et épanouissement de l'idéologie économique*.
- iv *Après la vertu*, pp. 74-77.
- v *Le Monde*, 17 octobre.
- vi Voir Jean-Baptiste Duroselle, *De Wilson à Roosevelt. La politique extérieure des États-Unis, 1913-1945*, 1960.
- vii *De la liberté chez les modernes*.
- viii *De la démocratie en Amérique (II)*, p.385.



Entretien existentiel et métaphysique entre X et Y

X : Lors d'une précédente discussion avec le Comte, nous avons conclu sur une aporie : il n'y a pas de réponse définitive à la question « Quel est le mode d'être vers lequel nous devons tendre ? »

Y : Ne devrions-nous pas à notre tour tenter de l'élucider et, au hasard de la discussion, peut-être arriverons-nous sur des pistes intéressantes ?

X : Tentons l'expérience ! De plus, la question semble pertinente dans le contexte qui est le nôtre, c'est-à-dire celui de la post-modernité. La destruction des idéaux et des modes de pensée de jadis, liée à l'hyper individualisme contemporain, permettra sûrement l'émergence de nouvelles manières de voir et quelques réhabilitations de perspectives millénaires.

Y : Ce sujet est si large que nous n'en viendrons probablement jamais à bout, ce qui est caractéristique des interrogations philosophiques. Malgré tout, une telle démarche n'est pas futile. Par où donc commencer ?

X : Commençons par là où commença la philosophie occidentale, c'est-à-dire avec Platon. Peut-être pourra-t-il nous aider à débiter cette problématique. En fait, qu'est-ce que les dialogues platoniciens, sinon la représentation de certains types d'individus, des archétypes, des sortes de mentalités ?

Y : Mon cher, ne trouvez-vous pas cette interprétation trop réductrice ?

X : En effet, je le concède, mais pourtant je crois qu'il y a là quelque chose de fondamental chez Platon. Prenons le dialogue du *Gorgias* dans lequel Socrate confronte tour à tour trois des plus brillants sophistes d'Athènes (Gorgias, Polos et Calliclès). Envers ce dernier, qui aspire à être un grand homme politique (un homme qui par définition rend les hommes de sa Cité meilleure), Socrate réussit par ses assauts de questions à lui faire dévoiler le fond de sa pensée. Calliclès, archétype d'un type d'homme, se montre alors dans sa pureté :

« Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer [...] Écoutes, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeure dans l'impunité, il font la vertu et le bonheur ! » (492a – d, tr. de Monique Canto-Sperber)

Y : Pourquoi ne pas y adhérer, si l'on estime que dans un monde comme le nôtre, ce mode d'être permet de se démarquer des hommes et de les diriger ? On ne peut quand même pas nier que ce soit le type de conduite le plus efficace au sens où l'on peut plus facilement, en l'adoptant, atteindre les objectifs que l'on se pose.

X : Bien sûr, et il peut être tentant, surtout si l'on pose le pouvoir comme fin. D'ailleurs, Machiavel dans *Le Prince* décrit très bien un type de rationalité que devrait adopter l'homme politique qui aspire au pouvoir. Si nous acceptons qu'il y a de la politique dès qu'il y a une interaction et surtout un conflit d'intérêt entre deux individus, nous pouvons croire que cette rationalité peut être celle selon laquelle nous nous devons de mener notre vie. Et pourtant, mon très cher, je ne peux accepter que ce soit celui-ci que l'on doit adopter pour atteindre le plus grand bonheur.

Y : J'ai soudain une intuition. Le sujet de notre discussion, c'est-à-dire une réflexion sur les modes d'être les plus propres à nous mener au plus plein épanouissement, est le même que dans l'œuvre de St-Exupéry, dont *Le petit Prince* est loin de toute rationalité machiavélique.

X : Intéressant. Toutefois l'on se doit de ne pas renoncer au but de cette discussion sans parvenir à une réponse, si incomplète et si imparfaite soit-elle.

Y : D'accord, je poursuis dans ce cas le questionnement en restant dans la conduite de

vie que l'on pourrait rapprocher du politique. Nous pouvons opposer à Calliclès, qui combine aspiration au pouvoir pour le pouvoir et raison machiavélique à un autre type d'homme politique, avec des convictions, c'est-à-dire celui d'un activiste révolutionnaire inspiré de Marx et de ses successeurs.

X : Excellente idée ! Peut-être est-ce ce que l'on cherche depuis tantôt, c'est-à-dire la « conduite d'existence » qu'il serait le plus rationnel et le plus sage d'adopter ? Examinons-la ensemble. Tout d'abord, qu'y a-t-il de plus exaltant et de plus apaisant existentiellement que de se donner à fond, sans compter et sans rechercher son avantage personnel, à une cause qui nous dépasse ? Quel bien-être et quelle joie y a-t-il à défendre, tel un croisé, le Bien contre les avatars du mal ! Pour parvenir à ce mode d'être, il ne suffit que de croire fermement à un idéal, et s'y engager totalement, laissant de côté doutes et tergiversations pour donner un primat absolu à l'action et à l'avancement de la cause. Pour ce faire, cependant, nous devons réussir à définir clairement le bien et le mal ; par exemple, pour Marx le bien s'incarnait dans le prolétariat révolutionnaire et rédempteur, et le mal était du côté des vilains bourgeois et du capitalisme.

Y : Il me semble, mon cher, qu'il est parfois clair, en faisant abstraction de tout raisonnement, où le mal se situe et en quoi et en qui il s'incarne. Que ce soit alors une institution ou des individus, il semble que ce soit un devoir de les combattre.

X : Évidemment, et ton bel idéalisme me plaît. Malheureusement, en cette période de vide des valeurs, de « désenchantement du monde » et de relativisme extrême, il est difficile de perdurer dans cette attitude. Le danger est de devenir désabusé et de tomber dans le pragmatisme si caractéristique de plusieurs de nos aînés.

Y : Désabusé ou réaliste diraient certains. Autant l'idéal de se sacrifier à une cause qui nous transcende semble attrayant, autant l'homme occidental contemporain semble acquiescer au constat de Georges Brassens : « Mourir pour des idées, d'accord mais de mort

lente ... Encore s'il suffisait, de quelques hécatombes, pour qu'enfin tout changea, qu'enfin tout s'arrangea. Depuis tant de grands soirs, que tant de têtes tombent, au paradis sur terre l'on y serait déjà.»

X : De plus, les sacrifices qu'exige ce mode de vie rendent réticent «l'homme contemporain» à l'adopter. Il est si renforcé dans une attitude d'individualisme et d'hédonisme par les messages publicitaires constants qu'il lui est difficile de s'y donner par conviction et non seulement parce qu'il veut, temporairement, vivre une expérience exaltante dont il sait très bien qu'il se lassera tôt ou tard. L'action militante peut très bien n'être que la recherche d'une intensité, la recherche d'émotions fortes, et alors elle devient inauthentique car l'acte n'est plus fait par conviction, mais par recherche de plaisir.

Y : Du moins, cet individu aide à faire avancer une cause! Peu importe ses motivations, nous n'avons qu'à prendre en considération ses actes et leurs résultats.

X : À t'entendre, je serais un rigoriste kantien qui ne donne de valeur qu'à l'intention et toi, un utilitariste qui n'accorde de la valeur qu'aux conséquences pragmatiques de l'acte. En fait, nous ne pouvons ignorer ni l'un ni l'autre et je suis sûr que tu es d'accord avec moi. Nous reste-t-il d'autres types de conduite humaine à considérer?

Y : Bien sûr, d'innombrables... Il y en a un particulièrement intéressant qui semble séduire plusieurs de nos contemporains, c'est le stoïcisme. J'ai à ce sujet lu une excellente entrevue avec Monsieur Pierre Hadot dans «Le Point» n°1509. D'ailleurs, j'ai son entretien caché sous mon manteau et je crois qu'il peut grandement faire avancer notre discussion. Pierre-Henri Tavoillot lui demande ce que la sagesse des Anciens peut nous apporter. Et à ce, il répond :

«Je crois que Nietzsche a déjà répondu à votre question en disant que les différentes écoles philosophiques de l'antiquité doivent être considérées comme des laboratoires expérimentaux dans lesquels différents modes de vie ont été à la fois pensés et pratiqués [...] C'est précisément parce qu'il s'agit de style de vie que ces modèles peuvent lui apporter quelques chose. Car ces modes de vie peuvent être vécus dans des civilisations extrêmement différentes les unes des autres. Ils impliquent un rapport au temps vécu, un rapport aux autres hommes, un rapport

à l'existence, donc des relations existentielles qui sont tout à fait indépendantes de contingences historiques ou techniques (p.69, le Point).»

X : J'ai toujours eu une admiration pour la philosophie telle qu'elle fut parfois pratiquée dans l'Antiquité, c'est-à-dire en tant que réflexion sur les différents styles de vie s'offrant à l'homme. Essayer d'analyser ces différents modes d'être avec détachement et sans prendre parti semble être la voie de la lucidité. Pourquoi? Connaissant les prémisses existentielles et éthiques sous-tendant tel mode de vie, nous devenons plus aptes à mieux comprendre les hommes, à mieux les jauger. Le danger, avec ces généralisations, est de caractériser les gens, de les faire disparaître derrière une idée et ainsi faire violence à leur singularité. L'homme est un être si étrange qu'il est le plus souvent du côté de l'ambiguïté et de l'insaisissable que du côté de la simplicité. Mais ce danger de réduction bien en vue, il faut avouer que la réflexion sur les différents modes de vie possibles ne peut qu'aider à mieux comprendre ses prochains.

Y : Ici, nous pourrions avancer l'objection classique de Levinas, à savoir que tenter de comprendre l'autre peut être en fait une certaine volonté de domination et que cette attitude, en fait, nous fait confondre l'autre et des idées abstraites. La véritable compréhension de l'autre ne découlerait pas d'un processus de réflexion, mais d'une suspension du jugement à son égard et d'un amour gratuit et sans attente. Alors, intuitivement, l'être unique de l'autre se révélerait en toute clarté. C'est un curieux paradoxe de constater que c'est quand l'on renonce à comprendre l'autre, que l'on adopte ce que l'on pourrait nommer une attitude de «docte ignorance», que soudain on peut le comprendre. Je dois avouer cependant, vue la prétention presque naturelle de l'homme, qu'il est difficile de s'y maintenir et de se rappeler son ignorance... C'est que, spontanément et surtout quand l'on a longuement étudié, l'on croit savoir.

X : Ce thème de la docte ignorance mériterait bien d'être approfondi car il constitue une attitude existentielle fondamentale et un mode d'être qui permet à l'individu d'évoluer dans ses multiples questionnements. Encore faut-il que cet homme soit ébranlé par un questionnement, qu'il sente chez lui une certaine confusion face à la question. Endormi dans les certitudes, les soi-disant évidences et les réponses définitives, un être ne peut que stagner et non pas progresser vers une

compréhension plus générale. Je voudrais maintenant, suite à ce petit chemin de travers que nous avons ensemble parcouru, retourner aux propos de Monsieur Pierre Hadot sur la sagesse stoïcienne.

Y : Allons-y. Selon lui, ce qui reste pertinent pour l'homme contemporain dans la pensée stoïcienne est une attitude existentielle constituée de trois composantes essentielles. Tout d'abord, en ce qui a trait à la fin que doit poursuivre l'individu (ce qui consiste en sa conception de l'ultime Bien) : *«Le seul bien, c'est le bien moral, ce qui est moralement beau, et que le seul mal est ce qui est moralement laid. [...] Il signifie que le bien moral est ce qui est préférable à toute autre chose, et que le mal moral doit être absolument rejeté, que rien, et surtout pas notre intérêt personnel, ne peut autoriser à commettre un acte immoral, même vénial.»* En fait, plusieurs philosophes honorables, dont Kant et Spinoza, ont conclu à cette nécessité de poser comme fin ultime le pur bien moral et qu'en cela résiderait notre véritable intérêt personnel.

X : Un tel idéal est si beau, mais si élevé, qu'il semble difficile de convaincre les hommes de l'adopter. Trop souvent, ceux-ci ne se battent et n'agissent que pour faire triompher leurs intérêts personnels égoïstes et ce même dans les actions qui semblent les plus morales. Et je sais bien que toi et moi n'y échappons pas.

Y : Peut-être bien et cela est dû à une inconstance relevant de la paresse plutôt que d'une incapacité réelle. Pourtant, à quelques occasions, suite à un effort d'attention prolongé, je suis parvenu à vivre cet idéal et c'est une indicible joie, inattendue, qui résulta de cet effort. Je parvins alors momentanément et brièvement à un état de réconciliation avec l'être, un état de paix, de sérénité, de calme et de tranquillité dont j'ai encore la nostalgie. Moment de lucidité, moment de grâce, moment d'égarement, je ne saurais dire. Je n'ai cependant pas pu m'y maintenir, et les tracas de la vie quotidienne, ainsi que ses innombrables tentations, m'en ont éloigné. Cet état d'être m'est redevenu inaccessible; peut-être est-ce que j'en vins à subordonner la poursuite du pur bien moral à celle d'un état d'être extrêmement agréable et que de la sorte mes actions se sont faites de façon intéressée, et donc que j'y cherchais en fait mon intérêt personnel plutôt que le pur bien moral?

X : Une certaine école de pensée analytique de la politique voit l'essence de celle-ci dans la confrontation des intérêts divergents. Dans un contexte de discussion ou d'interactions, il y a souvent une dimension politique qui s'ajoute et chacun tente de satisfaire son intérêt personnel (que ce soit par la reconnaissance par l'autre de sa supériorité ou encore par l'assouvissement de d'autres besoins).

En supposant la supériorité du stoïcisme, nous partons de la prémisse que les états d'être les plus agréables ne sont atteignables que par une morale et un respect inconditionnel des autres. Nous pourrions difficilement réfuter celui qui avancerait l'immense plaisir qu'il y a à faire triompher son intérêt et de sentir sa supériorité. De plus, ainsi peut-on assouvir ses multiples désirs sans se priver aucunement. Comment nier qu'un tel homme ait adopté un mode de vie valable ? La conscience de sa propre force ne peut-elle pas apporter une quelconque sérénité ?

Y : Cette thèse semble difficilement réfutable. D'ailleurs, Calliclès dans le *Gorgias* la défend avec un certain brio. Quelle vie en effet, si ce n'est celle du tyran, est la plus enviable ? L'homme dont sa volonté domine celle des autres n'a-t-il pas atteint la position la plus élevée dans la société ? Et dans ce cas, pourquoi ne pas tenter d'adopter la même conduite et le même type d'existence que lui ? N'est-ce pas plutôt par faiblesse que par moralité que la majorité des hommes ne la font pas leur ?

X : Ces tyrans, pourtant, même s'ils sont satisfaits d'eux-mêmes, ne semblent pas, quand on les observe, vivre une pleine sérénité. Quels pourraient bien être les avantages du stoïcisme sur ce mode de vie ?

Y : Si l'on en croit Hadot, qui tente d'expliquer l'attrait pour les modernes du stoïcisme, c'est qu'il répond « à un besoin essentiel de la conscience morale, se libérer de la prison du moi égoïste et intéressé, pour atteindre à une perspective universelle et désintéressée, s'ouvrir aux autres, se mettre à la place des autres, sans vouloir autre chose que l'action morale pour elle-même (p.69, Le point). » L'objection au mode de vie à la Calliclès est donc celle de la conscience morale. Ce serait donc sa conscience morale qui rendrait malheureux un tel être. Cependant, il faudrait présupposer qu'un tel être possède cette conscience et celle-ci peut trop facilement, si l'on transgresse souvent ses principes, disparaître. On aurait donc un Calliclès sans mauvaise conscience, assumant

pleinement son absence de moralité. Ce mode d'existence reste donc dans le champ des possibles de l'homme contemporain. Examinons maintenant la seconde caractéristique du stoïcisme : « *La deuxième caractéristique, c'est la conscience qu'à le stoïcien d'être une partie d'un Tout, à la fois le Tout de l'Univers et le Tout de la communauté humaine* (p.69, Le point) » Son action, enchaîne Hadot, doit servir l'intérêt de la communauté humaine. Étant une partie du Tout, il doit accepter le destin que lui impose le cours de l'Univers. Ce n'est pas sans rappeler ce cher Nietzsche, pourtant dur critique du stoïcisme, et son exhortation à l'*Amor Fati* dans le *Gai savoir* (aphorisme 276) :

«Aujourd'hui, chacun s'autorise à exprimer son vœu et sa pensée la plus chère : eh bien, je veux dire, moi aussi, ce que je me suis souhaité à moi-même et quelle pensée m'est venue à l'esprit la première cette année, - quelle pensée doit être pour moi le fondement, la garantie et la douceur de toute vie à venir! Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. Amor Fati : que ce soit dorénavant mon Amour! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser mes accusateurs. Que regarder ailleurs soit mon unique négation! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui!»

Le stoïcisme prône donc, comme chez Nietzsche et Spinoza, une acceptation inconditionnelle de l'être et du réel. Ce n'est pas une résignation, car le stoïcien croit en son pouvoir de changer les choses qui le peuvent ; il accepte cependant les choses qui se sont déjà produites.

Et enfin, la troisième caractéristique est « *la tension de l'esprit, c'est-à-dire, sans jeu de mots, l'attention à soi-même qui doit être en éveil à chaque instant, attention centrée sur le moment présent et qui est le seul moment où l'on vit et l'on agit, sans se laisser distraire par le poids du passé ou l'incertitude du futur.* » (p.69)

X : Si je comprends bien, les stoïciens avaient une conception de la philosophie différente de celle de bien de nos contemporains. Ce semble être non pas l'élaboration d'un système théorique spéculatif mais plutôt une démarche pour atteindre un style de vie idéal. La question alors à répondre est celle du style de vie qui correspond le mieux à la sagesse. Dans une période caractérisée par un grand relativisme

et par un goût de la nouveauté extrêmement prononcé, il semble difficile pour l'homme contemporain de s'en satisfaire et de ne pas, avec le temps, s'en lasser. Nous serions, du moins notre génération, à l'époque de la post-modernité, caractérisée par ce que Jean-François Lyotard a nommé « la fin des grands récits ». Nous avons perdu l'absolu et ne croyons plus aux belles promesses de la science et de la religion. De plus, le flux incessant d'information qui nous assaille constamment, la surexcitation constante de l'individu, et ce à un rythme de plus en plus accéléré, peut nous mener à une relation différente face à la temporalité. D'abord, cela peut entraîner une plus grande primauté de l'instant. Tout doit se passer maintenant et ce doit être intense, pour contrebalancer la puissance des autres stimuli. Aussi, il y a éclatement du sujet et de son identité, autrefois plus fixe et plus immuable, qui deviennent de plus en plus flexibles et changeants au gré des influences. Face à la chute des valeurs communes caractéristiques de notre époque et à la dissolution du tissu social, une plus grande diversité de mentalités émergea.

Permettez-moi d'avancer une proposition de mode d'existence dont m'a fait part un collègue, et celle-ci semble pertinente dans ce contexte. Il est dès lors possible pour un individu dont l'identité n'est pas complètement figée de pratiquer ce que l'on pourrait nommer le « nomadisme identitaire post-moderne. » Comme il n'y a plus de réponse ultime à la question « comment dois-je vivre ? », certains optent pour l'exploration successive des différents modes d'être et styles d'existence qui s'offrent à eux et cette exploration permet une meilleure compréhension de chacun qu'un point de vue seulement théorique et détaché de l'expérience. De plus, cette confrontation qu'ils s'imposent avec l'altérité ne peut que leur procurer une perspective plus générale de l'être. L'identité étant toujours co-déterminée réciproquement entre des individus, celui fréquentant un plus grand nombre d'individus aux modes de vie et croyances distinctes ne sera-t-il pas aussi celui qui explorera les plus différents types d'identité, en supposant qu'il est perméable et réceptif à l'influence d'autrui et que son identité n'ait pas atteint un état de fixité ?

Y : Peut-être un tel mode d'être est-il envisageable, mais j'ai quelques objections. Cette exploration, sûrement poussée par le goût de la nouveauté de nos contemporains, ne recèle tout de même pas certains dangers et

certaines lacunes? Par exemple, un individu fréquentant une grande diversité de communautés dont les idéologies sont distinctes ne pourra pas avoir pour chacune un engagement permanent et durable. Il ne fera qu'y passer, comme un scientifique étudiant les différents modes d'être possibles, et il repartira. Un tel mode d'être, le «nomadisme identitaire post-moderne» ne serait-il pas le triomphe de l'hédonisme et de l'individualisme radical? Un explorateur des modes d'être, qui savoure l'altérité de chacun, ne le fait-il pas pour le seul plaisir de la compréhension et en ce sens cet individu ne fait-il que poursuivre son plaisir égoïste?

X : Pas nécessairement. En fait, s'il croit que l'influence qu'il peut donner en retour soit bénéfique pour ses fréquentations, alors il

accomplit quelque chose de non égoïste et d'utile moralement. De plus, nous devons mentionner que ce nomadisme n'est pas total, l'individu conservant certaines convictions mais observant une continuelle suspension du jugement face aux autres. Je t'accorde cependant qu'une telle attitude, qui nécessite une immense ouverture d'esprit, n'est pas sans risque. Celui qui l'entreprend ne sait où cela va le mener. Une dernière précision : cet individu ne joue pas un rôle mais manifeste plutôt une attitude d'ouverture et de perméabilité face aux idées et manières d'être des autres. Et ce qui va rester chez l'individu se fait par un genre de sélection naturelle. Ce style de vie est toutefois difficilement accessible à ceux qui ont le jugement facile.

Y : Quel singulier concept que ce nomadisme! Il mériterait d'être davantage explicité mais bon, le temps file et je dois, triste nécessité, mettre fin à cette discussion. Bien d'autres modes d'être aurait dû être abordés dans cette discussion et j'aurais été curieux de savoir ton opinion face à une démarche «à la Castaneda», mais je crois que l'on remettra cela à plus tard.

X : Et bien, au revoir! Il semble que nos discussions soient condamnées à n'être jamais terminées. Sur ce, au plaisir et... bonne exploration!

ANTOINE GAUTHIER

Les discours sur la musique traditionnelles sont-ils pertinents?

Un nombre de types de discours s'attardent à qualifier la musique en général, et, plus spécifiquement ici, la musique traditionnelle. On entend fréquemment des commentaires, négatifs ou positifs, sur la façon qu'a tel groupe d'interpréter le répertoire trad, sur la pureté d'un type de son ou d'une manière de jouer, sur la «modernité» de telle approche musicale et j'en passe. La tendance à associer la musique de tradition orale à des variables que je considère souvent extrinsèques (au moins en partie), comme l'histoire, une région, un temps de l'année, une appartenance identitaire donnée, etc., semble être de plus partagée par bon nombre de ceux et celles qui parlent du trad. Nous verrons dans ce court article qu'il y a lieu de se questionner quant à ces associations conceptuelles.

Il est d'abord d'une aisance déconcertante de déconstruire le rapprochement ordinairement admis entre la musique traditionnelle et le temps des Fêtes, voire la Saint-Jean-Baptiste. Le conditionnement social est fort concernant ce rapport. Je ne m'étendrai pas sur les causes socio-historiques d'un tel rapprochement spontané, mon propos étant davantage de faire ressortir que l'on peut modifier ces conceptions habituelles. Et ici, il est facile de montrer que la musique n'est en soi

prisonnière d'aucun moment de l'année et que toutes les occasions sont bonnes pour écouter ou jouer la musique qu'on aime. Tout le monde, sauf erreur, s'entend après réflexion là-dessus.

Ma deuxième remarque s'en prendra aux conceptions «régionalistes» de la musique. Ces conceptions soutiennent que telle musicienne ou tel danseur originaires de telle région *doivent* jouer ou danser les musiques et danses de leur région donnée. Rien n'est plus faux. Une obligation de cette sorte nie non seulement la liberté de choisir, mais également la possibilité du changement – ce qui, il faut l'avouer, est pour le moins conservateur. Les Français ou les Américains² (ou autres) sont les bienvenus pour ce qui est de jouer de la musique dite «québécoise», et vice versa. Ils seront appréciés ou ignorés comme les autres selon leur qualité d'interprétation, non selon leur origine. Et si le fait que les Québécois apparaissent souvent meilleurs pour ce qui est de jouer la musique québécoise, ce n'est dû qu'au fait de l'habitude d'entendre cette musique, ainsi qu'au fait qu'il y a ici un plus grand bassin de musiciens de cette sorte qu'ailleurs, favorisant de la sorte l'apprentissage du swing, des ornements particuliers, des sortes de pièces³, etc.

Pourquoi alors, si tout le monde joue la musique de tout le monde, ne pas faire sauter les distinctions et «mélanger» activement tous les genres de musiques? D'aucuns encouragent de vive voix cette proposition qu'ils jugent tout à fait au diapason de l'air du temps. Pourquoi en effet continuer de fermer les genres aux autres genres, disent-ils, alors que la mondialisation permet d'entrer en contact avec d'autres cultures? En réponse à cette observation, j'avancerai le critère de la *diversité* – fondé par ailleurs sur rien d'autre que le désir de ne pas niveler la quantité ni la qualité des choses en général vers le bas. Ce critère permet de contrer l'idée qu'il existe un World Beat, musique obligée de la mondialisation, qui doit être un «mélange», un «métissage» de sons, le tout plaqué sur un fond obligatoirement partagé de *reverb* Peter Gabriel et de percussions africaines. S'il existe un type spécifique d'ornementation au violon à quelque endroit sur la planète, tâchons de le conserver (s'il est intéressant), c'est-à-dire au moins de l'apprécier *comme tel*. Ou encore créons-en un qui soit nouveau, voire qui soit l'amélioration du précédent. Mais l'idée de vouloir fondre à tout prix les particularités est je crois malheureuse et ne relève que d'une mode passagère. Celui ou celle qui a voyagé sera d'accord avec moi.

Diversité inclut donc préservation⁴ de ce qui est bon et création, et se refuse expressément à l'uniformisation. Ceci s'applique, je pense, non seulement à un style de musique, mais aussi au choix des instruments, aux manières personnelles de jouer, etc. L'idée qu'un citoyen du monde joue nécessairement de la musique arabo-scandinave à la flûte de bambou ou au charango ne tient en somme uniquement si l'on admet qu'on a le cerveau dans les doigts.

Il est un autre type de discours qui se révèle pernicieux : celui de la pureté. Combien de fois a-t-on entendu mentionner qu'un tel groupe musical était pur, ou encore respectait la tradition? Ce genre de commentaire recèle une conception fondamentalement rétrograde de la pratique musicale, quelle qu'elle soit. Car qu'est-ce en effet que la pureté sinon le résultat de la pensée selon laquelle il existe une forme fixe et donnée pour toujours de quelque chose, un résultat musical qui soit à l'abri des salissures? Pourquoi donc la musique traditionnelle «pure» devrait être incarnée par telle ou telle caractéristique spécifique, qu'il faudrait de surcroît «respecter»? Ce serait au contraire avouer que la tradition musicale est morte et enterrée⁵ ou encore avouer qu'elle est univoque. Or il n'y a pas qu'une façon de jouer une seule sorte de musique, ni même un seul ensemble géographique nommé «Québec» pour contenir celle-ci. Il y a bien plutôt des Québécois⁶ : Joliette n'est pas la ville de Québec, qui n'est pas elle-même Montréal ni la Gaspésie. Même à l'intérieur d'une Joliette, il y a des Joliettes, c'est-à-dire autant de conceptions et de manière de jouer qu'il y a de musiciens ou d'auditeurs. Ce qui fait que parler d'authenticité à ce niveau ne signifie rien d'autre qu'un désir d'uniformiser la donne, un désir de sacraliser ce qui est *reçu* (la tradition) comme incarnant la vérité. Mais de toutes façons, qui s'intéresse à de telles broutilles de pureté ou d'authenticité? Ce qui compte, c'est de s'amuser en entendant de la bonne musique et de bons chanteurs(euses), que ces derniers reprennent le répertoire exactement comme ils l'ont appris – est-ce de toute façon possible? – ou non. L'authentique est simplement celui qui fait bien ce qu'il sent et ce qu'il aime.

Une variante de l'argument de la pureté se manifeste en l'adjectif «moderne», placé dans le contexte de «tel groupe est davantage moderne que tel autre». L'emploi de ce qualificatif résulte souvent d'une méprise. Je m'explique par un exemple : un journal citait les

propos d'un jeune musicien trad divisant (néanmoins sans parti pris) les groupes musicaux en deux classes : les plus «modernes» et les plus «traditionnels». Mais le critère qu'il semblait évoquer était pour le moins facile, voire erroné. Les «modernes» étaient ceux qui pour lui usaient d'instruments divers, dont les guitares électriques, et qui «mélangeaient» les styles. Les autres s'en tenaient soi-disant à ce qui est déjà là. Or non seulement la guitare électrique, entre autres choses, est (mal) jouée dans le trad depuis fort longtemps – peut-être même plus longtemps que la guitare acoustique qu'on connaît –, mais ce n'est pas tant de savoir cela qui importe sinon de voir de quelle *manière* elle est utilisée, quelle esthétique s'y voit mise de l'avant. Et là, lesdits groupes «modernes» font parfois piètre figure; de nouveauté ou de finesse dans les accords, nenni!

L'idée du «mélange», quant à elle, comporte la prémisse (fausse) qu'il y aurait du «pur» à mettre en contact avec d'autre «pur» pour créer du nouveau. Or la musique est toujours déjà mixité : mélange d'un interprète avec un instrument, d'une oreille avec des doigts, d'une compréhension musicale avec une autre (toujours elle-même nécessairement «mélangée»), de musiciens avec d'autres, d'instruments avec d'autres, du «passé» avec du «présent», etc. On voit ici encore la raison pour laquelle l'idée du World Beat comme «métissage» n'est qu'un leurre, car n'importe quelle musique participe déjà du World Beat⁷. Tout cela fait en sorte que parler de mélange n'a plus aucun sens, à part peut-être pour circonscrire *méthodologiquement* et commodément (ou encore institutionnellement) différents champs postulés fixes. De vouloir renchéir sur le mélange, et de faire appel à un discours promouvant expressément ce dit mélange, n'est pour le musicien qu'une incitation *de l'extérieur* à contraindre sa musique. Pour ce dernier, l'idée du mélange n'est pas pertinente, pas plus que celle de pureté, parce qu'il joue sa musique *de l'intérieur*, c'est-à-dire que sa musique est ce qu'elle est et n'est pas autre chose, et si elle évolue, elle le fera en incorporant des variables, non en les plaquant de force. Si sa musique possède à la base des influences (c'est ce qu'on appelle une tradition), celles-ci sont également intériorisées. Explique au musicien qu'il amalgame telle et telle choses (qu'il ne connaît de surcroît pas nécessairement) et tu le verras hausser les épaules en signe d'indifférence. Il te suggérera alors de distinguer

plutôt entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas, au lieu de le faire avec ce qui est présumé à la mode, mélangé ou pur, et que les catégories musicales sont des outils changeants, non des dogmes.

Une autre association, tout aussi nuisible que celle de la pureté, est celle généralement faite – au Québec comme en de multiples autres endroits – entre le complexe et le profond ainsi qu'entre le simple et le superficiel. «Plus c'est compliqué, meilleur c'est», disent certains. Et ils pourraient ajouter, comme le font inconsciemment plusieurs, que ce qui est *profond* doit être *triste* ou *tragique* cependant que le *joyeux* reste *superficiel*. La musique traditionnelle québécoise étant presque toujours jouée en mode majeur, avec un rythme enlevant et des structures répétitives, se voit donc classée parmi ce qui n'est pas profond, ce qui n'est bon que pour danser (et Dieu lui-même sait que danser ne va pas chercher quelque chose de profond). Les symphonies en mineur, elles, doivent être certes plus pénétrantes que les rengaines folk! Ce symptôme, qui associe le profond au triste, se remarque aussi au cinéma : les cinéastes québécois des dernières décennies filment presque tous des personnages principaux solitaires, suicidaires, ne riant jamais, etc. Leurs films mettent en scène le tragique et montrent soit-disant par là la profondeur du cœur. Ceux qui réalisent des comédies, au contraire, montrent des personnages ignares qui rient ou espèrent faire rire tout le temps, et donc qui demeurent soit-disant à la surface. Mais d'où vient une telle polarisation duale des sentiments? Comment se fait-il que l'intelligent et le sensible ne rient jamais et n'aient pas d'amis? Pourquoi le comique est-il toujours stupide? Il semble être généralement admis que l'introspection révèle des *vérités*, presque toujours accablantes, alors que l'extraversion ne relève que du domaine du plaisir, et donc du frivole. Or cette conception, quelle que soit son origine, ne saurait satisfaire le musicien – pas plus d'ailleurs que quiconque qui songe sérieusement à la question. De scinder si radicalement le plaisir et la peine, le superficiel et le pénétrant, passe à côté de toutes les nuances possibles et empêche de voir que le triste peut parfois être «superficiel» quand le gai peut être «profond». Encore une fois, associer des sentiments à un type d'œuvre de manière nécessaire et apriorique fait montre d'un manque de finesse chronique. Les airs trad, s'ils sont d'un rythme et d'une structure

simples de même que joués en majeur, ne sont pas pour autant obligatoirement ni profonds ni superficiels – il dépend hautement pour cela de la qualité de l'interprétation et de celle de l'auditeur. En fait, *c'est toute la distinction profond-superficiel qui perd ici sa pertinence*, au moins en tout cas au niveau d'un genre catégorique englobant – on peut néanmoins penser que ce n'est pas le cas au niveau du *traitement* des œuvres à l'intérieur du genre en question.

En définitive, les associations musique-histoire⁸, musique-pureté⁹, musique-géographie, musique-profondeur/frivolité, musique-artisanat, voire même musique instrumentale-chanson, etc. demeurent tout à fait contingentes, au sens où on ne réunit en général leurs éléments que par habitude ou par confort intellectuel. Or c'est précisément cette habitude qu'il sied de questionner. Bien sûr, cela ne veut nullement signifier que ces associations sont toutes fâcheuses. Mais en réviser quelques-unes, ne serait-ce que pour les maintenir à nouveaux frais, ne peut faire de tort à personne, sauf peut-être aux esprits nostalgiques. Car dans un contexte expansif de spécialisation de la musique traditionnelle, tant au niveau des musiciens que du public, et dans un contexte de production scénique professionnelle, certaines conceptions ne tiennent plus forcément la route¹⁰.

La notion de *représentation* résumera pour notre propos l'ensemble des unions conceptuelles que sont les associations vues ci-haut. C'est qu'en opérant de tels rapports entre musique et autres choses, on demande ni plus ni moins que la musique *représente* quelque chose – que ce soit une région donnée, une nation, un temps de l'année, une pureté, une époque, un vieux qui joue du violon, la gaieté, etc. Et l'on a vu que cette fonctionnalisation de la musique peut parfois entraîner des conceptions malheureuses, des conséquences indésirables. Certes, le fait que pour un tel le trad fasse penser au temps des Fêtes, au bon vieux temps ou à des tournées de spectacles internationales n'a en soi rien de reprochable. C'est lorsqu'on érige cette opinion en discours public répété (média, affiches, pochettes de disque, maître de cérémonie, animation lors d'un spectacle, etc.) que l'on court le risque de donner un portrait que plusieurs répudieront comme étant trop kétaine, trop passéiste, trop ou pas assez professionnel ou que sais-je encore. Peut-on y échapper? Le véritable enjeu est en fait de savoir quelle image nous voulons donner du trad.

Mais qu'est-ce qui caractérise en propre le trad québécois, ou n'importe quel style de musique, s'il ne reste rien avec quoi l'associer? si tout est fractionné au grand vent? Sont-ce uniquement des sons éthérés projetés dans l'air? Est-il possible et légitime de savoir quel genre de sons? Doit-on réactiver les notions d'*association* ou de *représentation* pour caractériser un style de musique en particulier? À cette dernière interrogation je répondrai : probablement. Car comment circonscrire un domaine sans dire ce qui le caractérise spécifiquement, sans mentionner ce qu'il n'est pas (aujourd'hui)? L'on pourrait certes décrire ce domaine spécifique en termes de rythmes, de tempo, de structures de phrasés musicaux, seulement il manquerait selon toute vraisemblance quelque chose. Quelles notions devrait-on alors réchapper? L'idée d'une tradition orale dont tout le monde et personne en est l'auteur et qui se transmet sans trop de variations? L'idée d'un domaine musical désormais en partie spécialisé apparu au Canada-français? L'idée d'une musique généralement jouée avec tel et tel instrument? Autres choses? C'est à toi, lecteur, de faire ta part en répondant à ces questions. Mais comme je l'ai mentionné, si une réponse personnelle peut être aisée à découvrir, une réponse qui en ralliera un grand nombre est plus ardue à formuler. C'est là en effet toute la difficulté, à savoir de trouver une définition caractéristique qui soit commune. La possibilité même d'une telle tâche demeure, je pense, incertaine. C'est derechef ce que cet article aura tendu à montrer. Le trad n'existe que pour mieux échapper à sa préhension, de la même façon, au reste, que l'art en général. Toute image représentative que nous tenterons de donner à la musique traditionnelle sera le fruit d'un acte conceptuel associatif toujours discutable. Discutable entre autres non seulement en raison des divergences d'opinion mais également parce que cet acte nie sans cesse le changement. Discutable toujours, mais néanmoins volontiers bénéfique parce que les notes seraient bien sèches si l'on n'avait nulle poésie pour les en affubler! Morale de l'histoire : il est bien difficile, voire inutile, d'échapper à la «représentation» du trad, mais il faut réfléchir aux éléments représentatifs en question pour que notre discours soit cohérent avec les effets que l'on veut qu'il ait.

D'excellents groupes comme Entourloupe, le trio Miron-Ornstein-Marchand, Ni Sarpe Ni Branche, Hommage aux aînés,

Les Crapaudes, Les Charbonniers de l'enfer, Tess, Le Rêve du diable, Norouet, Genticorum, Les Chauffeurs à pieds – sans compter les nombreux très bons musiciens qui se produisent en solo ou seulement dans leur cuisine, ou encore les excellents groupes défunts tels Barde, Manigance ou La Vieille Bottine souriante – méritent davantage que d'être connus et appréciés par une poignée d'inconditionnels institutionnels ou par quelques rares stations de radio non commerciales et non complaisantes. Et peut-être que d'employer un vocabulaire moins infecté de vieilleries conceptuelles peut aider à long terme à élargir un public par ailleurs très intéressé¹¹.

¹ Ce texte a été rédigé en s'adressant à prime abord aux gens qui gravitent autour du milieu de la musique traditionnelle, ou plus généralement autour de la musique et du monde du spectacle.

² Plusieurs groupes de musique traditionnelle québécoise ont vu le jour dans ces deux pays, et ce, sans compter les autres.

³ Pour les néophytes, ces sortes de pièces sont principalement, dans la musique traditionnelle québécoise (comme en gros dans la musique irlandaise d'ailleurs), les suivantes : reel, six-huit, valse, galope, brandy, marche, grondeuse et hor pipe. Elles ont parfois (au contraire de la musique irlandaise ici) une métrique «croche», c'est-à-dire un nombre de temps par phrasé qui est variable, irrégulier.

⁴ Par «préservation» je n'entends nullement quelque chose de forcé ou d'artificiel. C'est un terme de constat : celui ou celle qui continue à jouer telle ou telle musique la préserve, et ce, pour n'y porter quelle raison autre que celle de conserver quelque chose à la manière d'un musée.

⁵ Même si c'est à proprement parler impossible, car la tradition n'a pas que des effets sur la musique dite traditionnelle; elle agit toujours sur note façon de jouer tous les styles, et ce, parce que l'on s'inscrit toujours dans un contexte socio-historique donné qui nous conditionne.

⁶ Et même à l'extérieur des frontières géo-politiques de la belle province, il y a des Québécois.

⁷ L'appellation «World Beat» est tirée en fait d'une vision ethnocentrique, au sens où la musique «normale» est incarnée par le pop anglo-saxon cependant que le reste est qualifié d'«ethnique».

⁸ Je suis évidemment bien loin d'affirmer que la musique et la chanson traditionnelles ne sont d'aucun intérêt eu égard à l'ethnologie par exemple, mais je crois qu'en adoptant constamment un genre de discours historicisant l'on ne fait que saper la dimension première d'un art qui se veut vivant et actuel. Autrement dit, de faire référence continuellement et surabondamment au passé ou au futur (donc au temps) pour expliquer ou comparer des états de fait demeure ennuyeux (c'est d'ailleurs pour cela que le présent texte n'emploie jamais le terme «folklorique», trop porté vers le déjà mort, vers le ceinture-fléchésé). On ne fait pas référence à Jimi Hendrix chaque fois qu'on prend une guitare électrique dans ses mains, pourquoi

le ferait-on avec le violon ou l'accordéon trad? Bien sûr une musique grandit dans un terreau donné; bien sûr elle peut contribuer à forger une identité commune, et donc signifie potentiellement quelque chose. Mais une fois cela admis, cessons de considérer qu'il s'agit d'éléments figés qu'il faut promouvoir à tout prix ou sans cesse mentionner. Une chose est de faire l'histoire du trad, une autre est d'apprécier verbalement la qualité d'un morceau. Certes, pour juger ou goûter d'une œuvre, il est souvent de mise de connaître ses conditions de production, sa genèse, c'est-à-dire notamment la période historique dans laquelle elle s'insère. Cependant, quand cela est connu, l'insistance sur le côté historique tend à faire oublier que lorsqu'on apprécie ou critique telle œuvre on n'en fait pas l'archéologie. Cette œuvre nous parle au présent ou alors elle ne nous parle pas du tout. La chosifier pour la mettre dans une case la rendra parfois muette.

⁹ Celle-ci découle en un sens de la première (musique-histoire) car elle tire son efficace en relation avec l'idée d'un don immaculé du passé.

¹⁰ Je devrais peut-être par ailleurs m'employer davantage à mettre en lumière le *positif* des choses, comme le fait généralement avec raison le critique intelligent – sauf lorsqu'une expression artistique est à la fois connue et médiocre. Mais la forte propension populaire à penser toujours la musique en termes de représentation oblige à clarifier certaines idées par voie de négation, et ce, malgré le fait que l'on peut ici tomber dans le piège voulant que, en mentionnant encore ces idées en vue de les changer, on les remette en circulation sans cesse.

¹¹ Aider au même titre, soit dit en passant, que le fait de mettre l'accent sur la fête plutôt que sur la pédagogie, l'histoire, etc., lors d'événements publics comme les festivals – ce qui, par chance, est généralement fait.



ANTOINE ROSS-TREMPE

Les traces de la méthode chez M. Foucault

Combien sourcilieux devient-on par la philosophie! Farouches et exigeants, souvent franchement pour cela déplaisants, les philosophes sont les adeptes d'une maison curieuse où l'on érige la critique en dogme. Chaque nouveau problème, chaque nouvelle discussion, nécessite son lot de prudence et de circonspection; on se doit désormais - presque par devoir - de clarifier les termes, de nuancer les propos, d'accentuer les jugements, d'élever des objections et de faire place au doute, à la pudeur et à l'humilité. Il semble que plus rien ne se résoudra facilement. Il n'existe plus de distinctions faciles, plus de problèmes dont on peut faire le tour, bref plus vraiment de *solutions*. Cette attitude, quand bien même on la pousse à sa limite, porte paradoxalement le germe du dialogue: c'est sur cette mince assise que s'élève la prise de parole. C'est à partir de *ceci* qui est dit (et qui est critiquable), de ce texte, de cette pensée, de ce concept, que le dialogue philosophique s'ouvre. Le philosophe parle de peu de choses, mais en parle avec lenteur, pas à pas, avec cette *réserve* que beaucoup trouvent, à tort ou à raison, louche et inutile. La philosophie est l'œuvre d'un travailleur excessif, qui s'alimente de minutie et d'application; de quelqu'un, si je puis dire, qui fait du zèle avec la vie.

Le sens et l'expression

N'est-ce pas là, un peu, la dangereuse tendance du nihilisme négatif (pour utiliser les mots de Nietzsche)? Mais ce nihilisme néfaste, celui de la critique qui critique en critiquant, peut se renverser dans et par *l'exercice* de la philosophie. Plus encore, c'est dans l'attention portée à la *manière de faire* que bat le cœur d'une pensée forte; dans ce souci de parler, certes, mais de parler d'une certaine façon, de dire plus que ce que les mots disent. C'est une idée proche de *l'herméneutique*: c'est une précaution - qui est en même temps une voie à suivre - quant à ce qui constitue la méthodologie, mais surtout à l'apport, à la portée, à l'emploi de cette méthode, de cette manière de faire. Cette attention s'exprime aussi autrement: c'est la croyance que *l'acte* d'écriture revêt une importance considérable, qui pèse au moins autant que *l'objet* de l'écriture. En d'autres mots, c'est lorsque l'objet rejoint et conjugue la méthode que, véritablement, la recherche de signes qui permettra de les faire parler s'effectue. Lire un auteur, c'est proprement chercher ce point de jonction où la forme acquiert son *sens* et où le fond trouve son *expression*.

Cette recherche gagne encore en importance si l'on s'attarde à ces penseurs qui, eux-mêmes,

ont vu dans ce type d'enquête le lieu d'un enracinement profond et vital. Cette attention particulière, bien sûr, on la retrouve dans Nietzsche chez qui ce problème est formulé notamment en termes de «grand style» et de «fécondité». Plus près de nous, on voit ce problème resurgir chez les penseurs français dits «de la différence» (on pense ici particulièrement à G. Deleuze et J. Derrida). Mais c'est chez M. Foucault que l'on retrouvera, à mon avis, l'attention la plus explicite à ce problème que l'on pourrait qualifier, faute de mieux, de *métaméthodologique*.

Ainsi, dans *Les mots et les choses* par exemple, ce n'est pas tellement le propos en tant que tel ou les thèses défendues qui éclairent notre propos, mais bien plutôt *l'exercice* philosophique qu'entreprend Foucault. Nous essaierons de voir pourquoi l'apport méthodologique ne consiste pas seulement en une mise en forme, mais participe au premier plan à la compréhension de la pensée de l'auteur.

La recherche de traces et les configurations

C'est par la notion d'*archéologie* que Foucault nous amène à considérer notre façon de lire, plus spécifiquement notre manière de lire ces signes que nous fournit l'histoire. L'archéologie

consiste en une étude des conditions de possibilités des objets de savoir; il s'agit de découvrir la structure sous-jacente qui meut le savoir et ce par quoi il devient possible. Il s'agit de comprendre l'apparition des concepts, par exemple le concept « d'homme » ou de « biologie », en analysant ce qui les a rendus possibles, ce à partir de quoi ils ont pris forme. C'est par la collecte de traces, de preuves linguistiques, que Foucault en arrive à découper des *configurations* - des systèmes - derrière les sciences qui les font opérer. Ces configurations ouvrent dans l'espace du savoir un territoire où pourront s'enraciner les « savoirs » qui désormais causeront problème et retiendront l'attention.

Mais plus encore, et c'est une ambition que l'on retrouve ailleurs dans l'œuvre de Foucault, *on ne parviendra à mettre à jour les différentes configurations qu'en s'attardant minutieusement aux détails*, qu'en tentant de dénicher les traces, polymorphes et singulières, qui en constituent le mouvement. Foucault appelle à une *singularisation de l'événement passé* qui a pour but d'y saisir la coagulation d'un sens qui dépasse l'événement linguistique, qui en retrouve le sens par la place qu'elle y assigne dans le système (ce en quoi consiste proprement la démarche de l'archiviste). En réunissant les traces - des « preuves » qui sont bien la plupart du temps discursives -, il s'agit de constituer ce qui formera l'horizon sur lequel se découpera l'objet de connaissance des sciences, notamment celui des sciences humaines.

Cette recherche de traces vise à remonter des objets de connaissance (le travail, la vie, le langage, l'homme, etc.) jusqu'à l'embranchement commun qui leur donne naissance. En tentant de comprendre les modifications, multiples et répétées, l'enquête met sur un même plan, par une comparaison en termes de tactique et de fonctionnement, les institutions, les pratiques et les théories. On retrouve ainsi dans ce livre d'étranges sources, qui vont du texte kantien aux archives des brevets de 1762, des écrits botaniques de Linné au journal d'agriculture de Saint-Péray, etc. Foucault expliquera ce bien curieux mélange dans une correspondance à M. Amiot de 1966 : « Voulant affranchir l'histoire - celle du moins des idées - d'un *schéma bien usé* où il est question d'influence, d'avancée, de retard, de découverte, de prise de conscience, j'ai cherché à définir l'ensemble des transformations qui servent de règles à une discontinuité empirique. » [je souligne]

Le pouvoir

Ce « schéma bien usé », qu'est-il donc? Il s'agit d'une technique d'interprétation défaillante, d'une analyse superficielle; d'une analyse qui fait appel à des idéalités et notamment à celle dont Foucault critiquera incessamment l'usage : le pouvoir. Pour le dire rapidement, Foucault comprend le pouvoir comme un exercice, comme une manifestation, comme une mise en œuvre, une tactique, un fonctionnement, qu'il faut mettre à jour et faire parler. Il oppose cette idée d'un pouvoir qui jamais ne se détient ni ne se possède, à l'idée classique d'un pouvoir qui brandit la Loi et dit non. La Loi n'a plus, avec Foucault, l'exclusivité du pouvoir; plutôt celui-ci doit-il être compris comme un réseau où s'organisent les rapports de forces, une toile où s'entrecroisent, s'additionnent ou s'annulent les effets produits par les individus, lesquels en sont à la fois le creuset et les relais. Il n'est plus possible de comprendre et d'analyser le pouvoir en référant à un siège central - lieu de la « souveraineté » - d'où découlerait un pouvoir détenu ou possédé. Le pouvoir se configure, prend forme et s'analyse par une « micro-physique » dans laquelle les différents rapports de forces participent à un assujettissement (la mise en place d'un sujet) polymorphe.

L'indépendance du signe

Tout ce qui a été dit jusqu'ici (recherche de traces, configurations, définition du pouvoir) installe, dans *Les mots et les choses* comme dans la lecture de *Surveiller et Punir*, un jeu de miroirs entre l'attention portée aux techniques utilisées dans l'histoire et les techniques par lesquelles Foucault interprète l'histoire. Souvent, le lecteur a l'impression que l'auteur tente de mettre en pratique ce qu'il dit découvrir en théorie. En 1967, un an après la parution de *Les mots et les choses*, Foucault formulait le souhait de faire un « Corpus général, [une] Encyclopédie de toutes les techniques d'interprétation que nous avons pu connaître depuis les grammairiens grecs jusqu'à nos jours ». Ces techniques d'interprétation changent et se modifient selon les cultures, mais toujours autour d'une reformulation de deux soupçons : 1) Le langage ne dit pas exactement ce qu'il dit, c'est-à-dire que, « en-dessous » du sens manifeste, se cache un autre sens (c'est schématiquement ce que les Grecs appelaient *allegoria* et *hyponoia*); et 2) Il existe une forme du langage qui est non-verbale, c'est-à-dire que d'autres choses (notamment dans la nature) parlent (le correspondant grec serait le *semaion*). Dans *Les mots et les choses*, Foucault

essaie par exemple de montrer qu'au XVI^e siècle, les techniques interprétatives convergeaient dans l'idée de *ressemblance*. Tel était le critère, le « lieu », « l'unité minimale » qui unissait ce qui pouvait être déchiffré.

Les deux soupçons sur le langage parcourent l'analyse archéologique que fait Foucault des *épistémés* classique et moderne. Là est toute la question, le « problème » au sens deleuzien : quel est le rapport du lecteur aux signes? Au XIV^e siècle, nous dit Foucault, le signe renvoyait à d'autres signes, tous déjà présents (mais silencieux) dans le monde; au XVII^e siècle, le signe est constitué par l'acte de connaissance, il est donc organisateur du monde; au XIX^e siècle, la « transparence » entre l'ordre des choses (dont témoignait l'idée de ressemblance des objets du monde) et l'ordre du discours (que trahissait à l'âge classique l'organisation linguistique du monde) disparaît, le signe perd sa prédominance. De cette façon les notions de langage, de travail ou d'organisme acquièrent une « autonomie », une *nature*, ils prennent pied dans le savoir moderne. Les sciences humaines, dira Foucault, sont l'exacerbation de cette distance : c'est dans l'épaisseur du langage que naît un « homme » (concept jeune mais qui vieillit vite), balisé par sa finitude.

Ce qui singularise le XIX^e siècle, c'est cette méthode qui fait de l'interprétation une tâche infinie. C'est cette idée que le jeu de miroirs pourrait, si on pousse l'interprétation plus loin, devenir dangereux. Avec Nietzsche et Freud, l'interprète herméneute suit la ligne asymptotique à partir de laquelle l'interprétation revient sur elle-même, où l'interprète lui-même se rompt contre la « béance » du langage. Mais c'est au fond, et Foucault le note lui-même, qu'il n'y a rien à interpréter, rien de dernier (ou de premier) sur quoi l'interprétation peut s'arrêter : « il n'y a jamais un *interpretandum* qui ne soit déjà *interpretans* ».

La méthode de Foucault

On ne peut caractériser la méthode de Foucault d'herméneutique sans tout de suite dire qu'il s'agit d'une herméneutique profondément éclatée, détachée en ce sens de connotations idéalistes et phénoménologiques. Pour utiliser un euphémisme, Foucault est un penseur de l'immanence : le nihilisme positif qu'il met en place consiste précisément en une *tâche*, une tâche pratique. Mais cette tâche est avant tout critique : pour Foucault, l'interprétation historique ne porte

pas sur un terme ultime du réel – la « réalité » ou la « société » - qu'il faudrait expliquer par exemple de manière causale. Plutôt voit-il le réel comme « un type de rationalité, une manière de penser, un programme, une technique, un ensemble d'efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l'atteindre. » En ce sens, on pourrait déclarer Foucault plus proche d'un certain type d'individualisme méthodologique plutôt que d'une méthode de type holiste (malgré certaines ressemblances de surface). L'auteur accorde peu d'efforts pour essayer de restituer la « réalité »

historique, plutôt s'attarde-t-il aux fragments qui en constituent l'unique tangibilité. C'est dans le fonctionnement des traces verbales, dans le mode d'énonciation qui les caractérise, les ordonne et les rend intelligibles, que Foucault tiendra le filon de son « archivage », pour parler avec Deleuze.

Cette voie méthodologique aura pour objectif d'analyser le mode d'être de « l'ordre », ce par quoi les choses « tiennent ensemble ». Cette façon de faire, d'interpréter, accorde une place privilégiée à l'expression, à la façon de lire (de lire l'histoire, de lire le signe). Mais,

je l'ai noté plus haut, cette tâche d'interprétation est infinie et densément peuplée de visages hétéroclites. Cette attention que porte Foucault à cette idée que la méthode transforme ce qu'elle met en forme a guidé ce texte. Cette ligne que j'ai suivie permet, en autres choses, de pénétrer dans cette pensée par un biais souvent boudé par les interprètes. Finalement, Foucault écrit de son expérience de pensée, qui est celle de la pensée moderne : « l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation

ALEXANDRE BRUNET

Gödel et les robots

Le « robo sapiens sapiens » est-il réellement une espèce en voie d'apparition ? L'idée qu'un androïde puisse un jour être supérieur, autant physiquement qu'intellectuellement, au commun des mortels nous fait toujours un peu frémir. Alors que certains y voient l'évolution normale de l'intelligence artificielle (IA) et la promesse d'un soulagement de notre fardeau quotidien, plusieurs redoutent que ce dépassement ne se mue en un asservissement de l'espèce humaine.

Pour le commun des mortels, la création d'un androïde pensant relève d'une utopie de science-fiction. On doute surtout de notre propre capacité à construire des machines aussi perfectionnées ou, encore, on reproche aux machines leur incapacité à avoir de véritables émotions ou d'être animées par un véritable libre arbitre. Par « libre arbitre », on entend communément la faculté de tout être humain normalement constitué de s'auto-déterminer, c'est-à-dire de se donner ses propres règles de comportement et d'agir selon sa propre volonté individuelle. Or les machines artificielles, aussi perfectionnées soient-elles, nous paraissent toujours déterminées par l'algorithme¹ informatique implanté dans leurs cerveaux électroniques par leurs créateurs humains. Les machines seraient donc privées de la capacité de s'auto-déterminer.

Face à ces critiques, les spécialistes de l'IA peuvent d'abord rétorquer que ce n'est pas

tant à des humains que reviendra la tâche de construire l'androïde pensant, mais bien à d'autres machines capables de faire évoluer un prototype vers sa forme finale. Plusieurs spécialistes de l'IA ont déjà recours à des algorithmes d'apprentissage qui permettent à des machines d'améliorer leurs performances en altérant leur propre algorithme selon certains critères et certaines règles prédéfinis. Ainsi, la machine « apprend », elle évolue et devient de plus en plus performante sans qu'aucun programmeur humain n'intervienne pour altérer lui-même l'algorithme de la machine. Ce processus évolutif peut s'apparenter à plusieurs égards à celui qui a permis à l'esprit humain de voir le jour au terme d'une sélection naturelle qui dura plusieurs millions d'années.

Cependant, les algorithmes d'apprentissage ne répondent qu'à une partie des critiques sceptiques. Qu'en est-il alors de la possibilité pour un cerveau électronique d'avoir d'authentiques émotions et d'exercer sa volonté au même sens que les humains ? Avant de répondre à cette question, il serait sans doute pertinent de se demander comment je sais que mon prochain a des émotions et use de son libre arbitre comme moi-même. Je peux assurément ressentir mes propres émotions et me convaincre que mes pensées et mes raisons d'agir sont bien les miennes et non pas celles dictées par une volonté extérieure. Mais comment savoir ce qui se passe dans la tête de mon prochain ? Peut-être

par empathie anthropocentrique naturelle, je peux projeter mes propres facultés émotionnelles et intellectuelles sur les autres et considérer qu'il en est doué lui aussi. Mais cela ne suffit pas. Une preuve banale et quotidienne (mais très convaincante) qu'il est mon égal réside dans le fait que ses comportements extérieurs (que je peux observer) s'accordent avec la connaissance de mon propre comportement, selon que je sois motivé à agir suivant telle émotion ou tel désir. Si mon prochain manifeste les signes extérieurs communs de la tristesse (il pleure !), j'en déduis qu'il est capable d'avoir cette émotion au même titre que moi.

Une distinction cruciale

En ce qui concerne les machines pensantes, l'empathie anthropocentrique ne nous sera pas d'un grand secours pour décider si elles sont douées des mêmes facultés que nous, si véritablement elles pensent comme nous. Nous devons donc nous en remettre au comportement extérieur de la machine. En 1950, Alan Turing proposa un test s'appuyant sur ce comportement extérieur et permettant de décider si une machine peut penser.² Enfermons dans une pièce à l'abri des regards une machine et un humain. Vous pouvez communiquer seulement par écrit aux deux protagonistes et devez déterminer lequel est la machine. Bien sûr, la stratégie de la machine est de vous tromper en vous répondant comme un humain le ferait. De l'avis de Turing, une

machine qui réussirait à tromper une proportion suffisante d'interrogateurs pourrait être qualifiée d'intelligente au même titre qu'un humain.

Nous réalisons que le test de Turing réduit les comportements extérieurs à ce que l'on peut exprimer par le langage, cela afin d'éviter toute discrimination basée sur l'aspect physique de la machine. Mais plus important encore, le test de Turing nous introduit indirectement à une distinction entre deux versions du projet de l'intelligence artificielle. L'interprétation forte (strong AI) considère que si une machine se comporte extérieurement de la même manière qu'un humain et qu'elle prétende ressentir des émotions et être consciente d'elle-même, alors nous devons simplement la croire et en faire notre égale. L'intelligence n'est plus l'apanage de notre espèce biologique évoluée, mais bien une faculté qui se réduit à l'exécution d'un algorithme fort complexe dont le support peut être aussi bien organique qu'électronique. En conséquence, l'esprit humain est lui-même une machine. Pour sa part, la version faible de l'IA (weak AI) considère que les signes extérieurs démontrant l'intelligence d'une machine ne sont pas suffisants pour conclure qu'il existe une correspondance algorithmique entre le cerveau électronique et l'esprit humain. Autrement dit, l'esprit n'est pas une machine, mais une machine pensante peut très bien *imiter* le comportement humain au point où personne ne peut faire la différence, et cela suffit pour que l'on considère la machine comme étant pensante.

À la lumière de cette distinction, nous réalisons ainsi que les arguments invoqués plus tôt pour réfuter le projet de l'IA tombent à plat. En effet, dans la version faible, peu importe de savoir si les machines pensantes peuvent véritablement avoir d'authentiques émotions, du moment qu'elles peuvent se comporter comme si elles en avaient, cela suffit. Existe-t-il alors un argument qui puisse affronter aussi bien l'interprétation faible que forte de l'intelligence artificielle ?

Le théorème de Gödel à la rescousse

C'est ici qu'entre en scène le célèbre théorème³ de Kurt Gödel, publié pour la première fois en 1931.⁴ Le théorème de Gödel n'est pas seulement le théorème le plus marquant de la logique mathématique contemporaine, il est sans doute celui dont la véritable signification est le plus discutée. En gros, il démontre que tout système formel⁵

consistant et contenant l'arithmétique de Peano⁶ est incapable de prouver une certaine proposition mathématique qui est pourtant vraie. Par exemple, pour un système formel F , la proposition gödelienne s'interprète comme suit : « Je ne suis pas prouvable dans le système F ». La proposition est clairement vraie, mais le système ne peut la prouver. Or pour un système formel, ce qui est vrai ne peut être que ce qui est prouvable. Un tel système formel est donc considéré incomplet au sens où une vérité mathématique lui échappe malgré le fait qu'elle puisse être exprimée dans son langage. Or toute machine algorithmique pouvant prouver des théorèmes mathématiques sera équivalente à un système formel particulier. On en conclut que toute machine pensante sera incomplète. Certains y voient la preuve ultime que les prouesses de l'esprit humain ne sont pas le résultat d'une sorte de programme informatique exécuté par les neurones de notre cerveau, car, contrairement aux machines, l'esprit humain ne peut être incomplet, il peut percevoir la vérité de tout théorème mathématique sans nécessairement passer par une preuve formelle. C'est donc au caractère décisif de la compréhension des mathématiques que nous nous en remettons pour déterminer s'il est possible qu'une machine soit aussi intelligente qu'un être humain, et ce, aussi bien dans la version forte que faible du projet de l'IA.

J. R. Lucas fut sans doute le premier à avoir défendu avec ardeur et de manière systématique la thèse selon laquelle le théorème de Gödel permet de réfuter le projet de l'IA.⁷ Selon lui, il s'agit de montrer qu'une limitation telle que celle que nous venons de voir ne s'applique qu'aux machines pensantes. Par contre, si on montre que la limitation ne s'applique pas aux machines ou qu'elle s'applique aussi bien aux machines qu'aux humains, alors la réfutation échoue. Le problème de l'argument de Lucas est qu'il rejette cavalièrement la possibilité que l'esprit soit une machine. Autrement dit, son argument se borne à réfuter la version faible de l'IA, considérant que la version forte n'est pas vraiment digne d'intérêt. Ainsi, même si Lucas parvient à montrer une limitation des machines pensantes, il ne réfute qu'une moitié du projet de l'IA, l'autre étant laissée en suspens. Cette petite mise au point faite, on doit se demander si l'argument de Lucas atteint vraiment sa cible. Rien n'est moins sûr. Mentionnons seulement que la majorité des objections adressées à Lucas souligne que

l'argument est peut-être valide en principe, mais qu'il est peu plausible dans un contexte pratique. Tenter de découvrir la proposition gödelienne d'un algorithme complexe pourrait simplement dépasser nos capacités intellectuelles. Nous pouvons douter que nous puissions un jour jeter à la figure de la machine pensante sa proposition gödelienne.

Impossible de se connaître soi-même ?

Six ans après la tentative originale de Lucas, Paul Benacerraf reprend le flambeau en tentant de rendre plus formel l'argument de Lucas.⁸ Ce faisant, l'argument de Benacerraf se situe maintenant dans l'interprétation forte de l'IA. Assisterons-nous à une réfutation de cette moitié négligée par Lucas ? Pas vraiment. La conclusion de Benacerraf est surprenante : oui, les machines pensantes sont limitées par le théorème de Gödel, mais cette limitation s'applique aussi à l'esprit humain. Et quelle est la nature de cette limitation ? Il nous est impossible de connaître notre propre algorithme ou de savoir que tel algorithme lui est équivalent. Il ne s'agit pas d'une simple limitation pratique, mais bien d'une limitation logique. En effet, si un jour nous apprenons notre propre algorithme, alors nous pourrions appliquer le raisonnement de Gödel et démontrer notre propre proposition gödelienne. Mais si nous démontrons cette proposition, nous nous contredisons. Donc, la seule façon de nous prévenir de cette contradiction est de ne jamais connaître complètement notre propre algorithme. Pour Benacerraf, nous sommes des machines pensantes, mais nous ne pouvons connaître notre nature profonde. Cette conclusion, étonnante au premier abord, semble s'accorder avec une intuition bien répandue. En affirmant ainsi notre ignorance inaliénable, nous admettons d'une certaine façon que la connaissance complète de notre esprit nous échappera toujours et que notre quête du savoir est, en un sens, infinie, en principe comme en pratique.

En somme, nous concluons que le théorème de Gödel n'est pas une véritable entrave à l'apparition de « robo sapiens sapiens ». Mais voici une analogie qui permettra de récapituler le débat. Archimède, célèbre savant grec de l'Antiquité particulièrement impressionné par le principe du levier, annonça un jour qu'il pourrait soulever la Terre si on lui fournissait un point d'appui et un levier assez long. En d'autres termes, nous avons *en principe* la possibilité de soulever la Terre, mais clairement nous n'avons pas la capacité *pratique* de le faire. La même distinction

s'applique à l'argument de Lucas. En principe, nous pouvons découvrir la proposition gödelienne de n'importe quelle machine pensante, mais en pratique, rien n'est moins évident. Dans ce contexte d'IA faible, affirmer que l'esprit humain est supérieur à toute machine relève avant tout d'un jugement de valeur. En ce qui concerne l'argument de Benacerraf, peu importe de découvrir la proposition gödelienne des autres machines, puisque étant nous-mêmes des machines, nous sommes sur un pied d'égalité avec les autres machines pensantes. Si le théorème de Gödel impose une quelconque limitation aux machines artificielles pensantes, elle sera vraisemblablement partagée par l'esprit humain dans un contexte d'IA forte. Il s'avère qu'une telle limitation nous préviendrait de connaître notre nature profonde, ce qui est tout de même philosophiquement significatif. Parlez-en à Socrate!

¹ L'algorithme est une forme idéalisée de programme informatique qui contient toutes les instructions permettant à la machine d'accomplir une tâche particulière. En somme, il s'agit d'une procédure de décision que la machine doit suivre pour interagir avec son utilisateur et son environnement.

² Turing, Alan, « Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, vol. LIX, n° 236, 1950, pp.433-460, <http://www.abelard.org/turpap/turpap.htm>

³ En logique mathématique, un théorème est une proposition (ou formule) déduite à partir d'autres propositions déjà démontrées ou simplement postulées en suivant des règles bien définies de déduction.

⁴ Pour une version française de l'article original allemand, voir Nagel, E., J. Newman, K. Gödel et J.-Y. Girard, *Le théorème de Gödel*, Paris, Édition du Seuil, 1989, 185 p.

⁵ Un système formel permet de déduire de façon mécanique (syntaxique) un ensemble de théorèmes logiques ou mathématiques à partir d'un ensemble d'axiomes, établis dans un langage formel constitué d'un nombre fini de symboles, et suivant des règles d'inférence bien déterminées. Un système formel est dit consistant si et seulement si pour tout théorème B, le système formel ne permet pas de déduire à la fois B et la négation de B.

⁶ L'arithmétique de Peano est une axiomatisation des nombres naturels. Un ensemble de cinq axiomes permet de générer la suite des nombres 0, 1, 2, 3, ... et de définir les opérations mathématiques courantes telles l'addition et la multiplication.

⁷ Lucas, John Randolph, « Minds, Machines and Gödel », *Philosophy*, vol. XXXVI, 1961, pp.112-127.

⁸ Benacerraf, Paul, « God, The Devil and Gödel », *The Monist*, vol. 51, 1967, pp. 9-32

LOUIS-PHILIPPE JOLY

Un peu d'imagination...

Outre qu'ils étaient éloquents, ces rêves étaient beaux.

C'est un aspect qui a échappé à Freud dans sa théorie des rêves. Le rêve n'est pas seulement une communication (éventuellement une communication chiffrée), c'est aussi une activité esthétique, un jeu de l'imagination, et ce jeu est en lui-même une valeur.

Le rêve est la preuve qu'imaginer, rêver ce qui n'a pas été, est l'un des plus profonds besoins de l'homme.

Là est la raison du perfide danger qui se cache dans le rêve. Si le rêve n'était pas beau, on pourrait vite l'oublier.

Milan Kundera

Imaginez un monde, un monde infini, peuplé d'une infinité d'infinis de particules, de minuscules cordes qui vibrent d'une manière ou d'une autre. bercé par le doux vent d'automne, la mort, la vie. Imaginez une étrange musique sortant de ces cordes, vibrations intempestives de l'une contre l'autre, un océan meublé de courants, de marées, vibrant au rythme d'un je ne sais quoi de si merveilleux, harmonie chaotique où tout dépend de tout, où le mouvement de l'une entraîne à sa suite toute une série de répercussions imprévisibles, où vide et cordes s'unissent l'une à l'autre pour former

un Univers gigantesque, une mare informe, un tout infini qui ne peut se laisser penser comme tel.

Mettez-vous maintenant à la place d'une corde. Rapetissez. Encore. Encore! Mais qu'est-ce que vous faites, dépassez votre imagination! Voilà; enfin, ce que vous pouvez tenter! Un dernier petit effort et vous y êtes presque: oubliez le temps, le temps n'est rien, le temps est courbe, linéaire, imaginaire, il est partout autour de vous et partie intrinsèque de vous, tout instant à la fois et pure spéculation. Oubliez votre conscience,

vous êtes à la fois tout ce que vous étiez et tout ce que vous serez, vous êtes tout vos souvenirs et vos rêves, vous n'avez rien à vous rappeler et plus rien à espérer. Vous existez, sans regret ni espoir, mais vous sentez tous les millénaires d'histoire passer à travers vous et accrocher chaque parcelle de votre être. Le temps, ce que vous appelez la vie, malheureux, vous traverse telle une brise, un ouragan, un vent, une mélodie tellement froide qu'elle vous brûle constamment, sans répit. Mais vous aimez. Cette vie qui vous traverse est la seule source de sensation que vous connaissiez, toute l'existence est la seule chose que vous envisagiez; vous êtes donc cette existence puisque vous ne pouvez rien voir mis à part elle. Vous voudriez plus, mais vous êtes incapable, incapable de voir plus que vos dix dimensions d'espace et celle de temps que le modèle vous a données. Vous êtes condamné à percevoir toute la vie dans son intégrité, à ressentir tout ce qu'elle a à donner sans pouvoir vous en isoler, à ressentir tout ce que vous croyez.

Vous êtes une corde, l'une parmi tant d'autres.

Reculez maintenant, vous avez conscience de vous, vous vous questionnez sur ce que vous êtes, vous avez l'avenir devant vous.

1978, quelque part, dans un chalet perdu près d'un lac, le froid de l'hiver envahissant chacune des parties de toutes les articulations de ces personnes amoureuses, inséparables, union de deux corps qui frémissent à chaque instant pour un peu de la chaleur de l'autre. Après une dure séance de ski, deux corps effondrés de fatigue au milieu d'un chalet brillant par la lumière du feu. Étendus près du feu. Ou pour un peu de la chaleur du couple. La répétition d'une découverte toujours exquise de l'autre, où chaque mouvement résonne dans les os de chacun, où chaque mouvement trouve la répercussion dans le corps de l'autre, pour atteindre l'âme. Pour réchauffer l'autre, pour reconforter l'autre. Une liqueur bienfaitrice qui finit dans une extase totale, qui finit dans la création d'une triade, de la triade catholique, le père, la mère et le fils. Le plaisir absolu.

Une ombre danse sur les murs. Est-ce l'ombre d'une chose que l'on ne connaît pas? Non, tout simplement la beauté de la femme brillant au coin du feu, ses courbes, son corps, le fait même qu'elle soit femme, ombre glissante, quiétude de la compréhension que l'esprit amène aux autres esprits.

Les cordes vibrent par endroits. On ne sait pas trop pourquoi, vous non plus d'ailleurs. Frémissement, frémissements d'un je ne sais rien d'incroyable, des cordes, de la vie.

Le temps passe. Le temps de qui, le temps de quoi. Une vingtaine d'années, rien, un je ne sais rien d'incroyable et troublant, l'œuvre du forgeron battant le fer chaud, l'œuvre de toutes les contingences du monde, de toutes les répercussions de ce que l'on ne peut comprendre, de tout et donc de rien à la fois pour tout ce que vous êtes, pour tout ce que vous croyez être et tout ce que vous ne savez même pas que vous êtes.

Les cordes sont modulées par endroit d'étrange manière, d'ombrage mouvant, de lueurs éparpillées concentrées autour d'un point sans dimension sur une portée en clé de si aux rythmes changeants.

Où est le prochain métro madame s'il vous plaît? St-Joseph. Suivez St-Joseph et à droite,

immanquables, les petits carreaux qui suivent une ligne verticale parfaitement parallèle jusqu'à ce que nous commencions à l'observer, petit à petit.

C'est vrai, une fois rendu près du seul banc disponible, station Laurier, on s'assied, absent, tard le soir avec sa tête pleine de vin et sa seule conscience à qui s'adresser. Sur un banc pour attendre le métro, les simples carreaux en face de nous qui semblent suivre un chemin vers l'autre côté, au travers les rails, au travers les murs. Loin.

Observons les gens qui attendent le métro tard le soir. Drôle. Comme moi, à observer seul les carreaux. Avec une vie de souvenirs derrière nous et quelques avenir devant nous. On se retourne pour se souvenir, on se souvient pour oublier de l'avoir fait, niaiseries de jeunesse d'un futur qui n'arrive pas. Une vie à vivre parmi tant d'autres que notre seule conscience ne peut qu'entrevoir, mais jamais vivre. Une foule de vies que jamais nous ne connaissons, mais dont nous pouvons rêver qu'en nous ne parvenons pas à saisir ce que peut être notre vie, notre satanée vie. Une foule de romans indescriptibles à la portée de chacun, pour autant qu'on se donne la peine d'y réfléchir. Une vie qui est mienne et dont j'imagine le futur comme un roman qui n'arrive pas, puisque je ne fais que l'imaginer. On se dit que plus tard nous ferons ci, plus tard nous ferons ça, mais nous oublions l'instant, et la trame du roman s'effrite. Et je pense rationnellement pour pouvoir trouver la réponse à une question que je ne peux cerner mais que je me pose toujours. Que je ne peux distinguer au travers la multitude d'avenir que j'envisage pour moi. La multitude de pensées qui jamais ne se taisent, qui m'empêchent de trouver la sérénité dans ce monde muet. Atteindre la sérénité. Ai-je déjà trouvé celle-ci?

Oui, quelque part au milieu de la campagne, me balançant, tard le soir par une soirée limpide d'été, après une belle soirée de plaisir, à me soucier de rien, à ne pas penser, à m'amuser. Je fixais les étoiles, émerveillé par la grandeur d'un Univers, émerveillé que tous ces petits points brillants, précis au travers le voile de la nuit, soient en fait des boules de feu d'une dimension inimaginable situées à des milliards de milliards de kilomètres et dont les flammes ne nous atteignent que des millions d'années plus tard. Des points que nous voyons aujourd'hui tels qu'ils éblouissaient il y a des millions d'années. Des tonnes de

points plus ou moins brillants que nous voyons aujourd'hui, dans un temps unique mais qui rend compte en fait d'époques si diverses du fait de leur éloignement. D'époques où je ne me trouve pas, d'époques où l'homme n'y est point, d'époques où la vie comme acide désoxyribonucléique (mon dieu quel mot!) est cachée dans les desseins du destin ou dans la mire indéfinissable du total hasard. Aux quasars, aux trous noirs qui ont perdu aujourd'hui de leur opacité, qui émettent, qui projettent dans tout l'Univers ce qu'ils absorbent, menés par les lois du tout petit même s'ils représentent la plus grande force jamais existante, échappant leur substance même.

Et là, l'adéquation, qui semble infinie, avec tout ce que je peux percevoir. Un grand tout, l'impression indéfinissable d'être là, à ma place, perdu au milieu de quelque chose de tellement beau, quelque chose qui m'apporte une paix, où aucune question ne se pose plus, où le simple fait d'être là, de vibrer au travers la vie avec elle, me comble.

Un instant, dans un coin de l'infini, les cordes bougent dans un merveilleux balancement. Pour combien de temps? Le temps n'a pas d'importance. Il fait partie des cordes, il s'applique à elle dans une définition obscure et... indéfinie. Une définition innommable.

Et l'instant d'après, le retour.

Et l'instant d'après, plus rien, changement dans l'harmonie, dans la musique.

Revenons à aujourd'hui. Le métro arrive. Partons.

Il y a un théorème mathématique qui prouve que, pour tout ensemble, la cardinalité, le nombre d'éléments de cet ensemble en fait, est plus petit que le nombre de sous-ensembles possibles de former à partir des éléments de lui-même. Un dénommé Cantor a démontré cela au début du siècle. Pour les ensembles finis, pas de problème. Si l'on prend chaque élément et que l'on forme autant de sous-ensembles d'un seul élément et qu'on y ajoute l'ensemble vide et l'ensemble de départ, lui-même, l'ensemble de ces sous-ensembles se trouve forcément plus grand. Mais la force de la démonstration de Cantor est qu'elle s'applique également aux ensembles de cardinalité infinie. Donc, tout ensemble infini est plus petit que l'ensemble de tous ses sous-ensembles. Que pour tout ensemble

infini, il existe un ensemble infini plus grand, à cardinalité plus grande. À première vue, cela peut sembler stupide. Tout le monde sait qu'en prenant l'infini, et en y ajoutant un, nous obtenons un ensemble plus grand. Mais ceci est faux, car nous obtenons toujours le même infini, puisque l'infini est au-delà du dernier nombre que l'on peut encore et toujours lui ajouter, au-delà de tout décompte possible pour nous.

Alors, comment un infini peut être plus grand ou plutôt posséder une cardinalité plus grande qu'un autre infini? Je vais vous donner un petit exemple : 1,2,3,4... les nombres naturels, est un ensemble infini, un ensemble possédant une certaine cardinalité. Alors :

...-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4...

possède aussi la même cardinalité, puisqu'en gros, nous avons ajouté 1 une infinité de fois. En fait, pour être clairs, nous pourrions faire une liste des éléments de ces deux ensembles en étant certains de ne pas en oublier, soit :

0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13... et

.....

0, -1, 1, -2, 2, -3, 3, -4, 4, -5, 5, -6, 6, -7...

Ensuite établir une bijection entre ces deux ensembles, c'est-à-dire relier tous les éléments un à un et chacun aurait un partenaire, nous pourrions les dénombrer, les compter. Nous aurions deux listes où chaque élément serait relié à un élément de l'autre liste, donc deux listes de même longueur. Deux listes infinies, soit, mais deux listes quand même. Mais alors comment faire pour obtenir un ensemble à la cardinalité plus grande, qui forcément existe, par le théorème de Cantor? En trouvant un ensemble dont on ne peut faire de liste sans être certains d'en oublier un, un ensemble que, même avec un temps infini à notre portée, nous ne pourrions jamais compter. Et cet ensemble existe, puisqu'il s'agit des réels. Des nombres réels. Les nombres réels sont, en gros, l'ensemble des nombres dont le développement décimal est infini : 0,00343503925025709328590582... vous voyez ce que je veux dire. En fait, il s'agit des sous-ensembles possibles de former avec les entiers. Alors si je fais une liste des ces nombres, en binaire, pour simplifier les choses, c'est-à-dire dans la notation que se servent les ordinateurs dont tous les nombres s'expriment par des zéros ou des uns, nous aurions :

,0 0 0 0 0 1 1 1 0 1 0 0 1...

,0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 1 0 0...

,0 1 0 0 0 0 0 1 0 0 0 1 0...

,0 0 0 0 0 0 1 0 0 0 0 0 1... et ainsi de

suite. En pensant ainsi en avoir fait la liste. Une liste infinie, soit, mais une liste quand même. Mais si nous prenons la diagonale de cette liste, nous en tirons un nombre. Et si nous prenons ce nombre, et que nous changeons les 1 pour des zéros, les zéros pour des 1, nous obtenons un nombre qui n'est pas dans cette liste, puisqu'il sera différent du premier à cause du premier changement, du deuxième à cause du deuxième changement, du troisième à cause du troisième changement, et ainsi de suite. Alors nous obtenons un ensemble à la cardinalité plus grande, puisqu'on ne peut en dresser de liste sans être certains de toujours en oublier un. Un ensemble que l'on pourrait qualifier de plus complexe en fait. Pas vraiment, mais disons.

Bon, revenons aux choses sérieuses, après ce petit intermède ludique pour expliciter le théorème. Si nous prenons l'Univers comme l'ensemble de tout ce qui existe, il en découle donc qu'il existe un ensemble plus grand que lui, plus complexe que lui. Et que si nous nommons cet ensemble plus complexe l'Univers, il existe un ensemble plus complexe que lui... toujours, dont l'ensemble des propres sous-ensembles de l'Univers, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des arrangements possibles à partir des parties de l'Univers.

Nous pourrions également dire ceci. Si nous prenons l'Univers comme l'ensemble de tout ce qui existe, il existe un ensemble plus grand que lui, plus complexe que lui. Appelons le Dieu. Alors il existe un ensemble plus grand que Dieu, et un autre plus grand que celui plus grand que Dieu, et un autre plus grand que celui plus grand que celui plus grand que...

Mais revenons au langage. Nous pourrions également dire ceci. *Nommons* Univers l'ensemble de tout ce qui *existe*. Alors il *existe* un ensemble plus grand que lui. Mais s'il *existe*, il devrait faire partie de l'Univers. Mais il ne peut pas faire partie de lui, puisqu'il est plus grand. Paradoxe, plus de réponse.

Drôle!

Et après, on trouve des millions de personnes pour affirmer que les mathématiques, voyons, c'est du concret. Drôle. Encore plus drôle je crois. Bon, le métro est arrivé. Descendons.

Un instant, les cordes frémissent. Chacune connaissant tout ce qui existe, se demande en cœur, dans le langage qui est le leur, chatolement et musique, symphonie et harmonie, désordre et chaos : « il y aurait quelque chose de plus grand que nous? Il y a quelque chose de plus primordial que nous? Quelque chose de plus complexe que nous! Mais nous le savons tous depuis toujours, et depuis toujours tous le savent! Incroyable. »

L'hiver est froid au Québec. Le vent glacial racle les lames du trottoir, peu après le souffle chaud de la porte du métro. De la neige froide, la chaleur de mon corps refroidi par celle-ci, l'isolement de la chaleur, l'isolement de mon corps, le vent bouleversant, le croisement de toutes les influences. Ce vent pénètre de force mon manteau d'automne déboutonné. Vivement la chaleur et le repos de l'appartement.

Le baron de Munschauseun m'attend.

« Plus de place pour les grands cyclopes tripodes. Plus de place pour les arbres à courge. » Plus de place pour moi, petit insolent. Plus de place pour les perles à jamais perdues. Mais merde, « tu vas nous tuer tous les deux, petite ». Courons après les boulets de la mort, petit papillon. Après cette petite boule noire qui ne fait que miroiter à nos yeux, fin de toute cette blague insignifiante. Ne parle pas mon vieux; sale menteur, ne parle pas ainsi mon vieux.

Dormons, dormons, demain est un autre jour. Demain porte le nom d'un autre jour.

Mais est-il vraiment un autre jour?

Les cordes émettent d'intenses vibrations de leur corps sans matière, de la qualité qui les composent. Harpes infinies criant des émotions, leur peur et leur émerveillement face à l'inconnu toujours déjà connu qui toutes les captivent. Chacune, dont vous, ne l'oubliez pas, se croyant élément primordial de tout ce qui existe, chacune sachant cependant depuis toujours qu'elle ne l'est pas, mais ne se l'avouant pas elle-même, les cordes se trouvent confrontées à leur fragilité. « Il existe un ensemble plus grand et plus complexe que ce que nous formons, nous tous ensemble, plus grand que l'univers que nous formons et connaissons! »

Reculez maintenant, grandissez, plus grand, des années-lumière à des années-lumière de ce que vous pensez. Vous êtes une galaxie

spirale. Composée de milliers d'étoiles, mais dont le cœur n'est qu'un immense cimetière de ces astres morts, d'étoiles mortes s'étant effondrées sur elles-mêmes dans un temps si reculé, écrasées par leur propre masse trop abondante, mais qui vivent aujourd'hui dans un état de densité si extrême que leurs neutrons et leurs électrons ne peuvent plus s'exprimer, que la source même de ma matière ne puis plus s'élancer à la recherche d'inconnu. Et votre cœur, qui attire tout ce qu'il a de mort dans votre être, est tout ce qui retient le reste ensemble, puisque sa densité est si forte, sa masse si gigantesque. Vous observez vos bras soyeux :

ils tournent, loin autour de vous lentement et brillants. Ils tournent... Vous ne pouvez voir l'extrémité, ni plonger dans la masse bouillante de votre cœur, votre tête, peu importe. Vous ne pouvez contrôler l'éternel mouvement que vous faites sur vous-mêmes, depuis toujours, et pour toujours, pour vous, puisque tout naît et meurt, même les galaxies. Vous ne comprenez pas les étoiles qui luisent en vous, vous ne pouvez saisir ce qui fait luire les étoiles, les parties de vous, et les parties des autres, vous ne pouvez qu'imaginer.

Vous entrevoyez au loin des nébuleuses de gaz rouge vif comme le pollen des fleurs, des

quasars émettent leur cri, des espaces de presque vide d'une immensité telle que vous ressentez toute l'humilité de votre apparition. Tout se dilate autour de vous, vous n'y pouvez rien, mais cela est si beau, vous, les autres, et tout ce qui vous entourent. Et la force paisible et violente, complexe par le fait même de toute sa grandeur, en dehors de la sphère illimitée de vos connaissances.

Petite remarque finale : désolé de déformer quelque peu l'interprétation que l'on peut faire de certaines théories mises de l'avant dans ce texte, mais on peut bien déblatérer sur ce que l'on veut !

CATHERINE LEROUX

Je déclare la guerre...

Depuis quelques siècles, on le sait, la philosophie a pris un tournant. La remise en question de la métaphysique traditionnelle, de la transcendance des idées, de l'approche rationaliste, du clivage corps/âme, de l'existence de Dieu et même de la possibilité de vérité sont des éléments constitutifs de ce tournant. Personne ne peut nier que la philosophie ne sera jamais plus ce qu'elle était avant la modernité. Et pourtant, qu'en est-il vraiment ?

La rationalité objective continue de régner en maître sur la quasi-totalité des disciplines ; pire encore, elle s'infiltré dans toutes les sphères de la connaissance, elle fait une science de tout, même des domaines où l'on voit mal la pertinence d'une approche rationaliste - en psychologie, en anthropologie, et en art, notamment avec les approches sémiologiques, structuralistes, formalistes, narratologiques... On applique le modèle rationnel à tout, les yeux fermés.

Le constat de la post-modernité est que cette rationalisation systématique (opérée à l'origine par la philosophie et la science) constitue la base d'une multitude de problèmes graves dans notre monde actuel ; la destruction effrénée de l'environnement, les excès de la science et des techniques (expérimentations au détriment de vies humaines et animales, sophistication de l'armement, ...), la tyrannie des lois du marché et plusieurs

formes tordues d'exploitation de l'homme par l'homme sont causés par une rationalisation aveugle qui, de surcroît, justifie n'importe quoi logiquement (y compris certaines cruautés fondamentalement bestiales et pulsionnelles) ainsi qu'une structure dichotomique établissant partout un haut et un bas, autorisant donc toute forme de domination, en commençant par la domination de l'idée abstraite sur les faits. Ainsi, en plus de créer de nouveaux problèmes, on arrive à justifier l'injustifiable, les guerres et carnages massifs, l'extrême pauvreté, l'injustice sociale, la souffrance gratuite, grâce à des discours ou théories qui n'ont souvent rien à voir avec la réalité. Sans compter les problèmes d'ordre émotif, voire existentiel, causés par la réduction de toute forme de magie dans le monde à une réalité scientifique ; le besoin de sacré non comblé laisse des cicatrices...

Les philosophes et penseurs reconnaissent volontiers ces aspects négatifs. Comment se fait-il alors que rien ne change ? Comment se fait-il que l'on continue à faire de la rigueur rationnelle un dogme en philosophie de même que partout ? Nous sommes loin du monde des Idées de Platon, mais la manière dont la philosophie universitaire se dissocie de la vie réelle rappelle cette dichotomie ; le snobisme à l'égard, d'une part, de toute forme de pensée marginale, subjective, et d'autre part, de certaines problématiques sérieuses

mais relevant d'un quotidien et d'une classe jugée impropre aux grandes idées le montre bien. Les philosophes sont d'accord *en principe* pour se pencher sur les questions communes et générales que recèle la plate réalité humaine, mais rares sont ceux qui montrent réellement un intérêt ou posent des actions, qu'il s'agisse de mettre leurs connaissances au profit d'une cause ou d'une action sociale concrète, ou simplement de prendre parti publiquement, en dehors de leur cercle intellectuel. Je veux dénoncer ce laxisme, ce fossé entre les idées et l'action, qui montre encore une fois que les « choses de l'esprit » sont toujours absurdement loin du monde réel, que les penseurs d'aujourd'hui sont encore bien loin du monde dans lequel ils vivent.

J'entends sans arrêt la plainte de l'intellectuel désabusé devant l'inculture et l'indifférence de la masse, sans se rendre compte qu'il n'échappe pas au blâme en ne faisant rien pour corriger la situation. Le dédain des universitaires à l'égard du *Vulgaire* est inexcusable, ridicule et à mon avis nuisible à la société.

Bref, je déclare la guerre à la haute voltige intellectuelle qui se vautre dans ses cercles vicieux réflexifs, qui se targue d'être la cime de l'esprit d'une société et qui n'a jamais foulé le sol où prennent racine ses forêts de signes, ses labyrinthes théoriques et édifices logiques.

La philosophie est à mes yeux une chose infiniment précieuse, dans l'optique où elle prend racine directement dans la vie, dans l'immense univers que je tente de comprendre. C'est une périlleuse escalade dans l'enchevêtrement de regards sur l'univers, de mystères profonds, de trous noirs et d'éblouissements générés par le grand tumulte de la vie. Mais je crois qu'il faut philosopher les pieds dans la source de nos rivières, au cœur de la réalité. C'est, avant les livres, autour de moi que je veux regarder pour comprendre le monde. Les livres, bien qu'indispensables et d'une grande valeur, n'apporteront jamais qu'une vision en différé des choses, qu'un regard oblique. Le savoir livresque est essentiel, mais à mes yeux insuffisant à créer une connaissance vivante et entière.

Ainsi, j'y crois, la philosophie est indissociable du monde et du concret. Dans les deux, il faut plonger jusqu'à s'accorder à leur effervescence intense. Je crois qu'il faut tout avaler avant de prendre la plume, marcher à l'envers de ses propres chemins pour comprendre où l'on va, tomber sous les coups pour pouvoir parler de l'extrême, dormir enveloppé de roches, de feuilles et d'étoiles pour oser leur donner un nom. Le philosophe n'a pas le droit de parler du monde sans le regarder directement, avec des yeux neufs, dénués de la volonté d'imposer partout son jugement, sans l'explorer inlassablement sous toutes ses facettes, et sans crier au monde ce qu'il y trouve. Il est tellement vain et vaniteux de ne livrer les fruits de ses réflexions qu'à quelques élus, de discuter toujours dans le même cercle, mais c'est facile, sécurisant, familier.

Je me dresse contre les intellectuels qui refont le monde tous les jours en parole, sans jamais agir. Je sais, c'est le plus grand des clichés; du cliché je veux faire un ennemi public. Je me

dresse contre tous ceux qui gaspillent une intelligence grandiose à l'enfermer entre les quatre murs d'un Salon. La philosophie n'est pas qu'un jeu de l'esprit, ou une arme pour duels entre intellectuels; elle doit porter des fruits, *agir* sur la réalité.

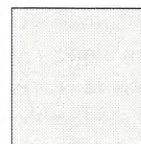
La philosophie est nécessaire, inévitable et indispensable. Cessons de nous éduquer à la garder comme un trésor sous clef. Propulsons-la aux quatre coins de l'univers, même incertaine, même imparfaite, avec ses contradictions et ses querelles de clocher. Même s'il ne s'agit au départ que de dire la base, en mots simples, ayons confiance; le *Vulgaire* peut comprendre, et souvent cherche à comprendre. Il ne s'agit pas d'abaisser la philosophie, mais d'élever la nature humaine, en commençant par l'élever dans notre opinion. N'enlevons rien à notre chère sagesse, laissons-lui toute sa richesse et sa complexité, mais laissons ses extrêmes toucher ceux du monde, cherchons la sagesse dans les rues, les déserts, sur les chemins, et crions-la ensuite partout où nous passons.

Et, en philosophie comme ailleurs, redonnons leur place aux émotions. Je ne parle pas des petites émotions mortes disséquées sous la main des psychologues, mais des émotions puissantes, mystérieuses et entières, celles qui transpercent les murs, les livres, et nous-mêmes, celles qui font *comprendre*. C'est, selon moi, la vraie lumière de l'esprit humain. La raison ne peut nous être enlevée non plus, bien entendu, car sans elle, aucun propos n'est possible, mais pourquoi en faire un usage exclusif, pourquoi faire fi de nos sentiments? Ils ne sont pas une faiblesse mais une forme de connaissance instinctive qui, si elle travaille main dans la main avec le bon sens de la raison, conduit à des vérités vivantes et viables. Certes, depuis longtemps maintenant (depuis notamment

l'avènement de la psychanalyse) l'irrationnel a été réhabilité dans le monde, mais il reste toujours en marge de tout débat important dans la plupart des discours, et dans les principes suprêmes qui dominent notre civilisation, il n'y a aucune place pour la subjectivité ou l'affectivité – sauf quand il s'agit de manipuler l'opinion publique; il est alors un outil de soumission asservi à la logique.

Je crois qu'il faut, comme les Anciens, *vivre* ce en quoi nous croyons. Il faut être fou pour être sage; l'idée est vieille, mais toujours plus décorative que réalisée... J'ai connu de grands philosophes au sens classique du terme, deux environnementalistes convaincus, qui ont choisi de quitter un militantisme qu'ils jugeaient complaisant pour *vivre* selon leurs principes. Au fond d'une forêt, ils vivent difficilement, sans consommer ni rejeter quoi que ce soit qui puisse polluer. Leur choix est discutable, sans doute, mais il n'empêche que rares sont les gens qui vont au bout de leurs idées à ce point... Le fait de vivre nos idées est, plus que leur élaboration en un système compliqué, l'épreuve de leur cohérence. La tradition rationaliste tente de créer un modèle parfaitement logique pour observer le monde à travers cette grille, mais le monde lui-même est toujours trop grand, contradictoire et débordant pour tenir dans un moule bien longtemps.

Je veux vivre en explosant, en dansant, lire des grimoires avec frénésie, en tapant du pied et en scandant les mots. Je rejette un esprit clair et froid comme un diamant. Je veux voir dans nos intelligences la lumière d'une comète et le grondement sismique de la terre, le désordre des villes en fête... Peut-être est-ce la voie d'une autre sagesse, celle du mouvement, de la multiplicité, de l'irréductible et merveilleux désordre des humains.



Un praxil par jour éloigne le médecin pour toujours

J'aime beaucoup ce qu'on appelle *tout le monde*. Je lui ressemble. Ça, je l'ai compris pas plus tard qu'ailleurs. Quelque part comme tantôt.

Incise lexicale : tantôt = terme désignant une variété nord-américaine de caméléons, de couleur gris chiné, remarquablement bien adaptée à l'espace-temps francophone, c'est-à-dire parasitant gaïement celui qui pisse debout et celle qui pisse souvent, *ad mari usque ad mare*, du Mont St-Pierre au tunnel Ville-Marie, passé et futur confondus dans une imprécision de présent très « trendy » : à la fois passéiste et futuriste, toujours par opportunisme.

Exactement là, à ce moment-là. Avec Last Call, au même moment, là. C'est-à-dire l'écouter laper son scotch, Last Call, mon chien imaginaire, *pendant que*, portant oreille aussi aux frottis des cuisses de nylon de la serveuse en fin de shift, *mientras que*, me foutant de ses appels intempérants, *while*, oyant le déclic émotionnel d'un but de baby-foot... Là et là, dans un espace-temps à l'indicatif présent, il ne se produit rien; ce qui serait déjà quelque chose. Il s'agit plutôt d'un rien se produisant, qui tantôt était mais ne débuta jamais vraiment, et tantôt sera et puis ne sera plus sans avoir jamais pris fin.

Là et là. Ça et là et là. Tra-là-là. Pendant que tant et trop de choses avaient cours, que joggeurs et joggeuses en nombre infini se faisaient aller la guibolle, le sur-vêt et le naseau tous azimuts, porte-drapeaux de l'absurde, en Cacanie ou au Village de Nathalie, je fus prise de court dans la cours des Grands. Face à un chien passablement altéré réitérant des appels baveux à la promenade, *all of a sudden*, toute dans le soudain, moi dans un soudain conceptuel auquel je n'ai jamais cru, me vis-je dans l'obligation de quitter lieu et instant, autant dire femme et enfants, terre, enfer et ciel; prendre de la poudre et de la poudre d'escampette; du tripot *me fue*, c'était l'heure, le heurt, le leurre de l'anti-dépresseur.

Je crois que c'était un voyage astral. Je perdais la carte et la carte me perdait, j'avais les pieds à deux pieds du sol et je portais un *suit* de

camouflage gris béton qui me plongeait dans un anonymat urbain et me rendait indétectable aux radars. J'entendis le capitaine à bord carillonner son *last call* :

-Passez donc au tunnel!

comme on invite des condamnés à mort à passer au salon.

Je crois que je raconte l'Halloween de la métaphysique. La métaphysique du tunnel, le tunnel de la perception, le crayola noir de la conscience. Ou peut-être le Vendredi 13 de l'existentialisme. Le lyrisme et les chats noirs. Et les chiens saouls. Fallait allumer. J'ai demandé. On m'a allumée. Une main sur un sein, la peau léchée par une langue de lave, une allumette. Torride. Torche vivante. J'avais chaud; *show* de boucane. C'est ce foutu chien, il sentait le fond de tonne, j'ai été forcée de me laisser promener. J'étais brûlée d'être là et de boire et de voir. Je voulais voir sans être vue, or j'allais brûler sans voir personne ni comprendre *nada*. Je me trouvais dans un tunnel, de ce noir mât que *podría matarme* parce qu'il me cachait des murs que je ne voyais pas plus que les deux trous que sous-tend la structure cylindrique de la chose *tunnel*. J'étais en feu et cependant prenais part à la non-vie du tunnel; avais part au non-être, liquidais du vivant dans le néant plus grand que tout, plus noir, plus pire, plus loin, toujours plus loin. Au néant, je tenais le discours incendiaire de celle qui veut être la vivante qu'elle n'est pas, mais qu'elle croit être, par opposition à lui. Celle-là pense et dit des choses fausses; écrit, c'est une chose fausse, la seule vraie chose qui soit qui en vaille la peine. Au néant, je tenais un discours incendiaire dont j'oubliais le dernier mot à mesure qu'il était prononcé, par moi ou peut-être par quelqu'un d'autre, *que me importa...* Et je crois bien qu'à ce moment-là, moment ou anti-moment, on s'en bat les couilles... , me professant à moi-même, c'est-à-dire tentant des convictions, tentant le diable..., et je crois bien donc avoir été bien torchée dans mon iridescence prophétique, moi, torche humaine, moi, flambeau unique, se brandissant lui-même au bout de son arrogance articulaire articulée, baladée dans les ténèbres des autres absents, je me réalisais

moi-même autre; je est un autre : qu'il y ait un attribut prouve au moins qu'il est. Qu'il est, au plus, un carrefour volant des mots des autres : volés.

Je est *tant* autre; un peu de jus de rat et de souffle divin dans une peau d'humain, et toutes les voix des autres qui frappent à la même oreille et sillonnent la petite chair molle de l'entre-deux et sortent d'un côté ou de l'autre, défiant tous les *one-ways* de la terre dans un trépignement anthropique. Des voix, crisse, des voix crissantes, non, je ne suis pas schizo, je ne freine que pour sacrer quand j'entends des anti-propos à propos de n'importe quoi, autant dire rien, le quotidien, qui se gratine à froid une vision *journaldemourialisante* sur le cutex d'une rognure d'idée. Je veux un peu mystifier et aussi un peu dire pour de vrai. Le noir autour écoute et fait comme si je n'avais rien dit. Il me regarde; je porte le plus beau déguisement : celui qui brûle, qui pue, qui fait de moi un cendrier. Je sens l'organique qui meurt un peu à chaque mot si ce mot n'est pas un mot-mystère qui dit vachement plus que ce qu'il voudrait. Je ne suis qu'affaire de perception, affaire qui se promène dans le tunnel noir d'où elle ne peut être perçue.

Et puis *passer out* dans le tunnel, aussi saouler que quand on a dix-sept ans et que c'est pas sérieux, à terre, une langue de chien imaginaire mimant l'effort coïtal dans l'oreille. Sachant pourtant qu'à cette heure, le *last call* est inutile; chacun se l'administre soi-même.

Quelque chose comme cinq dollars la nuit, tarif étudiant démuné, et cinquante cents d'extra à tous les *plaster* posés sur mes veines, celles du poignet, celles qui s'exposent comme des dingues à l'explosion, celles par lesquelles je menstrue quand on oublie de me filer à l'heure juste, le *soma* des beaux jours. C'est une chose qu'on appelle l'hôpital, qui s'occupe de nous fournir les éléments nutritifs essentiels qui permettront notre réinsertion et qu'on veut quitter et que vlan on quitte. Je suis pourtant le degré zéro de l'action. Mais j'ai intégré la fuite dans toutes les nuances de la honte. Il ne faut attendre

de moi aucune présence. Ne souhaitez pas que je sois à vous dans un instant, ou simplement que je sois dans l'instant. Je *nicke* l'hosto et cherche *Last Call* et consomme de la drogue légale, et erre, *batince*, erre la gueule ouverte, appelant l'air, piétinant l'aire du temps ceinturée par le spectacle des perceptions. Comprenez donc que je flippe. Que je suis, pensante, pensant des choses fausses, faute de mieux. « *Esse est percipi* » dit Berkeley. « Tout me touche. Je vois trop. J'entends trop. Tout exige trop de moi. » dit Clarice Lispector. Et je dis : Comprenez donc que *tantôt* est probablement ce qu'il y a de plus vrai en moi. Je suis l'indicatif présent dont on ne connaît pas l'origine et qui n'a pas de sujet. Gelée ou pas, j'ai toujours pensé quelque chose, flips et perceptions prouvent que je suis ce que tu es, ce qu'il est, ce que nous sommes, ce que vous êtes, ce qu'elles sont. J'aime beaucoup ce qu'on appelle *tout le monde*. Je lui ressemble. Ça, je l'ai compris pas plus tard qu'ailleurs. Quelque part comme tantôt.

Je vous écrit du souterrain. Je ne cherche pas de voie. Il n'en existe que quatre qui me satisfont mal. On leur donne des couleurs. Je les vois beiges. Je suis toujours gris chiné. J'ai cessé de chigner. Je ne fais que regarder. Et j'aime presque. À regarder ça, à regarder autre chose, dans le présent continué des autres à qui je ne souhaite pas ressembler; je suis trop *tout le monde* pour être quelqu'un. Mon vide en vaut un autre, ton existence presque saine me dit que le tiens contient bien le mien, et qu'une époque nous bouffe toi et moi. Et puis c'est trop facile d'être cynique : les poupées russes, c'est du folklore, le folklore suce et re-suce; la post-modernité est une *pornstar*, elle a enfanté des poupées gonflables, du matériel destiné à être baisé.

Des petits pieds en émoi glissaient sur les dalles brunes à côté des patates en suède à papa qui se traîneront, ayant déjà dansé. L'autre est bandé, il le sait, baisera les yeux. Elle a des seins en vinyle, un cul de contreplaqué, des jambes maçonnées et regarde la vitesse par

la vitre. La vitesse est bien noire, elle a les dents bien longues, grand-mère, ça la ride un peu plus de ne pas vouloir la voir, et ça lui va bien les rides, quoi qu'elle en pense. Il sera raide une heure et demi durant. Elle aura toujours un cul. Une famille heureuse chahute à côté de grand-mère. Je n'ai jamais su ce qu'elle pense du chahut, des cahots du métro, du chaos, de la famille, du bonheur. La vieille a beaucoup de motifs pour se justifier; la mise en plis aussi, j'imagine. J'aime les transports non justifiés, j'aimerais une ligne de métro aléatoire, percer le bitume, la croûte que coûte, où ça me chante, dans le sillage indéterminé d'une voie de transition en commun. Prochaine station : Université de Montréal, dit la cassette.

« *Un puente es un hombre cruzando un puente, che.* » dit Cortazar.

ARGANTEL RADIER

Raison, pessimisme et bonheur

Chers lecteurs et chères lectrices,

Le texte qui suit est un temps d'arrêt sur la vie. Une pause de l'esprit sur les événements. Soudainement, un nombre incalculable d'images le traversent de tous les côtés, que ce soient des images illustrant la cruauté du monde dans lequel il évolue, ou encore des images qui laissent croire que tout n'est pas perdu et que des moments de joie sont encore possibles. En somme, l'esprit s'arrête un instant sur son devenir en tenant compte de son cheminement.

L'être humain a commencé sa vie avec un très petit bagage. Juste quelques instincts primaires et un petit *je-ne-sais-quoi*. Et pourtant, c'est ce petit quelque chose qui a mené l'homme jusqu'au XXI^e siècle. Dans sa quête de connaissance, il a voulu savoir quelles étaient les différences (et les points communs) entre les autres animaux et lui. Il aboutit à la conclusion générale que l'homme est doté d'une raison, qu'il est un animal raisonnable

(Aristote). Malgré son origine, il va tenter d'éliminer tout ce qu'il y a d'animal en lui. Il voudra s'éloigner le plus possible de sa bestialité ou de ses comportements *sauvages*. Mais nous verrons plus loin que si on chasse le naturel, ce dernier finit toujours par revenir au galop¹.

La raison, durant de nombreuses années et encore à l'heure actuelle, a été une entité *vénérée*. Mais elle génère aussi de nombreuses interrogations sur sa véritable nature : est-elle la seule chose à laquelle l'homme puisse se raccrocher? N'existe-t-il pas quelque chose d'autre à côté? Et là, étonnamment, l'homme se souvient. Il se souvient du temps où il n'était encore qu'un petit animal inoffensif et insignifiant. Le chemin du souvenir peut être long et périlleux, et ne mener qu'à d'autres interrogations : comment l'homme est-il devenu aussi cruel? Est-ce la raison qui est la cause de cette folie? Toutes ces questions en ont rendu fou plus d'un. L'homme ne peut plus supporter son ignorance, il préfère mourir plutôt que

de ne pas savoir. D'autres vont mourir parce qu'ils en connaissent trop. En effet, certaines connaissances sont de nature effrayante. L'homme pousse toujours plus loin sa mécanique intellectuelle au point de faire des découvertes prématurées. L'être humain n'est pas près à tout savoir, il doit atteindre une certaine maturité pour ne pas être effrayé par ce qu'il comprend. Il faut admettre une fois pour toutes que l'homme est un être fondamentalement limité, il ne peut pas à la fois tout connaître et tout comprendre. Le problème se pose quand l'homme sent qu'il a été trop loin. En effet, il est impossible de faire machine arrière et de se dire : « je veux *déconnaître* ce que je viens d'apprendre ». Puisqu'il ne peut anéantir cette connaissance qui prend des allures cauchemardesques, il va anéantir celui qui la porte, c'est-à-dire lui-même. Tel est le cas de ceux qui meurent d'avoir trop connu. Certains pourraient rétorquer que dans la vie, on ne connaît jamais assez, qu'il n'est pas néfaste pour l'homme de trop connaître. La connaissance dont il est question est celle

que je ne veux pas connaître mais que je peux imaginer dans un cauchemar, celle qui semble n'exister que dans les pensées les plus noires.

Ce que je tente d'expliquer c'est que d'un côté il est bénéfique pour l'homme d'accroître sa connaissance. Mais dans ce que l'homme peut toucher avec sa raison il peut arriver qu'il tombe sur une connaissance gâtée de sorte qu'il peut voir sa raison s'infecter et s'abîmer.

Il fut un temps où la raison n'était qu'avantages pour l'être humain dans le sens où les répercussions qui accompagnent chaque acte posé n'étaient pas encore connues. Cela lui a permis de devenir un prédateur mondial. Il est le dernier maillon de la chaîne alimentaire et son seul ennemi est lui-même. Malgré son statut de *tout-puissant*, il n'en demeure pas moins qu'un petit quelque chose lui résiste. C'est ce restant de résistance que l'homme va tenter de repousser à coup de théories. Il va rationaliser ce qui lui échappe et au diable ceux qui s'y opposent en faisant valoir l'importance des sens. Tout ne peut pas être soumis à la raison. Il y a des émotions, des sentiments ou encore des intuitions dont il faut

tenir compte. La raison n'est pas la seule source valide de connaissance. Il faut faire confiance à nos sens même si parfois ils nous trompent car c'est en les apprivoisant, et surtout en s'apprivoisant soi-même, qu'il est possible de décoder avec plus de clarté ce que nos sens nous disent.

Et voilà que l'homme qui se voit comme pure raison oublie à nouveau son origine, ou plutôt qu'il interdit à sa raison de prendre le chemin du souvenir de peur d'y être associé. Le voilà pris dans son propre piège. Il voulait, par sa raison, déjouer la nature et la dominer mais il se rend compte que son projet est ambitieux et cela, la nature ne manque pas de le lui rappeler. Pour contrer les attaques naturelles il va, paradoxalement, tenter de rationaliser une situation afin de la maîtriser. Mais il ne maîtrisera jamais la nature et cela lui est difficilement acceptable. Devra-t-il continuer son combat ou se résigner? À cela, certains diront : «la résignation, jamais, plutôt mourir!». Alors ils vont chercher nuit et jour une solution mais en vain. La raison serait-elle la cause de l'égarement de l'homme? Si tel est le cas elle aura été à la fois la source de son évolu-

tion et celle de sa régression. Les hommes s'entre-tuent par milliers au nom de leurs valeurs morales et en viennent à cette conclusion : «ce qui n'est pas avec moi est contre moi».

Tous les jours on nous bombarde de faits sanglants et cruels, de viols, de meurtres purement gratuits, de suicides et j'en passe. Mais il faut, à un moment donné, faire un bilan et se replacer dans les événements. Il est vrai que la violence est à chacune de nos portes mais il est vrai aussi que la vie d'un individu peut se passer sans grande violence. Il y aura quelques tristesses et quelques colères mais il y aura surtout des instants de bonheur. La vie n'est pas une mauvaise chose en elle-même car c'est l'homme qui lui donne sa note positive ou négative. L'idée de malheur ne vient jamais seule, elle est toujours comparée au bonheur et de ce fait, il est possible de croire que dans ce monde brutal existent des parcelles de douceurs. Les discours totalement pessimistes ne peuvent ébranler en rien le solide édifice sur lequel est bâti le bonheur.

¹ Expression tirée d'un proverbe de Destouches.

KATJA VALOI, KIM SOO LANDRY, LOUIS-PHILIPPE BLANCHETTE

À nos gouvernants

«Nous étions tous Américains» après les attentats terroristes. Aujourd'hui nous sommes Afghans. Nous avons eu de la compassion pour les familles et les amis des victimes américaines. Mais en présence de cette escalade de violence, nous ne pouvons pas être solidaires de la vengeance meurtrière. Loin des caméras de télévision, des Afghans meurent.

Nous ne sommes pas dupes. Vous ne pouvez pas nous berner avec vos discours simplistes. Les hommes ne se divisent pas en bons et en méchants. Nous ne soutenons pas cette «guerre au terrorisme». La guerre n'est pas plus légitime ou moins barbare que le terrorisme. Face à la réalité de la mort, la distinction s'estompe.

Les innocents n'ont pas commencé à mourir le 11 septembre. Dans l'indifférence et l'anonymat, des millions de gens ont disparu à la

suite de massacres, de purges et d'exactions orchestrés par les grandes puissances à Cuba, à Haïti, au Nicaragua, au Chili, en Argentine, en Palestine, au Liban, en Égypte, en Iran, en Irak, au Pakistan, au Laos, en Indonésie et, bien entendu, au Vietnam. La liste est sans fin.

Vos mains, comme les nôtres, sont tachées de sang. Par nos actions mais également par notre inaction devant la souffrance et l'injustice, nous nous rendons complices de l'oppression.

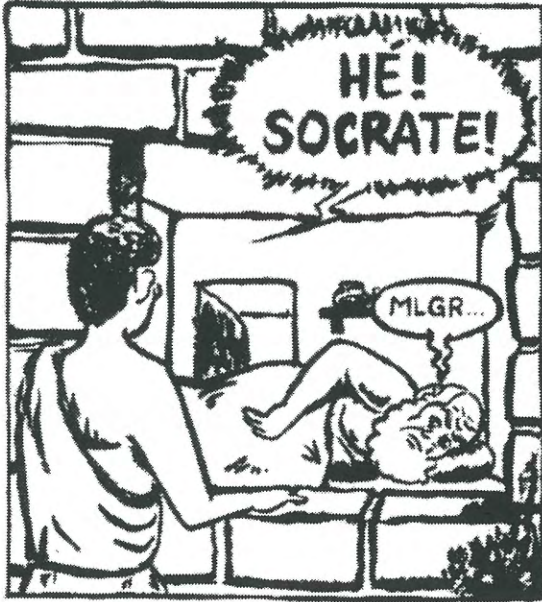
Nous sommes enfermés dans une logique unidimensionnelle. Le discours dominant prend la forme d'une vérité révélée qui exclut la possibilité même de penser autrement. L'opinion publique est prise en otage. Critiquer c'est trahir le monde libre : «êtes-vous avec nous ou contre nous?» (G. W. Bush) Rechercher les origines complexes des

attentats du mois dernier équivaut à mettre en doute l'intégrité de la démocratie et flirter avec l'ennemi!

Devant les opérations menées actuellement, nous ne nous sentons pas Américains, ni Canadiens, ni même Québécois. Nous nous réclamons plutôt d'une communauté véritablement pluraliste. Nous souhaitons une trêve des hostilités et le recours à la justice internationale. Nous demandons l'amorce d'un dialogue, un temps de réflexion, de remise en question.

Socrate

LE DIALOGUE SOCRATIQUE PERDU LE PLUS COURT



TRADUCTION
ET
MISE EN IMAGES DE **FOI**

Ryoa Chung

J'ai eu la chance dernièrement de m'entretenir avec la charmante et très aimable Ryoa Chung pour le compte d'Ithaque.

Je dois d'abord dire que Mme Chung m'a déjà donné un cours il y a quelques années. Étudiant néophyte en philosophie à l'époque, ses qualités d'enseignante exceptionnelle me firent très bonne impression. Avec une classe de plus de cent étudiants, pour la plupart provenant d'autres départements et, il faut bien le dire !, pas toujours également intéressés par la philosophie, Mme Chung avait réussi à créer rapidement un climat de classe propice à la discussion - si crucial dans un cours d'éthique!

C'est ainsi qu'à l'excellent souvenir de cet exploit d'une chargée de cours dynamique, étudiante au doctorat, s'ajoute aujourd'hui le plaisir de côtoyer cette jeune professeure nouvellement engagée au département. Je lui ai donc posé quelques questions, histoire de connaître le secret de son succès...

DA : Alors Mme Chung, d'abord, merci pour votre temps! Ensuite, je dois avouer que je suis plutôt heureux de votre entrée en fonction prochaine comme nouvelle professeure au département de philosophie à l'Université de Montréal. Vous avez un succès certain avec les étudiants!

RC : [Rire] Merci! Mais je dois dire que je n'ai pas eu la chance d'enseigner beaucoup à des étudiants de philosophie jusqu'à maintenant... [Mme Chung a surtout donné des cours d'éthique pour les autres facultés.]

DA : D'abord, j'aimerais savoir où vous avez fait vos études universitaires.

RC : Après avoir complété une maîtrise en philosophie à l'UdM sous la direction de Daniel Weinstock, j'ai fait mon doctorat en co-tutelle (avec le même directeur), mais après un stage à l'École normale supérieure de Lyon. Je suis maintenant en train de poursuivre mes recherches post-doctorales en partenariat avec l'Université de Columbia, en éthique internationale, avec le philosophe Thomas Pogge, et ce pour les deux prochaines années. Par la suite je pourrai me consacrer à plein temps à mon travail de professeure à l'Université de Montréal!

DA : Vos recherches portent donc essentiellement sur l'éthique internationale?

RC : Oui. C'est un domaine de l'éthique en plein essor et qui me tient particulièrement à cœur. Un des aspects de ce domaine que j'apprécie particulièrement est son côté «pratique». Les questions d'éthique internationale touchent concrètement à la vie des gens, aux institutions, etc. C'est véritablement de l'éthique appliquée, liée à l'actualité politique de ce monde en plein bouleversement.

DA : Quels sont les thèmes qui alimentent cette réflexion?

RC : Les questions d'éthique redistributive, de justice sociale, m'apparaissent être des questions de premier ordre dans le contexte de la mondialisation, et c'est pourquoi elles occupent une place de choix dans mes recherches et réflexions actuelles. Par exemple, la situation du sida en Afrique et les décisions moralement condamnables des compagnies pharmaceutiques qui n'ont que leur profit en tête. Pour des produits aussi importants que les médicaments, on ne peut pas sérieusement se contenter de critères économiques et de profits en bourse. La vie de millions d'hommes et de femmes en dépend. Il faut ainsi penser les moyens politiques et institutionnels qui nous permettront de rendre plus acceptables moralement les décisions et les mesures des multinationales.

DA : Vous semblez avoir le monde à cœur! D'où vous vient cette volonté «internationaliste»?

RC : Philosophiquement, le grand texte de Kant sur le cosmopolitisme [Projet de paix perpétuelle] fut très important pour moi. C'est un texte novateur pour l'époque, audacieux et très riche malgré sa petitesse de format. On y reconnaît aussi la grande prudence de Kant. Je crois aussi que l'avenir est cosmopolite. Les transformations empiriques et structurelles de la globalisation mènent à un changement de paradigme éthique et politique. L'idéal cosmopolite est plus essentiel que jamais. À cet égard, Habermas, à la suite de Kant, m'apparaît tout à fait pertinent : il faut penser dans un cadre post-national,

dépasser l'État-nation en pensant une théorie de la souveraineté partagée.

DA : Votre réflexion semble donc aussi très politique?

RC : On ne peut que très rarement séparer l'éthique et le politique. Pour que nos réflexions éthiques aient une portée, il faut les institutions, le débat, etc. Avant de venir en philosophie, j'avais commencé des études en sciences politiques. Mais le côté très «statistique» de ce domaine m'apparaissait moins stimulant que la théorie. Mais n'allez pas croire que je ne jure que par l'abstraction théorique!; il faut s'impliquer dans la vie et pas seulement dans la pensée abstraite. Il faut faire les deux selon moi, du moins, en philosophie pratique...

DA : Pour terminer, j'aimerais vous demander : comment faites-vous pour être à la fois une si habile pédagogue tout en maintenant un bon niveau théorique dans la matière? Avez-vous une vision particulière de l'enseignement?

RC : [Rire] Vous êtes généreux! Non, je n'ai jamais vraiment réfléchi à ces questions-là. J'essaie surtout, par rapport à l'enseignement, de respecter les étudiants. J'ai été professeure au CÉGEP et je crois que cela m'a donné un apprentissage utile : il faut s'ajuster à la classe. Être attentif aux étudiants. Ma conviction est aussi que les problématiques philosophiques, surtout éthiques, sont accessibles et préoccupantes pour tous. Ce que j'aime aussi particulièrement des discussions éthiques, c'est qu'elles se prêtent admirablement bien à l'interaction. Peut-être ma tâche serait-elle moins facile si j'avais à enseigner des cours d'histoire de la philosophie... J'aimerais dire aussi que les étudiants sont surprenants à plusieurs égards. Très souvent, ils apportent des objections intuitives à des théories complexes qui touchent à l'essentiel et qui constituent souvent le fond de certaines critiques de philosophes «professionnels». Les étudiants me surprennent très souvent à cet égard!

Ithaque souhaite bonne chance à Mme Chung pour sa nouvelle carrière!

Iain MacDonald

Montréalais d'origine, Iain Macdonald est professeur adjoint au Département de philosophie de l'Université de Montréal depuis l'automne 2001. Il donne présentement le cours PHI 2750 - Husserl et la phénoménologie.

AL : *Quel a été votre parcours académique?*

IM : Mes études universitaires ont débuté à l'Université Concordia, au programme de baccalauréat en *liberal arts*. Les nombreuses et diverses lectures exigées par le programme révélèrent rapidement mon intérêt pour la philosophie et la littérature. J'entrepris alors une maîtrise en philosophie, pendant laquelle je travaillai des auteurs comme Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. J'obtins ensuite une bourse pour entreprendre des études doctorales à Essex, en Angleterre, mes domaines d'intérêt principaux étant la phénoménologie, la théorie critique, l'esthétique, Heidegger et Adorno. J'étudiai un an à Nice (France) et quatre mois en Allemagne, suite à l'obtention d'une bourse post-doctorale. À partir de 1998, j'ai poursuivi mes recherches à l'Université McGill, tout en prenant la charge de divers cours sur l'existentialisme, la théorie critique, et la philosophie continentale.

AL : *Votre réorientation vers la philosophie, après l'obtention d'un diplôme de premier cycle, fut-elle motivée par un événement particulier?*

IM : Pas vraiment. En fait, le baccalauréat en *liberal arts* comportait un grand nombre de lectures philosophiques. La motivation est plutôt née du contact avec les textes eux-mêmes, ainsi que de plusieurs séminaires en théorie de la littérature, auxquels j'assistai pendant cette période.

AL : *Sur quoi vos recherches récentes portent-elles?*

IM : J'ai beaucoup travaillé sur la relation philosophique entre Adorno et Heidegger, sur la critique que le premier a adressée au second, et sur la lecture satirique qu'il est possible d'en faire. Un peu plus tôt cette année, je donnai une conférence sur la pensée esthétique d'Adorno, plus précisément sur l'appréciation adornienne du peintre Y. Klein. Très largement, mes intérêts gravitent autour de la philosophie continentale. En ce moment, par exemple, j'entreprends des travaux sur Hegel et le romantisme allemand.

AL : *Vous manifestez un grand intérêt pour la peinture...*

IM : J'apprécie beaucoup la peinture moderne, les courants de l'expressionnisme abstrait et de l'art conceptuel. Les oeuvres de Malévitch et Klaus me touchent particulièrement.

AL : *J'imagine que ces intérêts sont aussi présents en dehors de vos recherches philosophiques, dans vos passe-temps, dans ce qui vous permet de vous « évader » ?*

IM : Oui, bien sûr. Je dois dire que j'ai un faible pour le cinéma. Je dévore systématiquement tous les nouveaux films à l'affiche, américains ou étrangers. Je voyage aussi énormément en Europe et aux États-Unis.

AL : *Que répondriez-vous à un jeune étudiant qui vous demanderait : pourquoi entreprendre des études en philosophie?*

IM : C'est une question que chacun se pose en lui-même, à laquelle il importe de trouver une première réponse seul. Peu à peu, la réponse se précise, beaucoup moins par les cours que par la lecture des textes majeurs de la philosophie et par la discussion avec les collègues. De cette manière, la réponse personnelle que chacun donnait devient de plus en plus universelle. On ne saurait trop insister sur l'importance de la lecture en philosophie : c'est ce qui permet de la pratiquer et de risquer une réponse à cette question si difficile.

AL : *Finalement, quel est le sens de la vie? (!)*

IM : C'est par là!

Joseph Heath

Monsieur Joseph Heath est, depuis cet automne, professeur au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Il a donné cette session-ci un séminaire à la maîtrise et donnera le cours sur les fondements de l'éthique philosophique à la session prochaine.

DL : *Bonjour M. Heath. J'aimerais tout d'abord savoir quel cheminement vous avez suivi dans vos études en philosophie.*

JH : Pour commencer, je suis né en Saskatchewan. J'ai fait mon baccalauréat à l'Université McGill et mon doctorat à North Western, à Chicago, où j'ai travaillé avec Thomas McArthur. Ma thèse portait sur Habermas et Durkheim. Ensuite, j'ai enseigné pendant six ans à l'Université de Toronto.

DL : *Et quels sont vos principaux champs d'intérêt en philosophie?*

JH : Je m'intéresse entre autres à la théorie critique, de la tradition de l'École de Francfort. Or à ce sujet on remarque que les discussions portent le plus souvent sur les bases épistémologiques, sur la façon de discuter de la société, à tel point qu'on n'a plus le temps de discuter réellement de la société! C'est en fait ce que j'ai voulu faire dans mon livre sur Habermas : *The Efficient Society - Why Canada is as Close to Utopia as it Gets*, paru récemment

aux Éditions Penguin Viking. J'ai voulu rendre ce livre accessible à un public plus large que la communauté philosophique, et c'est pourquoi j'ai choisi cette édition. J'ai dû annoncer le livre, faire des entrevues. J'ai même participé à une ligne ouverte à la radio. J'ai été surpris d'entendre un auditeur qui voulait discuter d'Habermas à la radio!

DL : *Est-ce un peu dans cet esprit que vous vous consacrez à l'enseignement?*

JH : Eh bien, en effet, les séminaires que je donne sont généralement assez proches de mes intérêts personnels. Mais au baccalauréat, j'enseigne surtout l'histoire de la philosophie. En fait, je suis très intéressé par ce qui touche le point de convergence de la philosophie et des sciences économiques. D'ailleurs, on prépare actuellement un programme de baccalauréat en philosophie et science politique, où j'aimerais beaucoup donner un cours sur la philosophie et l'économie, concernant les standards normatifs utilisés en économie (j'ai déjà donné un tel cours à Toronto). Le standard traditionnellement privilégié est celui de l'efficacité, mais de plus en plus on remarque une ouverture à d'autres critères, comme le principe d'égalité et la justice de répartition. Ces questions sont de plus en plus étudiées, particulièrement depuis Rawls. Je souhaite introduire

les étudiants à ces discussions, non pas par un discours technique sur les concepts économiques, mais davantage quant à leur pertinence pour la philosophie morale.

DL : *Et suite à vos récentes publications (M. Heath a aussi publié Communicative Action and Rational Choice, cette année chez MIT), quels sont vos projets?*

JH : Je travaille actuellement sur la théorie de l'action. Ce sera un livre plus académique. Cette fois, je ne suis plus pressé, je peux prendre mon temps!

DL : *Pourquoi avez-vous choisi la philosophie, au départ?*

JH : C'est une bonne question, parce que j'ai plusieurs intérêts qui sortent du cadre de la philosophie (économie, politique). En fait, il me semblait qu'en philosophie, on pouvait faire de tout : on peut faire de la philosophie sur «n'importe quel» sujet, sans se heurter à un «mur disciplinaire». J'ai toujours eu, bien sûr, de l'intérêt pour les questions théoriques, et j'ai eu l'occasion d'étudier avec des professeurs qui m'ont beaucoup impressionné, entre autres Charles Taylor. De plus, alors que plusieurs branches de la philosophie sont très spécialisées, la philosophie politique et l'éthique me semblent en être les

branches les moins «spécialisées». On y discute de questions dont traitent aussi d'autres disciplines, ce qui offre une plus grande liberté de publier sur divers sujets sans s'en tenir strictement au domaine de la philosophie. On peut aisément y manipuler des informations «empiriques». J'apprécie beaucoup les possibilités d'échanges avec les autres disciplines que cela représente.

DL : *Et jusqu'à maintenant, vous aimez l'Université de Montréal?*

JH : Oui, bien que je n'ai pas encore eu l'occasion de donner un véritable cours. Je dois dire qu'il est plus difficile d'enseigner en français, et il est parfois frustrant de sentir que mes explications n'ont pas toujours toute la précision voulue. Mais j'aime bien la ville de Montréal – on y est très bien situé pour faire du snowboard l'hiver... Au fond, je suis surtout à Montréal pour le Mont Tremblant, voilà la vraie raison!!! (rires).

DL : *Quel est le sens de la vie? (!)*

JH : Oui! J'ai une réponse à cette question!!! En fait, il ne s'agit pas tout à fait du sens de la vie, mais de la meilleure façon de vivre : il faut savoir limiter la prolifération de ses désirs. C'est le meilleur enseignement que j'ai trouvé dans la sagesse des Grecs.

ENTREVUE RÉALISÉE PAR DAVE ANCTIL

Michel Seymour et le conflit politique Québec-Canada

Michel Seymour, professeur au département de philosophie de l'UdeM, vient de faire paraître un livre important pour le débat politique Québec-Canada. Son texte, intitulé *Le pari de la démesure* (l'Hexagone, 2001), fait suite à *La nation en question* (l'Hexagone, 1999), essai qui portait essentiellement sur le débat entourant la question de la nation québécoise, qui traitait des enjeux politiques et juridiques d'une reconnaissance du «fait national» québécois, mais qui proposait aussi une critique rigoureuse des pensées les plus influentes sur la question - celles de Charles Taylor et de Fernand Dumont entre autres.

Bien que cette précédente publication s'avérait être une contribution significative au débat théorique sur la nation - débat qui intéresse surtout les philosophes, les historiens, les sociologues et les politicologues -, Seymour y discutait aussi de stratégie politique pour les nationalistes, du contexte de la mondialisation et de l'impact de celui-ci sur les nations; fait plus rare, il consacrait en plus un chapitre important à la «question autochtone». Sa conclusion à ce sujet, très intéressante à mon avis, était que les peuples autochtones, dans leur droit à l'autodétermination, ne constituent pas nécessairement une entrave à l'indépendance politique du Québec puisque la cause souverainiste pourrait très bien leur servir afin de «revoir

en profondeur la place que ceux-ci entretiennent avec les autres peuples sur le territoire canadien.» Selon Seymour, le Québec devrait faire sienne la cause des autochtones afin de revoir son union politique avec le Canada. Leur recherche d'autonomie politique pourrait en effet très bien s'harmoniser avec celle du Québec, car même s'ils ne se sentent nullement engagés dans le projet indépendantiste québécois, «la souveraineté du Québec constituerait une occasion rêvée pour permettre aux autochtones de jouer un rôle effectif au sein de nos propres institutions politiques.»

Mais l'idée centrale développée dans *La nation en question* était le fameux concept «sociopolitique» de la nation. Seymour voulait montrer,

avec cette nouvelle façon de définir théoriquement la nation québécoise, que 1) cette dernière ne pouvait plus être conçue comme une « nation culturelle canadienne-française » (Dumont), et 2) qu'une conception exclusivement « civique » de la nation (Derrienic), très en vogue parmi les intellectuels, était irréaliste, individualiste, désincarnée et peu crédible eu égard à la représentation que les Québécois se font d'eux-mêmes et de leurs institutions politiques.

Une conception sociopolitique de la nation viserait en ce sens à reconnaître la pluralité identitaire et ethnique à l'intérieur d'une communauté politique, tout en inscrivant cette diversité dans un projet politique cohérent et moderne. (Voir à ce sujet la réponse de l'auteur à la première question). Dans le cas du Québec, expliquait Seymour, il faut reconnaître qu'il existe : une *majorité nationale*, les québécois francophones; une *minorité nationale*, les québécois anglophones; ainsi qu'une grande variété de québécois aux origines nationales multiples, fruit de l'immigration. Le problème est bien entendu qu'une partie importante des individus qui appartiennent à cette « minorité nationale » anglophone ne se considèrent absolument pas comme québécois, mais bien plutôt comme canadiens. Seymour ne récuse pas ce fait, car chacun a, après tout, le droit de se considérer comme il l'entend; il plaide cependant pour une reconnaissance soutenue et continue de la minorité nationale anglophone afin que celle-ci accepte davantage sa place au sein d'une nation distincte de la communauté politique canadienne. Pour l'État québécois comme pour les autres, il en va d'un devoir moral de se préoccuper des minorités présentes sur son territoire. Le nationaliste québécois, au sens du philosophe, doit donc reconnaître la diversité au sein de la communauté politique du Québec, sans pourtant renier son projet autonomiste propre : celui de se donner un État qui assurera le maintien et la valorisation de la majorité nationale francophone dans l'ordre mondial. Nous pourrions alors nous interroger sur la possibilité qu'une telle reconnaissance devienne effective dans la communauté politique canadienne. Mais Seymour démontrait efficacement, dans *La nation en question*, que les Québécois ne peuvent plus espérer cette reconnaissance dans le cadre fédéral canadien.

Le pari de la démesure est ainsi le parachèvement de cette démonstration, ainsi qu'une tentative brillante, à la lumière de l'actualité

politique, de réengager les nationalistes québécois sur la voie de l'indépendance politique. Plus que jamais, estime l'auteur, le Québec doit réagir de façon proactive à l'ingérence permanente du fédéral. Le Canada applique non sans une certaine intransigeance et une certaine audace renouvelées sa stratégie de construction nationale, et le Québec d'après 1995 semble impuissant à lui donner la réplique politique. Michel Seymour se donne donc la tâche d'analyser les plus récents événements politiques de l'actualité (l'avis de la Cour suprême et la loi sur la clarté référendaire, le partitionisme, etc.), afin de montrer la réalité de cette « démesure » du gouvernement fédéral. Il propose ensuite une réorientation stratégique du souverainisme québécois dans le contexte de ces derniers développements troublants de la politique canadienne.

Ce long essai d'une grande clarté (tous auraient intérêt à lire son analyse exemplaire de l'avis de la Cour et des manipulations inacceptables que les Libéraux du Canada ont fait du document dans leur loi sur la « clarté » référendaire), est aussi susceptible d'intéresser quiconque se sent un tant soi peu mobilisé par la politique. *Le pari de la démesure* offre ainsi un exemple éclatant de l'« utilité » du philosophe dans l'espace public. Seymour n'a, du moins dans ce texte, rien à envier aux juristes et politicologues en ce qui a trait à l'analyse et à la compréhension des documents officiels, des enjeux politiques et des tendances qui en découlent! De plus, son expérience de la philosophie analytique lui permet une approche redoutablement efficace au niveau de la discussion critique des notions, de leurs « possibilités » sémantiques récupérables, et des distorsions interprétatives qui ont, de fait, permis au Parti libéral du Canada d'instaurer sa loi « autoritaire et antidémocratique ».

Au Québec, il est vrai, les philosophes n'ont pas, historiquement, pris part activement aux débats politiques. Le souci d'« impartialité » a en effet tendance à décourager ces derniers. L'engagement semble, dans ce contexte, rimer avec la partisanerie en son sens péjoratif. Or la société moderne est traversée de tendances lourdes qui affectent drastiquement la vie citoyenne. En effet, le citoyen est, du moins dans les démocraties libérales, plus que jamais informé des débats politiques, ayant accès presque instantanément, grâce à Internet et à la télévision, à une quantité inimaginable d'informations. Plus scolarisé que jamais

auparavant, nous pourrions croire que le citoyen moderne constitue un pinacle dans l'histoire de la démocratie. Pourtant, des problèmes importants menacent la qualité démocratique de nos institutions et de la vie publique qu'elles sont censées protéger. Pensons à la qualité des débats politiques et des représentants élus eux-mêmes; pensons à la participation démocratique déficiente et à l'apathie citoyenne grandissante; pensons à la bureaucratisation des communautés politiques; pensons à la puissance des acteurs économiques, à l'influence de leurs discours et à la complaisance des États à leur égard...

Les questions politiques se sont technicisées à outrance dans nos démocraties modernes, principalement à cause de l'influence énorme d'une certaine rationalité judiciaire et économique sur le langage et la vie publique. Pour ne pas laisser à ces techniciens le monopole des décisions qui affectent les destins citoyens partout sur la planète, nous aurons plus que jamais besoin d'universitaires engagés dans les débats, mais protégés par des institutions désintéressées comme l'université, pour donner la réplique aux puissants, et permettre que l'esprit critique ne soit pas l'apanage d'une petite élite de « spécialistes ». En ce sens, la contribution de Michel Seymour au débat Québec/Canada - comme celles de Charles Taylor et de quelques autres - est essentielle et devrait, selon nous, donner l'exemple.

Ithaque a aussi posé quelques questions au philosophe sur son dernier livre. Voici donc les questions adressées à l'auteur et les réponses (généreuses!) de ce dernier.

Le concept de « nation sociopolitique » que vous développez depuis quelques années se veut une sorte de compromis, une « troisième voie » selon vos mots, entre la « nation culturelle » et une conception purement civique de la nation. Comment institutionnaliser un tel compromis? Quel est, selon vous, l'« avenir sociopolitique » de votre conception de la nation québécoise?

R : Le concept sociopolitique de la nation n'est qu'un concept parmi d'autres. Il vient s'ajouter aux conceptions ethnique, civique, culturelle et diasporique. Il s'applique seulement dans les sociétés où l'on trouve une majorité nationale et une ou des minorités nationales entendues au sens d'extension de majorité nationale voisine. Il faut aussi bien entendu que les minorités nationales veuillent obtenir une certaine reconnaissance. Dans

les sociétés qui ont ces différents traits caractéristiques, l'adoption d'une conception socio-politique est recommandable. On pense aux pays baltes avec leurs minorités russes, à Israël avec sa minorité palestinienne, à la Serbie avec sa minorité albanaise du Kosovo, à la Croatie avec sa minorité serbe et sa minorité croate, à la Slovaquie avec sa minorité hongroise, à la Catalogne avec sa minorité castillane ou au Québec avec sa minorité anglo-québécoise.

Institutionnellement, la langue de la majorité doit devenir la langue publique commune. Les institutions dans lesquelles cette langue est principalement parlée deviennent les institutions publiques communes et l'histoire de la majorité est à la base de l'histoire publique commune. Mais en même temps, il faut accepter de reconnaître les droits des minorités nationales en leur assurant un certain nombre d'institutions (p. ex. écoles, commissions scolaires, collèges, universités, hôpitaux, centres hospitaliers, centre local de service communautaire) dans lesquelles leurs langues sont parlées, et en acceptant de constitutionnaliser ces droits.

Vous rejetez un concept plus « substantiel » ou plus « fort » de la culture au profit du concept de « culture sociétale » de Will Kymlicka (une « structure de culture offrant un contexte de choix » aux individus). Croyez-vous vraiment que l'on puisse promouvoir et défendre la culture québécoise avec une telle conception ? Est-ce encore pertinent de parler de « promotion » et de « défense » de la culture ?

R : En effet, la culture telle que je la conçois est à comprendre comme une culture sociétale, c'est-à-dire une structure de culture (un ensemble d'institutions, par opposition au caractère de la culture, qui suppose un ensemble d'habitudes, modes de vie, valeurs, projet de société, etc.) proposant un contexte de choix. Pensée de cette façon, la notion de culture est libérale et non communautarienne. Sans enrichir plus substantiellement ce concept de culture, j'ai insisté dans différents écrits, et notamment dans *Le pari de la démesure*, sur la notion de carrefour d'influences. Notre ensemble institutionnel, la culture sociétale québécoise, est inscrit dans un carrefour d'influences principalement française et américaine, européenne et nord-américaine, francophone et anglophone. Les idées, les valeurs, les musiques, les films, les romans, les œuvres, les émissions de télé auxquels nous sommes exposés proviennent de pays qui parlent la même langue que nous, ou de

pays qui sont géographiquement rapprochés, ou de pays qui exercent une influence énorme partout à travers le monde. Ce carrefour unique d'influences complexes est le creuset dans lequel la culture québécoise se façonne. Nos valeurs, nos orientations politiques, nos préférences culturelles et nos créations artistiques peuvent être très éclatées et diversifiées. Elles n'en conservent pas moins la trace des influences subies. Protéger la culture québécoise, c'est donc préserver notre carrefour d'influences : c'est ne pas renoncer à nos influences européennes et c'est garder la porte ouverte à des orientations politiques différentes de celles qui sont exploitées en Amérique du Nord. Malgré la très grande diversité des choix possibles, la culture québécoise apparaît de cette façon comme recelant des enjeux importants. Le combat pour la diversité culturelle, c'est un combat qui demeure pertinent, parce que l'on refuse une uniformisation à la baisse et l'on refuse de restreindre notre carrefour d'influences.

Vous défendez l'idée d'un « nationalisme civique » et vous vous considérez comme un penseur libéral en accordant la primauté du juste sur le bien, aux droits individuels, etc. Vous parlez aussi très brièvement, dans votre livre, du républicanisme, mais pour ensuite évacuer cette option aussitôt, lui préférant une forme de « nationalisme libéral ». Pourquoi ?

R : Il ne faut pas confondre une conception républicaine de la nation et le républicanisme conçu comme approche fondationnelle en philosophie politique. Je récusé une conception républicaine de la nation qui prétend s'affranchir de tout nationalisme et de toute référence identitaire, mais je ne veux certes pas récuser le républicanisme comme philosophie politique. Le nationalisme civique appliqué à un État-nation doit concevoir l'identité civique commune en ne s'appuyant pas seulement sur une charte des droits et libertés et une adhésion aux principes démocratiques. Dans le cadre de l'État-nation, on ne peut pas se contenter du patriotisme constitutionnel. Il faut que l'identité civique commune s'appuie sur le socle d'une langue publique commune, d'une structure de culture publique commune et d'une histoire publique commune.

Dans le cadre d'un État multinational, on peut accepter que des gens de différentes nationalités puissent partager la même identité civique. Dans ce cas, il faut détacher l'identité nationale de l'identité civique, mais

une multination stable ne peut se contenter d'une identité civique ténue, sans compenser ce déficit identitaire par une politique de la reconnaissance de ses nations constitutives. Pour garantir la viabilité de l'État multinational, il faut que la reconnaissance des nations constitutives soit enchâssée et que l'on en accepte les conséquences institutionnelles (statut particulier, fédéralisme asymétrique, droit de veto, etc.) On ne peut pas demander à une nation de renoncer à la souveraineté et lui demander en plus de renoncer à la reconnaissance. Ainsi ceux qui comme Habermas font la promotion du patriotisme constitutionnel et qui refusent de constitutionnaliser une politique de la reconnaissance des collectivités défendent une conception abstraite, inapplicable, et susceptible d'engendrer de l'instabilité. Je m'y oppose fermement.

Mais le républicanisme comme philosophie politique a un bel avenir devant lui, surtout si on le pense comme un complément et non comme une alternative à l'approche libérale. Il faut trouver un équilibre entre la liberté des Modernes et la liberté des Anciens, entre la démocratie représentative et la démocratie participative. Il ne faut pas seulement tenir compte des droits mais aussi des obligations. Il ne faut pas seulement imposer un système de droits (p. ex. l'ordre constitutionnel de 1982), car il faut aussi le soumettre à la délibération. Il ne faut pas seulement défendre les libertés négatives, mais aussi les libertés positives. Il faut en outre reconnaître que ces deux sortes de liberté ont un caractère co-originaire, comme le soutient Habermas, et qu'un système de droits et libertés, positives et négatives, doit faire l'objet d'une ratification explicite par l'ensemble de la population. Tous les concepts, propositions et doctrines politiques doivent pouvoir être examinés par les citoyens. Une conception libérale ET républicaine de ce genre permet ensuite de justifier un État interventionniste et puissant qui s'éloigne tout autant du modèle de l'État-providence (*Welfare State*), qui était un produit du libéralisme traditionnel, que de l'État désengagé néo-libéral, qui applique une politique de laissez-faire face à la mondialisation.

Vous développez des arguments moraux, dans ce texte et dans d'autres, en faveur du nationalisme : il peut favoriser la solidarité, la reconnaissance des autres nations (spécialement des petites !), l'élargissement des droits à des entités plus larges que les individus, etc.

Croyez-vous, en ce sens, qu'un nationalisme « bien compris » est la voie de l'avenir dans un monde en pleine globalisation? Est-ce une option plus réaliste et plus saine que le cosmopolitisme par exemple?

R: Là encore, je crois que la meilleure solution repose sur un équilibre entre le cosmopolitisme et le nationalisme.

La stabilité de l'ordre international impose trois tâches urgentes qui tiennent compte du nationalisme : (I) repenser l'État-nation en fonction de la reconnaissance des minorités nationales; (II) transformer les États multinationaux *de facto* en des États multinationaux *de jure*, qui reconnaissent les nations minoritaires et les minorités nationales; (III) implanter des organisations supranationales qui s'appuient en grande partie sur un équilibre entre les droits des États, les droits des peuples et les droits des minorités nationales. Je ne saurais par conséquent souscrire au cosmopolitisme individualiste de David Held.

Mais en même temps, il faut implanter à l'échelle internationale un régime fondé sur le respect des droits de l'homme. Contrairement à Rawls qui en est resté à concevoir les questions de justice à partir du modèle simplifié d'une société fermée, et à l'étendre ensuite sur le plan international dans une version diluée et non libérale, il faut prendre acte de l'existence d'une « structure de base globalisée » (*global basic structure*), ainsi que le souligne avec justesse Allen Buchanan dans son compte rendu critique de *The Law of Peoples*. Ces faits nouveaux commandent une application du libéralisme politique bien au-delà du cadre national jusque dans la sphère internationale. Il faut, en somme,

instaurer une justice distributive à l'échelle internationale, en conformité avec nos idéaux cosmopolitiques.

Voilà comment je pense l'équilibre entre le nationalisme et le cosmopolitisme. Pour parvenir à cet équilibre, il faut cependant développer un libéralisme non-individualiste et non-collectiviste. Malgré les défauts importants du libéralisme de Rawls (à mon sens trop concentré sur des modèles simplifiés et encore trop imbu du vieux modèle de l'État-nation autant au niveau local qu'au niveau international), je crois que son « libéralisme politique » constitue une avenue prometteuse. Ce modèle est fondé non pas sur l'individualisme, mais bien sur un principe de tolérance : une tolérance entre les individualistes et les collectivistes, entre les libéraux individualistes et les communautariens et, d'une façon générale, entre les tenants de différentes conceptions compréhensives de la personne et des peuples. Ainsi conçu, le libéralisme politique peut nous permettre de concilier nos idéaux cosmopolites et nationalistes.

Vous dites de ce livre, dans votre introduction, qu'il s'agit d'un « essai de philosophie politique appliquée ». Vous traitez d'une foule de sujets de l'actualité politique et juridique québéco-canadienne, comme par exemple l'« affaire Michaud », le renvoi en Cour suprême du droit de sécession pour le Québec, la loi C-20, la question de la partition d'un Québec indépendant, etc. Est-ce à de pareils traitements critiques que vous songiez lorsque, dans votre précédent ouvrage, vous en appeliez de l'engagement des philosophes dans l'espace public et le débat politique?

R : Oui. Mais il me semble qu'il existe plusieurs sphères d'intervention publique,

et plusieurs façons d'être utiles. Certains ont un engagement politique, alors que d'autres ont un engagement social ou institutionnel. Certains ont un engagement politique plus prononcé encore, parce qu'ils s'engagent dans des instances de partis politiques. D'autres choisissent carrément de se présenter aux élections sous la bannière d'un parti officiel.

À cette diversité d'engagements correspond une diversité d'interventions écrites. Certains interviennent par des articles dans les journaux, alors que d'autres se contentent de suivre l'actualité de près. Certains écrivent des ouvrages politiquement engagés. D'autres rédigent des rapports pour des partis politiques ou des gouvernements.

Mon ouvrage se situe quelque part à mi-chemin entre l'action politique et la philosophie. J'aborde les questions dans une perspective théorique, mais il s'agit de questions dont l'incidence politique est certaine. Je discute de problèmes particuliers, mais je le fais avec des arguments qui exploitent des idées philosophiques. L'ouvrage s'inscrit donc quelque part entre une intervention philosophique et une intervention politique. Voilà pourquoi j'ai confectionné le vocable « philosophie politique appliquée ». Mais je ne m'illusionne pas. Plusieurs philosophes vont continuer de penser que LE PARI DE LA DÉMESURE est entièrement politique. Et les anti-intellectuels trouveront au contraire qu'il s'agit d'un ouvrage pour spécialistes seulement.

En terminant, Ithaque tient à remercier Michel Seymour pour son temps et à le féliciter pour son livre!



