

vol. 2 no. 3

Philosophie Politique

Phi Zéro

revue étudiante de philosophie

Comprenant un texte de

André Bachelot

Mars 74

Phi Zéro

Revue étudiante de philosophie

*FAIRE PARVENIR ARTICLES, NOTES, ESSAIS, APHORISMES,
COMPTES RENDUS ET CHRONIQUES A:*

PHI ZERO

Service de documentation

Département de philosophie (U de M)

2910 Edouard-Montpetit, apt. 423

Montréal 101

*PHI ZERO paraît deux fois par semestre académique sous
la direction du Service de documentation du Département
de philosophie de l'Université de Montréal.*

PHI ZERO: abonnement annuel, 4 numéros: \$2.00

*PHI ZERO est également disponible au Service de docu-
mentation au prix de \$0.65 le numéro.*

DEPOT LEGAL -- no D 735 260

COMITE DE DIRECTION

Benoit Bernier

Pierre-Paul Bleau

Suzanne Foisy

Jean-Claude Mineau

COMITE DE LECTURE

Marielle Cauchy

Paul Cauchy

Marcel Goulet

Lorraine Lamoureux

Jean-Claude Mineau

Sommaire

ESSAIS

- Mots pour un dire.....Lorraine Lamoureux : 6
- Constituer.....Pierre Rul-Engenot : 8
- Matière et Musique.....Jean Meunier : 35
- Violence et intériorité de la pensée chez Kant.....
.....Robert Woëin : 30

PHILOSOPHIE POLITIQUE

- Contre la politique ou la qualité de l'indépendance...
.....André Vachet : 55
- Le risque de l'Etat.....Marcel Coulet : 74
- La conception freudienne de la culture.....
.....André Mineau : 100

PHILOSOPHIE, EDUCATION, RECHERCHES

- Teach-In sur l'enseignement de la philosophie....
.....Marielle Cauchy-Poirier,
.....Renôtt Fernier : 106
- Le discours des nauvres.....Suzanne Cartier-Veilleux : 110
- Réflexions sur l'enseignement de la philosophie au niveau
collégial.....En Collaboration : 113

DOSSIERS

- Chemins qui ne mènent nulle part.....Alain Chevrette : 128

Mots pour dire

Essais

Le mot de "essai" a une origine latine, "assay", qui signifie "essayer". C'est un verbe qui a donné naissance à un nom. On utilise ce mot pour désigner une tentative, une expérience, un essai de force, un essai de patience, etc.

Le mot "essai" est utilisé dans de nombreux contextes. On peut parler d'un essai de conduite, d'un essai de mariage, d'un essai de travail, etc. C'est un mot qui est très courant dans la langue française. Il est utilisé pour désigner une action que l'on fait pour voir si elle est bonne ou mauvaise, si elle est utile ou inutile, si elle est agréable ou désagréable, etc.

Le mot "essai" est également utilisé pour désigner un genre littéraire. On parle d'un essai philosophique, d'un essai historique, d'un essai de critique, etc. C'est un genre qui se caractérise par une réflexion personnelle et une argumentation claire. L'auteur d'un essai expose ses idées, ses opinions, ses conclusions, etc. Il cherche à convaincre le lecteur de la justesse de ses propos. C'est un genre qui est très apprécié pour sa liberté et sa diversité.

C'est aussi le cas en ce qui concerne l'attention. On parle d'un essai d'attention, d'un essai de concentration, etc. C'est un genre qui se caractérise par une attention soutenue et une concentration accrue. L'auteur d'un essai d'attention cherche à attirer l'attention du lecteur sur un sujet précis. Il utilise des arguments convaincants et des exemples pertinents pour soutenir ses propos.

Mots pour un dire

à Roland Houde

Un matin de début janvier Houde, mon voisin s'est attardé et obstiné sur ta porte close; j'ai interrogé l'hiver et le temps, l'envers et l'endroit de ton lieu, l'inhabituelle absence de ton monde toujours offert.

Curieux... je t'écris dans une revue dont tu fus l'investigateur résolu et discret, d'un rêve d'étudiants en mal de parler, de dire la parole, d'offrir sur panier et à la critique, leur pensée encore balbutiante; c'est peut-être cela l'humilité intellectuelle, et tu l'as comprise, toi qui vis dans la nature près des gens, bûcherons et trappeurs, ceux qui savent d'un regard, projeter la vie, crue et belle.

Tu aimes les trappeurs, moi les clochards; ce sont eux qui m'ont amené un soir, à découvrir dans une vitrine de la Saint-Denis ton grand portrait; oui, le vidéogramme, un film sur toi. J'aurais aimé que tu vois ces gens heureux à même ton rire, à même ta simplicité. On s'interrogeait: Qui est ce québécois? J'aurais voulu leur dire que tu es l'homme, toujours-déjà là quand on a besoin de parler ou même de se taire. J'aurais voulu leur montrer ton casier au département, où, parmi tant de raperasses, se glissent noèmes et compositions musicales; combien comprennent que la philosophie c'est aussi cela?

C'est aussi cela en plus de l'attention portée à des travaux que l'on qualifierait de "travail de moine": guide bibliographique exigeant patience, recherche, attention. Cet amalgame d'intérêts fait de toi tout un monde, et tellement

entier, que le savoir disparu ou à disparaître, c'est un peu comme la mort et l'inertie.

Un matin de mi-janvier Houde, j'ai ouvert ta porte sur un lieu désert; tes livres par milliers n'y étaient plus; je me suis sentie dépossédée, tu me diras que c'est absurde, dépossédée d'auteurs qui par leurs oeuvres là présentes, m'encourageaient à poursuivre la longue route solitaire et fébrile de la pensée. Les choses ont une vie, elles sont parfois la réplique de la nôtre.

Un matin viendra Houde, où peut-être ta chaise aussi n'aura plus de sens. Peut-être seras-tu de la partance toi aussi; ce jour-là Houde, si jamais il arrivait, les couloirs ne seraient plus que couloirs, les murs que des murs.

Lorraine Lamoureux

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

Constituer

"Ich lehre euch den Übermenschen.
Der Mensch ist etwas, das Überwun-
den werden soll. Was habt ihr ge-
tan, ihn zu überwinden?"
(ASZ, p.8)

Le climat méditerranéen fut-il donc jamais aussi propice que ce jour où, sur les hauteurs de Nice des belles années quatre-vingt-cinq, il rendit si heureusement fécondes les méditations solaires d'un maître penseur dont le climat prophétique, généreusement nourri aux alternances cadencées du dithyrambe dionysiaque, ne laisse plus d'annoncer la venue prochaine des nouveaux philosophes que seront désormais les esprits libres; ceux-là même qui, "de la solitude de midi à la solitude de minuit" n'auront de cesse qu'ils n'aient modulé les insondables secrets de la volonté de puissance sur la gamme infinie des passions inassouviées, des désirs insatisfaits, des interdits gènéthliques; ceux-là encore auxquels Nietzsche en personne cette fois, aigri et tendu s'est chargé, "aut Caesar aut nihil", de ménager une audience des plus larges; ceux-là enfin dont il a pris sur lui d'assurer une fois pour toutes une implacable défense qui ramasse d'une seule envolée percutante et sans appel, les plus incisifs griefs, les plus cinglantes accusations, les plus terribles rancoeurs sur le ton définitif de l'impatience exaltée, ulcérée, exaspérée:

"...Nous pensons...qu'il a fallu que le péril qui environne la vie humaine grandit jusqu'au prodige, qu'il a fallu une longue pression et une longue contrainte pour que les facultés d'imagination et de dissimulation s'affinent et s'anhardissent chez l'homme, pour que son vouloir vivre s'intensifie jusqu'à devenir volonté de puissance; nous pensons que la dureté, la violence, l'esclavage, le danger partout présent, dans la rue et dans les cœurs, la clandestinité, le stoïcisme, la magie et toute sorte de diablerie, tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui tient

de la bête fauve ou du serpent, chez l'homme, sert aussi bien que son contraire à élever le niveau de l'espèce humaine. Et ce n'est pas encore assez dire: ce que nous avons à déclarer et à taire ici nous place en tout cas à l'extrême opposé de toute théologie moderne et tous les vœux de troupeau; peut-être à leurs antipodes. Quoi d'étonnant si nous, "esprits libres", nous ne sommes guère communicatifs? Si nous ne nous soucions, à aucun égard, de trahir QUELLE EST LA CHOSE dont l'esprit doit s'affranchir, et vers QUOI il doit ensuite être poussé? Et quant à la dangeureuse formule: "Par-delà le bien et le mal", elle nous sert à tout le moins à nous mettre à l'abri des conclusions, à indiquer que nous sommes autre chose que des LIBRES PENSEURS, LIBERI PENSATORI ou FREIDENKER et autres noms qu'aiment à prendre ces braves défenseurs des "idées modernes". Nous autres, habitants ou tout au moins hotes de passage de nombreuses provinces de l'esprit, nous qui avons toujours su nous évader des retaites obscures et douillettes où l'amour ou la haine préconçue, la jeunesse, l'origine, le hasard des hommes ou des livres, ou même la lassitude de nos pérégrinations paraissent vouloir nous enfermer; plein de méchanceté envers les appâts de la servitude qui se cachent dans les honneurs, l'argent, les fonctions publiques ou les entraînements des sens; reconnaissants même envers la détresse et les maladies qui nous ont toujours affranchis de quelque règle et du préjugé qui s'y attache, reconnaissants envers Dieu, le diable, le mouton et le ver de terre qui sont en nous; curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, prêts à saisir à pleines mains ce qui répugne le plus, capables de digérer ce qu'il y a de plus indigeste, aptes à tous les métiers qui exigent de la pé-

nétration et des sens aiguisés, prêts à tous les risques, grâce à un surplus de "libre arbitre"; munis d'âmes diverses, sur la façade et sur la cour, dont nul ne perce aisément les intentions dernières; riches de premiers-plans et d'arrière-plans que personne ne peut scruter jusqu'au fond; cachés sous des manteaux de lumière, conquérants sous nos airs d'épigones et de dissipateurs, occupés à chasser, à collectionner des faits de l'aube au soir, avarés de notre richesse et de nos tiroirs bourrés, habiles à ménager ce qu'il faut apprendre ou ce qu'il faut oublier, inventeurs de schèmes, parfois fiers de nos tables de catégories, parfois pédants, parfois hiboux laborieux même en plein jour, et, quand il le faut, épouvantails (et aujourd'hui il le faut, du moins dans la mesure où nous sommes les amis nés, les amis jurés et jaloux de la solitude, celle de minuit et celle de midi): voilà les hommes que nous sommes, nous, esprits libres, et peut-être serez-vous un peu semblables à nous, vous que je vois venir, les nouveaux philosophes."

(BM, pp.69-70)

Voici donc comment l'engagement vigoureux que couronne cette vision prémonitoire laisse désormais très loin derrière lui, reléguée dans un tourment de la vallée bâloise, les années universitaires de celui qui:

"...incontestablement, est devenu désormais le plus grand prosateur allemand de son époque..."

(Bianquis, p. 45)

Il nous importait beaucoup que "Monsieur Nietzsche ait recouvré la santé" (GS, p. 9) contrairement à ce qu'il grince parodiquement lui-même au seuil du "Gai Savoir"; sinon, le moment périlleux de la rupture, de la dureté, de la violence et du déchirement, ne serait pas coup sur coup celui-là, tout aussi insidieux, de la réconciliation, de la fermeté, de la maîtrise

et du dépassement. Car ce moment dangereux, dans le tracé aventureux que déroule la ponctualité de son cheminement, s'est surpris à dessiner les contours voilés d'un nihilisme paradoxal dont l'esquisse et la densité s'appréhendent et s'éprouvent d'abord sur le seul mode esthétique de la création.

Par suite, l'instant précis au cours duquel la volonté de puissance engendre un nouveau moment privilégié qui ajoute au cheminement hasardeux déjà accompli une nouvelle détermination de parcours, est aussi cet instant, sacré et joyeux. C'est bien dire qu'à présent, tous les linéaments d'une hypothèse fondamentale d'intelligibilité convergent ici en un noeud dynamique et créatif: le sens, en effet, désignera:

"...un mouvement qui possède une certaine direction et qui, au fur et à mesure de son déroulement, engendre une détermination croissante du champ qu'il parcourt et, dans le temps même, des éléments constitutifs de ce champ. La direction et la trajectoire de ce mouvement sont infiniment variables..."

(Loreau, p.118)

Ainsi à la croisée des tempéraments, un infranchissable fossé a éloigné l'entreprise d'une démarche de type kantien dont l'irréconciliable tentative se donnera désormais, en saine philosophie, comme l'expérience d'un cheminement ou ne sera pas.

C'est que l'expérience d'un cheminement appelle toujours le cheminement d'une expérience qui, pour s'accomplir, décide à chaque instant d'inventorier toutes les ressources disponibles indistinctement. Non point, cette fois, qu'il s'agisse d'infuser un chaos, la possibilité même d'une signification, d'un discours, d'une vérité et d'un temps nouveaux. Mais à présent, avant que ne sonne l'heure de la fête et de la danse, et l'exultation dans la joie,

"...soyez en garde, il se prépare quelque chose, crème de malice et de méchanceté. Incipit parodia! Incipit tragoedia! Cela ne fait aucun doute..."

Du "Fragment d'Empédocle" aux "Considérations Intempestives", de l'"Aurore" au "Gai Savoir", le prophète de "Ainsi parlait Zarathoustra" ne nous a jamais tant convié à méditer, par "de la le bien et le mal", les oeuvres de la "Généalogie de la morale" que pour mieux nous engager dans un douloureux corps à corps dont l'issue, toujours imprévisible nous préservera désormais de promettre ce que nous serons plus jamais assuré de pouvoir réellement tenir; car il n'est pas une approche de Nietzsche qui ne compromette aussitôt le lecteur, pas une qui ne suscite plus subrepticement la complicité du spectateur abstrait et thématique pour le mieux précipiter dans l'abîme où bouillonnent les tourments aux sources chaudes de la vie. C'est qu'il faudrait toute la méprise d'un contresens métaphysique pour voir dans l'ancien étudiant de Pforta un faiseur de spectacles inédits alors qu'il excelle à surgir dans les consciences satisfaites comme l'animateur chevronné d'un drame, celui dont l'enjeu me demande de me perdre sur les voies de l'errance et de l'écartement pour mieux me ressaisir sur le chemin du retour et de la réconciliation. Une fois encore, aujourd'hui avec le poète de Sils comme jadis avec l'épigone de Port-Royal, "nous sommes embarqués".

D'entrée de jeu, l'espace qui soutend la trajectoire de notre parcours apparaît étranger, ambigu, insidieux, menaçant comme ce labyrinthe tortueux dont seule Ariane percera le secret. Mais le moment où le fil rompt, où Ariane se perd, est aussi celui où Nietzsche abandonnera Wagner en démasquant la perfidie, en détrônant le romantisme échevelé, en démonoyant la trahison à cette cause tragique dont, avant lui, le socratique Euripide avait déjà précipité la fin. Cet univers nouveau, qu'inaugure le "Gai Savoir", il semble que Nietzsche s'occupe à le déployer, à en évoquer plus distinctement les contours, à en promouvoir les coordonnées subtiles.

La préface de fin quatre-vingt-six en effet, est venue souligner à grands renforts d'épithètes percutants le ton encore trop diplomatique des méditations néanmoins caustiques de quatre-vingt-deux. C'est que le projet d'un "Gai Savoir" s'annonce en lui-même comme paradoxal. Encore le

paradoxe n'est-il qu'une simple forme logique et, comme tel, inadéquate en ce qu'elle entreprend du point de vue exclusif de la raison critique une démarche qui paraît faillir en débouchant sur l'antithèse. Mais, à la manière de Platon, il lui manque somme toute le cœur et le ventre si bien que tout paradoxe logique rappelle assez cet organisme vidé de sa substance, cette tête sans corps ni membre qui caricaturerait l'individualité apollinienne: voir en Nietzsche des contradictions c'est donc sans doute se condamner à manquer Nietzsche; au demeurant, si le savoir est gai c'est que d'abord il achève d'être seulement le savoir; et donc il n'est plus du tout le savoir puisque la science, prise en elle-même, ne souffre pas de compromis. Dénoncer le paradoxe ou l'incohérence du projet nietzschéen c'est sans doute récuser en vain des intentions qu'il n'a jamais nourries et dont il ne s'est jamais prévalu; c'est croiser de mauvais fers en des lieux inopportuns.

L'intention du "Gai Savoir", de part en part démystificatrice, s'affirme en montrant que la science se donne pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle cache un malentendu fondamental sous couvert de conventionalisme épistémologique. Comme l'évoque la métaphore connue du morceau de glace, la science dit, au fond, autre chose que ce qu'elle annonce en surface: elle gravide d'un "double sens". "Incipit parodia, cela ne fait aucun doute" annonce la préface. Et de fait, la première clef qui nous ouvre l'univers nietzschéen est, proprement, la parodia, cette coordonnée initiale d'un espace philosophique qui nous situe dès l'abord sur le plan du discours.

Le *παρωδία* classique est en premier "un auteur de parodie à la manière de Sôpatros et de Matron" (Bailly, p. 1494) qui distille le climat du comique de situation au moyen d'un langage approprié. "La naissance de la tragédie" nous avait déjà familiarisé avec

"le sublime qui est la domestication de l'horrible par l'art et le comique par lequel l'art nous soulage du dégoût causé par l'absurdité de l'existence".

(NT, p. 44)

Mais Bergson, de son côté, a mis en évidence

"dans la cause du comique, quelque chose de légèrement attentatoire (et de spécifiquement attentatoire) à la vie sociale, puisque la société y répond par un geste qui a tout l'air d'une réaction défensive, par un geste qui fait légèrement peur."

(Bergson, p. 157)

Ces conceptions se nourrissent toutes deux à une disharmonie fondamentale ou exprime une rupture de situation. En second le même *παρωδία* classique est aussi celui qui chante ou encore celui qui s'exprime en termes détournés, c'est-à-dire obscurs. L'intention parodique du "Gai Savoir" l'est donc en un double sens qui préside à l'instauration d'un espace philosophique nouveau par l'avènement d'un langage nouveau en philosophie: celui du chant, mais aussi celui du détour, de l'évocation, celui de la duplicité, e l'ambiguïté et de l'obscurité qui charrie un secret et nourrit de nouvelles certitudes puisqu'aussi bien

"un esprit qui est certain de lui-même parle doucement, cherche l'obscurité, il se laisse attendre".

(GM, p. 164)

Corrélativement une nouvelle attitude s'affirme en face du langage traditionnel en philosophie en sorte que l'avènement de l'univers nietzschéen consacre la rupture définitive avec toute l'épistémologie philosophique qui court de Platon à Kant et Hegel. Kant n'est pas réellement sorti du jardin d'Academos tandis que le dialogue platonicien du "Sophiste" s'empêtre toujours dans la subtile dialectique de l'ontologie parménidienne.

La naissance d'un espace nouveau en philosophie recèle donc une dimension historique, voire une portée transhistorique, que Nietzsche lui-même n'aurait pas récusée, lorsque prenant le Logos traditionnel à contre jour il le ridiculise dans

ce qu'il a d'essentiel pour créer à son tour un effet du risible grotesque et trivial. Tantôt la philosophie

"finit par s'inscrire en majuscules comiques au ciel des idées"

(GS, p. 9)

tantôt, à propos de l'impératif catégorique

"c'est un mot qui me chatouille l'oreille et je ne pourrais m'empêcher de rire si je ne l'entendais malgré votre sérieuse présence. Il me rappelle trop le vieux Kant qui fut puni d'avoir subrepticement mis la main sur la chose en soi, -encore une chose bien ridicule- en se laissant subrepticement saisir par lui, et en revenant s'égarer avec lui dans les vieilles prisons de Dieu, de l'âme, de la liberté et de l'immortalité comme un renard qui retourne à sa cage en essayant de s'échapper!"

(GS, p. 272)

tantôt encore,

"les jugements indispensables sont les plus faux" et bien sûr "parmi eux, les jugements synthétiques à priori".

(BM, p. 26)

Tantôt aussi,

" la tartuferie raide et vertueuse avec laquelle le vieux Kant nous attire dans les sentiers tortueux de sa dialectique... est un spectacle qui nous fait sourire, nous les délicats qui prenons un si vif plaisir à percer à jour les petites malices des vieux moralistes et des sermonneurs."

(BM, p. 27)

Tantôt enfin jusqu'à Spinoza lui-même cet "anachorète malade" dont l'essentiel de la philosophie se réduit au "grimoire mathématique" qui la "cuirasse". Le lamentable quignon métaphysique qui tenterait désormais de nous faire prendre des vessies pour des lanternes a connu ainsi son avocat général et un réquisitoire des plus caustiques.

Cette raillerie polémique à l'endroit de l'épistémologie et de la métaphysique classique fait surgir, en creux, une conception du langage où les termes, cessant de se limiter au réel, situent au contraire la limite sémantique de l'univers traditionnel et confirment un espace en deçà. Ce langage inédit qui véhicule le secret, circule entre les mots et les choses et engendre un espace qui se saisit comme différent et confirme cette différence en installant les conditions de la distance et en garantissant les normes de son éloignement aux frontières mêmes du discours traditionnel. Cet espace est donc celui à partir duquel les mots et les choses deviennent possibles et d'où ces mêmes mots et ces mêmes choses tirent tout leur sens en tant qu'ils en appellent à autre chose qu'eux-mêmes pour se situer dans le contexte traditionnel.

La naissance d'un tel univers consacre l'apparition d'un univers de la naissance ou de l'avènement par rapport auquel l'espace traditionnel des mots et des choses ne représente qu'un événement.

Au sein d'un tel univers, le langage et la vie s'épousent et s'engendrent dans une démarche identique.

Incipit parodia, bien sûr ! Mais nous saurons désormais que la parodie qui commence en se présentant comme une coordonnée fondamentale de l'espace nietzschéen et qui contient en germe toute la critique du langage et de l'espace traditionnel en philosophie, cette parodie à double sens confirme du même coup l'avènement d'un univers radicalement incompatible, celui dont le langage nouveau annonce et explicite la profondeur, la densité, l'impénétrable richesse.

A l'appel d'"Incipit parodia" répond l'écho d'"Incipit traegodia" qui marque la transition avec le chant de Zarathoustra et nous donne, du même coup, la seconde coordonnée de l'espace philosophique nietzschéen. Au delà des variations proprement formelles Parodie et Tragédie sont enracinées dans un paradigme étymologique commun. La τραγωδία en effet est, littéralement, "chant du bouc" c'est-à-dire:

"un chant religieux dont on accompagnait le sacrifice d'un bouc aux fêtes de Bacchus".

(Bailly, p. 1951)

Mais le caractère parodique de tout discours nous a déjà enseigné et nousousse à rechercher le double sens: si la tragédie est bien chant ou drame héroïque, elle devient du même coup événement tragique, malheureux, éclatant; du moins à ce que nous dit l'étymologie. Ce que le sujet dit et vit ne sont qu'une seule réalité. C'est qu'il n'y a plus de sujet proprement dit, plus d'individualité exclusivement apollinienne. Rompant avec toute thématization du langage, le sujet ne tient un discours sur le réel que pour affirmer l'indissoluble unité du réel et du discours si bien que toute tentative de symbolisation correspond à l'expression de la vie elle-même, de toute la richesse et la densité dont elle est grosse.

"Qu'est-ce que connaître? Non ridere, Non lugere, neque detestari sed intelligere" voilà ce que dit Spinoza... Mais qu'est-ce en dernière analyse, qu'est-ce qu'intelligere sinon la forme sous laquelle les trois autres opérations nous paraissent à la fois? Sinon la résultante de ces tendances contradictoires au rire, à la pitié, à la malédiction? Intelligere...: c'est tout simplement un certain rapport des instincts entre eux".

(GS, pp. 268-9)

Cet appel lancé par le chant tragique aux forces exubérantes de la vie marque de surcroît l'avènement du sacré dans l'univers nietzschéen.

Car originairement la τραγωδία classique est modelée sur un rythme dithyrambique. Or le dithyrambe est précisément un hymne exécuté en l'honneur de Dionysos et d'où est sorti plus tard la tragédie grecque. Les origines en sont fort obscures. Sans doute au début consiste-t-il essentiellement dans un chœur d'hommes déguisés en satyres à l'extérieur demi-sauvage et que le peuple nommait boucs. Ces choreutes représentaient le cortège exubérant de Dionysos. Envisagée du point de vue structural de l'oeuvre poétique

"la constitution de la tragédie se marquera par trois faits: élimination de l'élément satyrique, transformation du narrateur primitif en acteur, constitution d'une action régulière. Au cinquième et quatrième siècle, le dithyrambe subsiste à côté de la tragédie, mais complètement transformé lui-même sous son influence. Il comporte une action dramatique, un dialogue, des acteurs, une mise en scène, mais il se distingue essentiellement de la tragédie par la prépondérance de la musique et de la danse sur la poésie".

(Lavedan, pp. 965-6)

Nous savons enfin que, quelle que fut la diversité de ses caractères et de ses fonctions au regard du déterminisme géographique,

"Dionysos passait encore pour revêtir la forme d'un bouc"

(Ibidem)

En voilà assez pour conclure que si le chant religieux est

est bien un chant sacré dans la mesure où il accompagne les rites sacrificatoires dionusiaux, Nietzsche a voulu plus que jamais sauvegarder dans la tragédie, dans cet hymne en l'honneur de l'homme-bouc, la dimension de la musicalité et de la danse c'est-à-dire du rythme, qui la nourrit abondamment à sa source.

Il reste que le chant du secret, de la duplicité et de l'ambiguïté par lequel l'univers nietzschéen présente sa discursivité comme différente et séparée, ce chant parodique est modulé sur ce même rythme fondamental. La parodie serait, au fond, tragique, et la tragédie, parodique, si bien que ces deux aspects entièrement convertibles d'une même réalité originaires sont, l'un pour l'autre, comme l'envers et l'avant de la médaille, tandis que l'univers qu'ils engendrent est celui d'un drame dont les moments successifs de parodie alternent de tragédie parodique racontent l'aventure du destin. Or, c'est au moment précis où se rencontrent les deux coordonnées de l'espace nietzschéen qu'un sujet apparaît, manantime, battant la cadence de son aventure au rythme d'une destinée dont la temporalité sacrée ignore la répétition profane du temps. La répétition, au vrai, finit par dissoudre le temps et n'a que faire d'un espace qui s'installe dans la différence et qui ne peut de ce fait engendrer que la différence. Cet univers se donne donc bien comme celui du drame de l'action pure où chaque instant du choix décisif (décisive), soutenu par une tension continue en appelle pour s'accomplir à la libre disposition d'un réservoir inépuisable d'énergie et de puissance fondamentales. Autrement dit, la mise en œuvre dramatique de cette énergie divorce à tous les moments d'avec la banalité de l'espace et du temps traditionnels et contribue à son tour à engendrer cet espace philosophique de la transfiguration et de la transmutation.

En ce sens, il y va de l'action comme du discours lui-même:

"toute action est et demeure impénétrable,
toute action est chose inconnaissable"

(GS, p. 273)

par suite:

"un aphorisme dont la fonte et la frappe sont ce qu'elles doivent être n'est pas encore déchiffré parce qu'on a lu. Il s'en faut de beaucoup car l'interprétation ne fait que commencer alors, et il y a un art de l'interprétation. Il est vrai que pour élever ainsi la lecture à la hauteur d'un art, il faut posséder avant tout une faculté qu'on a précisément le mieux oubliée aujourd'hui, une faculté qui exigerait presque que l'on ait la nature d'une vache et non point, en tout cas, celle de l'homme moderne: J'entends, la faculté de ruminer".
(GM, p. 21)

Enfin et surtout:

"toutes les fois qu'on agit il y a motif à chant"
(GS, p. 122)

Pour sûr, le sujet du drame demeure toujours le drame d'un sujet, tendu vers l'avenir, gravissant les sommets escarpés d'un réel hérissé d'embûches dont il lui faut triompher à chaque instant au rythme même de son cheminement. Au demeurant, le caractère dionysiaque de ce drame s'enracine dans les anciennes pratiques culturelles dont la signification symbolique confirme le sacré nietzschéen comme la dimension fondamentale de sa rupture métaphysique. Ainsi:

"le satyre, l'être naturel fictif, est à l'homme civilisé ce que la musique dionysiaque est à la civilisation. Cette civilisation, Richard Wagner affirme qu'elle est abolie par la musique comme la lumière des lampes par la lueur du jour. De même...le grec civilisé se

sentait annihilé en présence de chacun des satyres. Et tel est le premier effet de la tragédie dionysiaque: l'Etât et la Société, et tout ce qui sépare l'homme de l'homme, font place à un sentiment d'unité tout-puissant qui nous ramène au sein de la nature".

(NT, p. 42)

Cette unité confirme l'intimité du tragique et du parodique, celle du discours et de la réalité en disqualifiant toute esthétique qui, dans son dilettantisme négligerait de lester l'action dramatique du sujet d'une vigueur absolument créative, voire d'une portée ontologique:

"par ses chants et ses danses, l'homme montre qu'il est membre d'une communauté supérieure, il a oublié la marche et la parole, il est sur le point de s'envoler en dansant dans les airs; ses mouvements révèlent qu'il est ensorcelé. De même qu'à présent les animaux parlent et la terre donne du lait et du miel, une réalité surnaturelle parle en lui, il se sait Dieu, il marche extasié et soulevé au-dessus de lui-même comme ces Dieux qu'il a vu marcher en rêve. L'homme n'est plus artiste, il est lui-même oeuvre d'art".

(NT, p. 21)

Or, cet homme qui est à lui-même sa propre création ne retourne pas à la nature pour s'y perdre, pour se fondre en elle comme le recommande l'éthique grecque classique, en s'y définissant comme rien du tout, mais au contraire pour transhumer sa propre φύσις et se régénérer à la manière du Dieu Ptah contraint de revenir toujours se ressourcer à l'énergie terrestre pour reprendre son envol.

Il reste que la perte de l'individualité apollinienne que

sanctionne cette annihilation dionysiaque sera récupérée dans une supersonnalisation au moment de la grande réconciliation: Anollon et Dionysios. Car la possibilité même du surhomme est suspendue aux conditions ultimes de ce grand accord. C'est pourquoi:

"nous atteignons en tant qu'oeuvre d'art notre plus haute dignité; car l'existence et le monde ne sont éternellement justifiés que dans la mesure où ils sont un phénomène esthétique".

(NT, p. 36)

C'est pourquoi aussi, le sujet qui évolue dans l'univers de la différence ne peut vivre sur le mode de la rupture ou'en tant qu'il est lui-même une perpétuelle transition qu'il confirme en épuisant ponctuellement l'infinité des moments successifs:

"ce qu'il y a de grand dans l'homme c'est qu'il est un pont; ce que l'on peut aimer en l'homme c'est qu'il est un passage et un déclin... J'aime celui dont l'âme est profonde, même dans la blessure, celui qu'une petite aventure peut faire périr, car ainsi sans hésitation, il passera le pont".

(APZ, pp. 14,16)

Aussi bien l'univers qui se développe en creux comme l'espace de la différence est celui-là même qui se traduit en revers comme le lieu dynamique et créatif de la naissance ou encore de l'avènement dans l'instant. Ainsi se trouve campé de pied ferme le décor qui préside au déroulement de l'expérience nietzschéenne. Al'appel d'"Incipit parodia", à l'écho d'"Incipit traegedia" une seule réponse se fait entendre: "Incipit Zarathoustra".

C'est que le mariage des deux composantes de l'univers di-nuso-apollinien acquiert ici son relief décisif. En promouvant le rythme pour battre la cadence du chant traci-parodique sacré et en mobilisant l'énergie fondamentale pour nourrir l'action tragique transfiguratrice Zarathoustra provoque l'avènement du sens. Ce sens, soutenu à l'existence instant par instant par l'effet ponctuel d'une libre décision, exprime en profondeur l'émergence de la volonté de puissance maîtrisée selon un certain rythme. Car

"le rythme est une contrainte, il engendre une irrésistible envie de céder, de faire écho. Ce ne sont pas seulement les pieds qui suivent la cadence de la mesure, l'âme aussi, et probablement celle des Dieux en fait autant concluait-on!...La poésie fut un lacet magique qu'on leur passe autour du coup...La tension normale de l'âme, son harmonie, venaient-elles à se perdre, il fallait se mettre à danser en suivant la mesure du chant... C'était là l'ordonnance de cette thérapeutique".

(GS, p. 121)

L'énergie fondamentale distillée sans contraintes ne serait que chaos dans un chaos plus vaste. Assurément, la possibilité du sens comme avènement, comme naissance, comme originaire, se suspendue à la maîtrise du dynamisme fondamental qui fonde la liberté de sa promotion dans l'orientation infiniment variable que seule cette maîtrise pourra lui garantir contre la disversion évanescence. Si bien que la prise de position liminaire s'éclaire désormais de son plein jour:

"le sens désignera un mouvement qui possède une certaine direction, et qui au fur et à mesure de son déroulement engendre une détermination croissante du champ qu'il parcourt..."

(Loreau, p. 118)

Voilà donc à suffisance pour rendre compte de la volonté de la vie comme accroissement significatif.

Par ailleurs, le caractère ponctuel de l'instant a révélé ici sa dimension fondamentale: dans la mesure même où il est une perspective déterminante sur l'univers chaque instant se réalise comme le moment privilégié de la décision "organismique" (Rogers), moment capital du choix où le sujet en oeuvre de transfiguration constitue au delà et en deça de toute nécessité, ce qu'il vit alors pour lui-même comme ce qui est le plus important:

"l'image des choses se déplace et se désajuste encore sans cesse; peut-être même se modifiera-t-elle maintenant plus vite et plus souvent que jamais"

(GS, p. 110)

Cet avènement décisionnel du sens considéré comme la constitution par le sujet de ce qui est fondamental pour ce sujet, dévoile ainsi la racine génératrice de la valeur qui nourrit dans son fond l'univers nietzschéen et lui confère sa consistance:

"ne sommes-nous pas toujours trahis par ce que nous trouvons important? Notre sérieux montre où se trouvent nos poids et dans quel cas nous en manquons"

(GS, p. 128)

par suite:

"En quoi as-tu foi? En ceci qu'il faut déterminer à nouveau le poids de toute chose"

(GS, p. 219)

Et pour finir:

"Il n'est d'évènements que moraux, même dans le domaine de la perception des sens".

(GS, p.161)

*Si donc la tâche nous incombait un jour d'exprimer l'impré-
ratif nietzschéen, ce serait en réponse à la question fondamenta-
le: qu'est-ce qui est important? Et de préciser: il est important,
de déterminer à chaque instant ce qui est important.*

"Que dit ta conscience? Tu dois devenir l'homme que tu es...nos opinions, nos barèmes, nos tables des valeurs font partie des leviers les plus puissants de la machinerie de nos actions".

(GS, pp. 219,273)

Chaque instant est donc le creuset qui voit naître la valeur sous l'aspect de ce qui est le plus important et comme une victoire sur le chaos qui se fête dans la joie:

"je vais dire quelle est la pensée qui doit devenir la raison de toute ma vie: amor fati, que ce soit désormais mon amour. Je ne veux plus de ce jour être jamais qu'affirmateur".

(GS, p. 222)

Par l'avènement conjoint du sens et de la valeur, de la valeur comme sens et du sens de la valeur, il s'agit donc bien, à tout moment, de récupérer, résolument sur le chaos c'est-à-dire sur l'homme lui-même et sur l'univers, la possibilité même d'une signification, d'un discours, d'une vérité et d'un temps nouveaux qui s'exprimeront dans la joie et n'exprimeront d'abord que la

joie. C'est qu'

"il faut porter encore en soi un chaos pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante"

(APZ, p. 17)

tandis que

"...le caractère du monde est celui d'un chaos éternel".

(GS, p. 153)

A ce propos, le caractère synthétique de Kaufmann est d'une rigueur éclairante lorsqu'il observe:

"it is noteworthy that Nietzsche says also that this feeling of joy, this "amor fati", is his "formula for the greatness of a human being". Power is still the standard of value-but this joy is the conscious feeling which is inextricably connected with a man's possession of power. Conversely, the man who experiences this joy is the powerful man- and instead of relying on heavenly powers to redeem him, to give meaning to his life, and justify the world, he gives meaning to his own life by achieving perfection and exulting in every moment".

(Kaufmann, p. 279)

Cette interprétation paraît s'imposer:

"La puissance se mesure toujours à l'échelle de

la valeur, cependant cette joie est bien un sentiment conscient intimement lié à la quantité de puissance dont un homme dispose. Corrélativement, l'homme qui expérimente cette joie est un homme plein de puissance et, plutôt que d'abandonner aux forces célestes le soin de le rattacher et de donner un sens à sa vie et aussi de justifier le monde, c'est lui-même, à présent, qui donne un sens à sa propre vie en conduisant toute action à son terme parfait et en exultant de joie à chaque instant"

Voilà enfin pourquoi à la question que pose Nietzsche de savoir quelle est la mesure objective de la valeur, il répondra que c'est exclusivement

"la quantité de puissance envisagée du point de vue de sa croissance et de son organisation".

(Kaufmann, Frag. 674)

car,

"nous sommes tous des volcans en travail qui auront leur heure d'éruption".

(GS, n. 50)

A cette heure sans doute, l'univers qui pourvoit à l'avènement dramatique du sens dans la joie dessinera pour le sujet humain transfiguré l'expression du plus cinquant défi ou'il lance à cet espace achevé de l'évènement factice qui tente à chaque moment de le récupérer et de l'absorber pour s'en mieux prémunir:

"Si le plus haut degré de nuissance et de splendeur du type d'homme, possible en lui-même, n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale".

(GM, p. 17)

Ce défi s'affirme donc comme la réponse à l'agression latente de l'inertie vitale et se confirme agressivement en annonçant la rupture fondamentale comme arme de transgression. Et de fait, cette irruption soudaine dans l'univers traditionnel produit par contraste l'effet d'un éclatement dont la violence destructrice ne laisse rien subsister. Destruction et création instruisent leur mutuelle solidarité.

"Pour détruire le monde qui passe pour essentiel, qu'on appelle réalité, il faut créer".

(GS, n. 98,99)

C'est décidément pourquoi:

"je salue avec joie tout ce qui annonce l'avènement d'une époque plus virile, guerrière, qui honorera de nouveau la bravoure avant tout...elle prépare une époque plus haute, elle collectera les forces dont cette époque aura besoin".

(GS, p. 227-8)

Enfin pour ce qui est du philosophe:

"...peut-être est-il lui-même un orage gonflé de nouvelles foudres, un homme fatal

toujours environné de grondements, de roulements de tonnerre, d'abîmes brants ou de sinistres présages".

(EM, p. 236)

En conséquence,

"le grand secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus haute jouissance, c'est de vivre danseusement. Bâissez vos villes sur le Vésuve, envoyez vos vaisseaux sur des mers inexplorées..."

(GS, pp. 227-8)

C'est bien que le cheminement aventureux du destin humain s'accomplira d'autant plus danseusement dans la transgression que la norme violée pouvait garantir la paix et la sécurité.

De ce point de vue, la loi scientifique et la loi morale sont sujettes toutes deux aux mêmes attaques dirigées contre une muraille qui protège le domaine rassurant de la certitude, de l'erreur utile à la vie, enfin du bon concordement dont elle définit le sens en fonction des seuls buts que la norme a installés:

"nous sommes enserrés dans un réseau étroit, dans une camisole de devoir dont nous ne pouvons nous dépêtrer".

(GM, n. 164)

La règle est rassurante par la répétition qu'elle provoque et l'inertie qu'elle maintient: dans l'univers profane elle bat la cadence de la morale tout comme le rythme mesure l'exubérance de la

danse dans l'univers sacré.

Mais voici que le temps profane a besoin, dans sa répétition, d'organiser le chaos pour qu'un but se réalise, et le sens qui naît de la réalisation de cette fin ne peut donc s'allumer qu'en supprimant le chaos. La règle apparaît alors comme la définition en général dont l'essence tend à éliminer le hasard. Par contre, dans l'univers sacré le maintien du chaos comme chaos est la condition fondamentale de l'avènement du sens dont la direction librement assumée dans l'instant créatif dessine un parcours fondamentalement indéfini et qui, au gré de son déroulement incertain, se maintient dans l'inachevé qu'il affirme comme la condition initiale d'un nouvel itinéraire. Voilà pourquoi il nous faut vivre dangereusement et voilà en quoi consiste le danger vivifiant. Mais la plus subtile provocation réside ailleurs.

Toute règle comporte un double aspect irréductible. Dans la mesure où elle prescrit normativement ce qu'il faut faire, ne pas faire ce qu'il faut c'est manquer au devoir par défaut, par insuffisance. Mais dans la mesure où elle prescrit aussi ce que l'on ne peut pas faire, faire malgré tout ce que l'on ne peut pas faire c'est là réellement transgresser l'interdit, c'est-à-dire, au fond, disposer à ma guise d'une énergie qui nous fut ravie sous couvert de bon sens moral:

"C'est cette même morale qui a produit cette gigantesque accumulation de forces et qui a tendu là de façon si dangereuse; maintenant, elle est périmée, dépassée. On atteint le point dangereux et inquiétant où la vie plus grande, plus complexe, plus ample, franchit les bornes de la morale ancienne... Plus de formules valables pour tous, le malentendu et le mépris nouent une étroite alliance, la décadence et les besoins les

plus sublimes forment un horrible enchevêtrement, le génie de la race s'ébranche de toutes les cornes d'abondance, du bon et du pire, printemps et automne apparaissent simultanément avec les charmes nouveaux et les voiles nouveaux qui appartiennent à une dépravation jeune encore qui n'a ni épuisé ses richesses, ni ressenti encore la lassitude. Le danger reparaît, ce père de la morale, le grand danger, cette fois transporté à l'intérieur de l'individu, du prochain, de l'ami, dans la rue, dans notre enfant, dans notre propre cœur, dans tout ce que le désir et la volonté ont de plus intime et de plus secret. Que pourront alors prêcher les philosophes de la morale qui surgiront alors?"

(BM, p. 218)

Nietzsche a déjà répondu à cette question. Pour que triomphe le sens, il faut commencer par stigmatiser et détrôner les "professeurs de but", ces techniciens de la vérité utile à la vie, les maîtres du "on doit", les champions du "il faut"

"la nature humaine somme toute a été modifiée par l'incessant retour de ces professeurs de but de l'existence. Elle a maintenant un besoin de plus, et c'est précisément de voir revenir incessamment ces professeurs et leurs leçons... L'espèce humaine ne cessera de décréter de temps à autre: il y a quelque chose dont on a plus le droit de rire. Et le plus prévoyant des philanthropes ajoutera: le rire et la sagesse joyeuse ne font pas seuls partie des moyens et des nécessités du maintien de l'espèce; le tragique aussi en fait partie avec sa sublime déraison! Par conséquent, par conséquent, par conséquent... me comprenez-vous ô mes frères, comprenez-vous cette nouvelle loi du flux et du reflux? Nous aussi, nous aurons notre heure".

(GS, p. 39)

Il semble à présent que Nietzsche a tout dit. Le reflux est mouvement de clôture qui ramène le M^{ême} à l'existence et qui définit l'univers profane de la répétition, de la durée, de la continuité linéaires du temps. Le flux est, à l'opposé, mouvement d'ouverture qui engendre l'avènement de l'Autre, et qui constitue l'univers sacré de la rupture, de l'instant, de la discontinuité parcellaire d'un temps dramatique. Or voici que ce balancement ressemble à s'y méprendre au mouvement tantôt strophique, tantôt antistrophique qui s'effectue circulairement autour du chœur et de la *θυμηλη* dans la tragédie classique. C'est encore ce balancement qui se porte jusqu'au néantisme lorsqu'il entraîne dans son parcours interminable cont^{re} des oppositions irréductibles qui laissent irréconciliables l'avocat et le nominatif, le créateur et le spectateur, l'art et la science, l'abstraction et la localité, le surhumain et le simplement humain trop humain, la transgression et la conformité, la métamorphose et la mithomorphose (Hesnard), l'important et le nécessaire, le chaos et l'ordre, la fête joyeuse et le temps du travail, la dépense et l'accumulation, l'ésotérique et l'exotérique, en fin l'oubli et le souvenir. C'est que définitivement:

"Ce sont les esprits forts et les esprits malins, les plus forts et les plus malins qui ont fait faire jusqu'ici le plus de progrès à l'humanité: ils ont rallumé constamment les passions qui allaient s'endormir - toute société policée s'endort - ils ont réveillé constamment l'esprit de comparaison et de contradiction, le goût du neuf, du risqué, de l'inessayé; ils ont obligé l'homme à opposer sans cesse les opinions aux opinions, les idéals aux idéals."
(GS, p. 43)

Nietzsche en appelle alors aux "maîtres de nouveau", aux "prédicateurs de choses neuves" qui nous plongeront dans le feu de l'action que la flamme de l'espoir aura déjà ravivé. Ceux-là mêmes qui sont:

"les hommes d'une seule foi, les incomparables, ceux qui se donnent leur loi à eux-mêmes, ceux qui se créent eux-mêmes..."

(GS, p. 274)

...ceux dont la tâche est de veiller"

(BM, n. 20)

Il reste que la violence demeure bien à tout instant la responsabilité qui mobilise toutes les énergies sur tous les fronts. Comme telle seulement, elle s'orientera en gardienne sacrée du sens et prodiguera le vrai secret de la santé:

"un jour, ayant atteint notre but, nous ne parlons plus qu'avec fierté des longues pérégrinations que nous avons dû accomplir. Mais en réalité, nous ne nous étions pas aperçu du voyage. Si nous sommes arrivés si loin, c'est justement parce qu'en tout endroit, il nous semblait que nous étions chez nous."

(GS, p. 215)

Ainsi, pour avoir révoqué l'intimité rassurante de l'ontologie cosmo-biologique, la métaphysique créationniste n'en découvre pas moins, à son tour, une très étrange familiarité, celle qui confirme le sujet dans son sentiment de hanter en permanence des lieux incomparables dont, bien immarcescibles, il enfanta les jours.

Pierre Rul-Engenot

PSYCHOLOGIE, UNIVERSITE DU
QUEBEC A TROIS-RIVIERES

Matière et Musique

0"

LOISIR PHILOSOPHIQUE

Chers amis et amies philosophes, je vous invite au concert, je vous invite à la MUSIQUE comme un empereur à une grandiose or-
gie.

R.S.V.P.

Eh oui . C'est de la plus précieuse et subtile Muse dont il est question. Pour elle, pas de quartier . Lancez-la, buvez-la, dormez-en ; surtout faites-lui l'amour, extraordinaire, de tous les instants, et profitez-en tant qu'il vous reste des oreilles. Qu'attendez-vous? Elle vous enrobe, avec quelle puis-
sante aisance. Ne restez-pas gaga.

Tout ce sublime engagement pour dire que je me suis beau-
coup amusé - faut bien s'amuser parfois dans la vie, c'est si court - l'autre soir, au concert. Et puisque tous les sujets sont ouverts à l'appareil conceptuel philosophique : appareil-
lons.

D'abord, je n'aurais jamais cru, avec mon humble bagage de physique, que les vibrations sonores arrivassent (ouëbōcois, pardonnons-nous nos subjonctifs "fancV") à peser si lourd dans les têtes auditrices de ce soir là - à moins que ce ne fussent (encore) quelques soucis sentimentaux ou financiers - de toutes façons, les têtes, tenues à deux mains la plupart du temps, paraissaient si lourdes sur les épaules qu'on avait l'hilarante impression d'être à la veille d'en voir une tomber dans l'allée ou tout simplement éclater en une "schweppsisante" effervescence de bémols et de neurones. Ca, c'était pour le panorama dorsal.

De face, le spectacle était différent, plus diversifié, plus contrastant : une première journée d'amateurs semblait plutôt tourmentée, assaillie certainement de quelque insoluble équation acoustique, peut-être aussi d'une harmonie osée qui faisait son indiscret de chemin jusqu'au plus profond des tendres souvenirs.

Quant au reste des auditeurs, il n'était pas très loin d'un transcendant et délicieux nirvana. Aaahh. La musique ... La digestion et le ron-ron.

Remarquez que contrairement aux apparences, je n'accable pas mes voisins, je suis simplement ma circonstance philosophique dont je profite pour écrire un mot. Voici.

MERDE au plus subtil et plus évanescent des arts, à la vapeur soporifique des clefs de sol, au crémeux voyage dans la voie lactée des souvenirs, à la musicalité fumeuse en odeur de saint éther, aux brouillards de sensations douces, bref, à la soustraction facile de notre être-au-monde vers je-ne-sais-quel-horizon-de-mon-être, par la magie des portées.

Philosophes ! Récupérons la MATIERE, elle a tout à dire. Apprivoisons-la, d'ailleurs on lui doit bien cela après l'avoir accusée de tous nos maux. Oui, j'en veux à tous les philosophes, ou presque, d'avoir si facilement et si dōdaigneusement piétiné notre seule compagne d'ici-bas. Pour aujourd'hui, je vous propose de mettre en marche une solennelle amende honorable en essayant d'ouvrir les portes à la MUSIQUE, digne et fine servante de la MATIERE, qui s'insinue en nous de la plus titillante façon.

Ecoutez et Jouissez

— à la "française", comme

dirait Jos (Delteil pour les libraires
et les rayons de bibliothèques).

- Au menu :
- les sonates perlées de Scarlatti ou celles du Padre Soler (ruisseaux de printemps).
 - Tout Bach (et même plus)
 - un peu de musique médiévale (catalane ou espagnole, au choix)
 - Vivaldi (pas trop quand même)
 - Mozart (trop quand même)
 - Monteverdi (alors là, à petites doses, comme les bonnes choses)
 - et j'en passe... pour vous laisser compléter la liste.

Je vous conseille en plus, pour votre propre plaisir, d'ouvrir votre horizon en vous branchant sur les sons et les bruits de nos contemporains. Dans leur univers, n'écoutez plus en romantique à la "ple-pleure" facile : ils vous invitent à la redécouverte de la MUSIQUE-MATIERE à travers leur imagination fantastique. Quelques nom-indices : Luis de Pablo, Bonlez, Varèse, Tremblay, Crumb, etc....

Et en fin de journée, épuisés par la "différence" et la "résonnance" (sic), ou "quand vous serez bien vieux le soir, à la chandelle" (ou au département), laissez-vous jouer par la Musique et peut-être, quelques rares fois, n'aurez-vous même pas envie d'applaudir à la fin d'un concert; peut-être aussi, le disque arrêté, resterez-vous sursensibles au silence qui vous entoure, alors, c'est que la MUSIQUE vous aura eu, émus. Ne dites rien,

c'est parfait.

Mais, de grâce, ne pensez qu'à la MUSIQUE, qu'à cette MATIÈRE, dodue et abondante, qui dégouline juteusement sur vos timpanes. Sentez comme elle ne veut que votre bien. Ne faites surtout pas de manières, paquetez-vous "au boutte". Permission de remettre cent cinquante fois ce solo de hautbois, ce tourbillon, ce olo-ria en fa, cette belle voix d'alto, ce lumineux andante et tout ce qui vous plaira de Bob Dylan à Pythagore.

Un dernier mot et je disparais:

Philosophes, soyez (puisqu'il faut l'Être) ... à l'écoute.

Bien à vous

Jean Meunier

HISTOIRE DE L'ART, UNIVERSITE DE MONTREAL

Violence et intériorité

de la pensée chez

Kant

Voici le postulat du présent article:

Il y a deux VIOLENCES dans l'intériorité de la pensée kantienne, c'est-à-dire deux tendances MALGRE-SOI de l'interaction entre les facultés: VIOLENCE D'ORIGINE (à priori... à posteriori, DERIVABILITE) où le CHAMP d'activité de l'entendement est DELIMITE et par là, rendu FECOND; VIOLENCE DE FINALITE (violence entre les intérêts de la RAISON, APPLICABILITE) où l'hermaphrodisme de la raison semble voir l'activité d'entendement comme un OBSTACLE, comme son EXTERIORITE, et où semble se trouver en puissance un projet d'ELIMINATION de l'entendement.

Voici sa vérification:

L'apport original de la pensée kantienne est d'avoir ramené la question de NECESSITE (de la science, de la réalité, de la pensée ou de son objet) à une question de rōnie interne, d'équilibre entre les différentes facultés de la pensée (sensibilité-*imagination*, entendement, raison). Mais pour restreindre le débat à une INTERIORITE du fonctionnement transcendantal sans tomber dans la nécessité toute subjective de l'IDEE (nécessité du Dieu cartésien) Kant doit aussi rendre compte du différentiel de la nécessité (apport de HUME): le HASARD. On peut donc dire que Kant est aux prises avec le problème d'une réconciliation: celle de DESCARTES-HUME (ou vice-versa).

Comme le montre Deleuze, ces deux auteurs, malgré l'apparente incompatibilité de leur démarche, se rejoignent au bout de la ligne (problème de finalité?): Le Dieu de Descartes est le POSSIBLE, NECESSAIRE (extérieur-*Autre*) à la nécessité de son coaito; la NATURE de Hume est la NECESSITE (extérieur) qui réduit tous les phénomènes de la pensée à l'ordre de la POSSIBILITE. Dans les deux cas, la nécessité est extrinsèque. Comment parler de nécessité en demeurant dans l'INTERIEUR de la pensée? Kant devra résoudre ce problème pour se débarrasser de la domination de l'exteriorité de la pensée, du désir de l'objet "en-soi" qui avait sombrer la philosophie dans une sorte de fétichisme (métaphysique).

Mais le concept de NECESSITE appelle celui du CONTINGENT, comme un MALGRE-SOI qui lui échappe tout en lui étant nécessaire, or comment le résoudre dans une INTERIORITE? La solution semble dès les premières pages de l'Esthétique transcendantale, prendre l'aspect d'une certaine VIOLENCE A PRIORI faite à la pensée par la PURETE de certaines de ses intuitions: TEMPS et ESPACE (intuitions A PRIORI). En effet, il s'agit bien de VIOLENCE ruisou'ici l'entendement (tel que conçu chez Kant comme faculté de condensation des représentations par leur mise en rapport) est tout à fait dépourvu de moyens.

Assurément, ni temps, ni espace ne sont susceptibles d'être constitués en phénomènes (par synthèse sur les intuitions empiriques); ni l'un ni l'autre n'est "dérivable" (DELEUZE), n'étant que purement "applicables"; ce ne sont pas des phénomènes constitués mais des constituants de phénomènes.

"Il est considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende, et il est une représentation a priori qui sert de fondement, d'une manière nécessaire, aux phénomènes extérieurs".(1)

Violence est donc effectivement faite de la SENSIBILITE envers l'entendement; mais le caractère "anodictique" d'une telle violence, qui semble à première vue devoir répondre (ou du moins susciter) au désir métaphysique de la problématique de l'origine, se résorbe majestueusement chez Kant dans l'insinuation (sans doute frustrante pour l'esprit métaphysicien de nature!) de l'exposition, c'est-à-dire à l'ordre du MONTRER, l'ordre de la MANIFESTATION qui limite le domaine le domaine du DIRE (discursif) en excluant la question de son champ; délimiter l'INDICIBLE par le DICIBLE, voilà la véritable interiorité de la pensée. Wittgenstein reprochait à la métaphysique d'essayer de DIRE ce qui ne peut qu'être montré...

Kantien, Wittgenstein l'était!

"L'espace n'est pas un espace discursif, ou, comme on dit, un concept universel de rapport des choses en général, mais une pure intuition... Il est essentiellement un; le divers qui est en lui et, par conséquent, aussi le concept universel d'espace en général, repose en dernière analyse sur des limitations. Il suit de là que, par rapport à l'espace, une intuition a priori (qui n'est

1) Kant, CRITIQUE DE LA RAISON PURE, p. 56

pas empirique) est à la base de tous les concepts que nous en formons". (1)

La question d' "origine" devient discursivement INSIGNIFIANTE dès qu'elle se pose; si la question de l'origine des INTUITIONS APODICTIQUES n'est pas donnée apodictiquement, elle sera aussi discursivement nulle. Le "UN" (1) ne pouvant ou être intuitionné, on ne pourra que lui faire correspondre (comme à son prédécesseur, son objet constituant $(0 \neq 1)$ une forme vide, un concept sans matière: $\{\}$ (ensemble vide \emptyset).

"Nous affirmons donc la réalité empirique de l'espace (par rapport à toute expérience extérieure possible), quoique nous en affirmons en même temps l'idéauté transcendantale, ce qui veut dire qu'il n'est rien, dès que nous laissons de côté la condition de la possibilité de toute expérience et que nous l'admettons comme un quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi". (2)

Ainsi Kant traitera-t-il le problème du cogito cartésien comme un paradoxe, c'est-à-dire comme une pensée qui conclut de la simplicité d'un ordre (transcendantal) à l'unité d'un divers d'un autre ordre (transcendant). Ainsi, le "je pense" ne peut (comme l'affirmait Descartes) être dit universellement APPLICABLE, mais (comme TEMPS et ESPACE) il n'est ou INTUITION PURE donc sa DERIVABILITE est NULLE (et du vide je ne peux déduire que des TAUTOLOGIES ou des ensembles VIDES).

Comme en mathématique, tout ensemble a pour sous-ensemble l'ensemble \emptyset , ainsi toute affirmation (tout jugement) a, INSTANTANEMENT (simultané à son effectuation), le "JE PENSE" comme son

1) Kant, op. cit., pp. 56-57

2) Kant, op. cit., p. 59

"VEHICULE" ; mais comme l'ensemble \emptyset n'est qu'une pure nécessité (logique) intrinsèque aux mathématiques, dont RIEN ne peut être "DIT", de même le "MOI" du "je pense" n'est qu'une pure nécessité (logique ou tautologique!) intrinsèque à la pensée; il s'agit donc, comme le dit Kant, d'une "expression complètement vide de contenu", sans "objet", une représentation non représentative, donc INFÉCONDE, c'est-à-dire dont on ne peut en aucun cas dire qu'il y corresponde un "objet" (déterminé ou déterminable) ni que l'on ait même la possibilité de lui en constituer un à travers quelque forme de prédication que ce soit.

LA PURE FORME (nature tautologique du concept "MOI") EST LE DERNIER PAS AVANT LE "VIDE" QUI SEUL PEUT LUI ETRE ATTRIBUE COMME "OBJET".

Voilà donc que l'on vient de trouver une partie de la réponse au "comment le résoudre dans l'intériorité?"

Si la raison kantienne (cf. Deleuze) contient EN ELLE-MÊME, les principes de ses "VICES" (paralogismes...) c'est sans doute aussi qu'elle contient en elle les principes de ses VERTUS (principes conditionnant les règles cognitives de l'entendement). Sans doute ceci peut-il rendre un peu moins problématique le fait (soulevé par Deleuze) que Kant fasse d'une part l'ELOGE de l'intégrité du tribunal SUPREME qu'est la raison et que d'autre part il lui attribue naturellement la production des paralogismes.

La question métaphysique de l'ORIGINE doit se putréfier. Kant nous l'a montré sans l'ombre d'un doute; la philosophie en tant qu'activité CRITIQUE (hygiène) semble donner ici son plein rendement en réduisant des questions d'EXTERIORITE à une simple faiblesse de régie interne. Entre la question de l'ORIGINE de la VIOLENCE (question de DROIT) et la question du FAIT d'une VIOLENCE de l'ORIGINE (intuition A PRIORI), la première étant rendue insignifiante et stérile, la seconde trouve toute sa suggestivité et sa fécondité.

C'est même la seule réalité que l'on puisse affirmer en-soi: la sensibilité PRESENTATIVE VIOLENTE l'entendement RE-PRESENTATIF; et c'est là aussi la seule origine de l'authenticité du phénomène; seule cette VIOLENCE INTERNE qui déclenche l'activité de la pensée (que ce soit dans l'imagination ou dans l'entendement), peut être considérée comme véritable "MATIERE" de la pensée, sa véritable NECESSITE. L'anodicticité (par exemple des intuitions A PRIORI) ne présente pas d'intérêt en-soi; mais l'anodicticité en tant que MANIFESTATION D'UNE VIOLENCE INTERNE a un intérêt capital en tant que REFLET (projection, manifestation, INDICATION) d'un FONCTIONNEMENT INTERNE REEL de la pensée. L'épistémologie kantienne trouve donc sa raison d'être dans l'AVIDITE naturelle de la RAISON PURE à connaître (systématiser) ses A PRIORI, et à l'impossibilité à laquelle elle se heurte de les connaître autrement qu'indirectement, qu'INDICATIVEMENT, c'est-à-dire autrement que par des indices d'elle-même (de son fonctionnement) par des manifestations matérielles, IN CONCRETO, donc A POSTERIORI. On peut donc avancer que la Raison se MANIFESTE (malgré-soi) dans ses CREATIONS (CULTURE), de la même façon qu'elle SE CONSTITUE à travers une VIOLENCE INDICATIVE des phénomènes (NATURE).

Mais on doit à ce niveau-ci pressentir l'insuffisance de l'élimination de la question d'ORIGINE comme preuve de la VALEUR d'une critique toute INTERNE de la raison pure. En effet la question d'origine appelle la question de finalité (comme la puissance appelle l'acte chez Aristote); est-ce ou'en éliminant la première on élimine automatiquement la seconde? Il semble que non; on sent bien chez Kant que constamment la raison a un potentiel de VICES INTERNES comparable en grandeur (sinon plus grand) à celui de ses VERTUS. Kant a créé un monstre qu'il lui faudra régulariser EXTERIEUREMENT (et presque arbitrairement).

La Raison AUTO-LEGISLATRICE appelle la RAISON AUTO-DESTROYABLE (VOLONTE pure: peut-être "VOLONTE DE PUISSANCE"); et si la

volonté était libre, et si le LIBRE était ARBITRE (ou vice-versa)? Elle s'accaparerait alors du pouvoir de CREER (indépendamment de l'entendement) des "Idées transcendantes" et glisserait naturellement vers la facilité de se les présenter comme INCONDITIONNEES; elle aurait alors le pouvoir démagogique (ou idéologique) de se poser comme NORME et ORIGINE A PRIORI. Le penchant naturellement METAPHYSIQUE de la pensée aurait donc sa racine dans la RAISON PURE et dans l'ACTION "trouble" qu'elle exerce sur l'entendement. Dans ce cas la RAISON trouverait en elle les ressources nécessaires (quoique sans doute inconscientes) pour exercer une nouvelle VIOLENCE conditionnant la configuration de l'équilibre entre les facultés de l'esprit; fixons pour l'instant cette hypothèse dans le terme: VIOLENCE DE FINALITE.

Kant nous dit:

"Elle (expérience) ne nous donne... aucune véritable universalité et la raison qui est si avide de connaissance de cette espèce, est plus EXCITEE par elle que SATISFAITE". (1)

Il semble donc que le champ d'activité de l'entendement (expérience, jugements conceptuels et retour aux phénomènes) soit plutôt source de FRUSTRATION que de SATISFACTION pour la raison pure. On aurait donc quelques éléments de réponse à la question ultérieure:

"La raison est poussée par un penchant de sa nature à sortir de l'expérience, pour s'élancer, dans un nuage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'achèvement de son cercle dans un tout systématique subsistant par lui-même. Or, cette tendance est-elle simplement fondée sur son intérêt spéculatif ou ne l'est-elle pas plutôt uniquement sur son intérêt pratique".(2)

1) Kant,

2) Kant, op. cit., p. 539

Ainsi ce que Deleuze rapporte à la Raison comme étant l'un de ses trois idéaux: "l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement", devrait plutôt être vu comme REVE et DESIR D'AUTONOMIE de la Raison (face à l'entendement) dont l'intérêt est tout à fait IN CONCRETO, plutôt qu'une NECESSITE méthodologique de la spéculation et en cela recherche d'efficacité de la faculté de connaître.

La démarche de la Raison pure tient donc du FETICHISME; et face à ce DESIR de l'objet en-soi, l'entendement est source de TENSION et de DOULEUR; la raison rêve idéalement de PLAISIR, c'est-à-dire d'accoucher (PAR) elle-même (sujet) (D')elle-même (objet); son projet de récupération est le projet humain du surhomme: le PLAISIR et le REPOS sont placés dans l'ACCESSION au fortuit de l'animisme et par là sont accessibles par l'ELIMINATION de la nécessité, de la DOULEUR du fétichisme, de l'inévitable de l'objet (VIOLENCE D'ORIGINE).

C'est la MORT invisible de l'UTILITE de l'intérêt spéculatif (quoique je n'aie pas lu la Critique de la Raison pratique, cette mort me semble effectivement inscrite dans les dernières pages de la Critique de la Raison pure); c'est la castration de l'entendement ou plutôt son UTILISATION ABUSIVE (comme le bois est utilisé pour alimenter le feu et s'AUTO-CONSUME en remplissant sa tâche) par l'intérêt pratique, seul véritable intérêt de la Raison. L'intérêt spéculatif (champ de l'entendement) n'est que fumée d'ERUDITION dont la seule efficacité réelle est de masquer les intérêts inavoués et inavouables de la Raison IN CONCRETO.

Quelques citations gratuites (?) tirées de Proust:

De la fumée d'ERUDITION:

"... cette fuite loin de notre propre vie que nous n'avons pas le courage de regarder, et qui s'appelle l'érudition". (1)

"... dès que l'intelligence raisonneuse veut se mettre à juger des oeuvres d'art, il n'y a plus rien de fixe, de certain: on peut démontrer tout ce qu'on veut". (2)

"Plus que tout j'écarterais ces paroles que les lèvres plutôt que l'esprit choisissent, ...comme on en dit dans la conversation, et qu'après une longue conversation avec les autres on continue à s'adresser factivement à soi-même et qui nous remplissent l'esprit de mensonges..." (3)

De la DOULEUR (VIOLENCE) comme CATALYSEUR de la pensée:

"Là où la vie emmure, l'intelligence perce une issue... les idées sont des succédanés des chagrins... car le bonheur seul est salutaire pour le corps, mais c'est le chagrin qui développe les forces de l'esprit". (4)

"L'imagination, la pensée peuvent être des machines admirables en soi, mais elles peuvent être inertes. La souffrance alors les met en marche. Et les êtres qui posent pour nous la douleur nous ac-

1) PROUST, *Le temps retrouvé*, p. 251

2) PROUST, *op. cit.*, p. 253

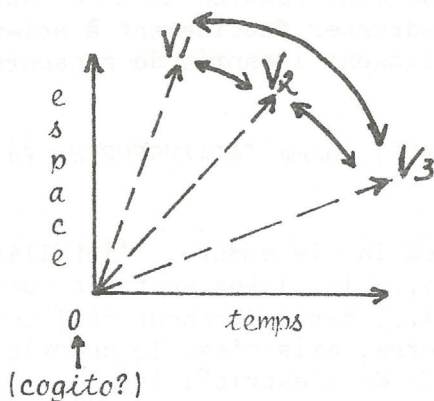
3) PROUST, *op. cit.*, p. 259

4) PROUST, *op. cit.*, pp. 268-69

"cordent des séances si fréquentes, dans cet atelier où nous n'allons que dans ces périodes-là et qui est à l'intérieur de nous-mêmes!". (1)

ECLAIRCISSEMENTS SCHEMATIQUES

Représentation "cartésienne" des rapports.
IMAGINATION // ENTENDEMENT chez Kant.



Où: $V_1, V_2, V_3 =$ Synthèses "vectorielles" de l'imagination ($-\rightarrow$).

(\longleftrightarrow) = Rapports de représentation (entre synthèses)

↓
Constitution conceptuelle
selon des rapports (catégories)

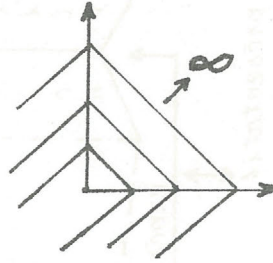
{
-quantité
-qualité
-relation
-modalité


1) Proust, op. cit., p. 272

Schéma no. 2

On a alors un domaine du DICIBLE (prédicable)

Et un domaine du MANIFESTE (exposable, montrable)



 MANIFESTE { les à priori de la pensée }


 DICIBLE { expérience "phénoménale" en général }

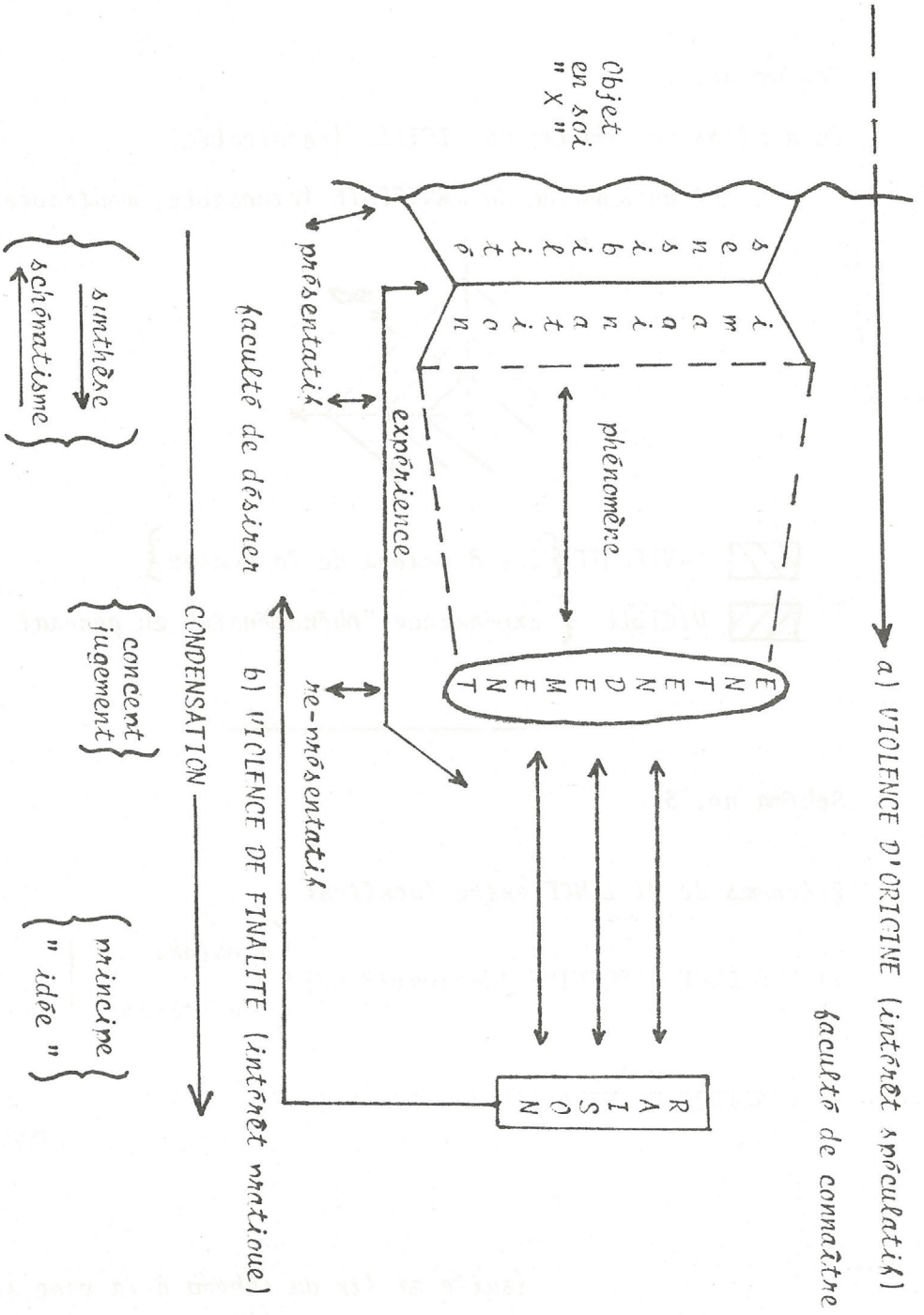
Schéma no. 3

2 formes de VIOLENCE entre facultés:

a) VIOLENCE D'ORIGINE (dérivabilité) $\left\{ \begin{array}{l} \text{à priori} \\ \text{à posteriori} \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{Intérêt} \\ \text{spéculatif} \end{array}$

b) VIOLENCE DE FINALITE (applicabilité) " X " Intérêt pratique

(suite et fin du schéma à la page suivante)



BIBLIOGRAPHIE

DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, coll. "Initiation philosophique", P.U.F., Paris, 1963.

KANT, Emmanuel, Critique de la Raison Pure, P.U.F., Paris, 1971.

PROUST, Marcel, A la recherche du temps perdu, tome VIII - Le temps retrouvé, Gallimard, Paris, 1954.

Robert Morin

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

Contre la politique
ou

la question de l'indépendance

Philosophie Politique

**Contre la politique
ou
la qualité de l'indépendance**

"Quiconque est maître ne peut
libre" Jean-Jacques Pousseau

"You can't fool all the people
all the time" Abraham Lincoln

*PHI ZERO a le plaisir de publier dans ce numéro
un texte exclusif de M. André Vachet, directeur du Département
des Sciences Politiques de l'Université d'Ottawa.*

*Professeur invité à l'Université de Montréal,
M. Vachet a eu l'amabilité de rédiger pour les lecteurs de
PHI ZERO, cet article sur la question controversée de la sou-
veraineté et de l'indépendance.*

I can take a small portion of this very large topic and try to prove something about it in more detail; or I can take the whole topic and try to be merely provocative. Naturally, I choose the second course. For one thing, it is more fun; and for another, we ought to try to reason together.

C. Wright Mills

Il me faut, dans les remarques qui suivent, me situer à un niveau théorique qui pourrait paraître abstrait à tous ceux qui y recherchent des recettes pour guider leur pratique ou la description de méthodes pour rendre leur action plus efficace. Là n'est pas le rôle du philosophe. Mais le texte qui suit est philosophiquement insuffisant parce que les limites imposées obligent à laisser implicites des éléments de la cohérence logique. Il faut se contenter ici, non de tenir un discours proprement philosophique et explicitement cohérent, mais plutôt de livrer simplement quelques réflexions qui ne cherchent aucunement à éviter la polémique ni même la provocation: la pensée et l'engagement naissent le plus souvent et se développent à partir de la contradiction et de l'opposition tandis que l'unanimité théorique n'est que la transparence de la stérilité et du vide.

Et malgré le titre l'on dissertera peu de l'indépendance car, quand celle-ci est réelle, et non pas seulement formelle, elle n'est pas vécue en tant que telle, mais plutôt en tant que liberté, jouissance et satisfaction, en tant que plénitude et bonheur collectif et individuel.

Il est sans doute dans la vie des peuples ou des nations comme dans celle des individus des moments privilégiés, ceux de la libération et de la liberté, d'autant plus traumatisants qu'ils sont rares, toujours inédits et irréversibles. L'accession à l'indépendance est indéniablement un de ces moments qu'il faut vivre comme "situation limite", et d'autant plus en intensité et en extension que l'énergie et la ferveur qu'ils supposent

risquent d'épuiser pour longtemps les forces et les potentialités de ceux qui y sont engagés. Les individus font rarement deux conversions successives et les peuples jamais deux révolutions. L'histoire enseigne que les révolutions partielles sont des révolutions ratées; et les révolutions ratées ne sont jamais reprises! Ainsi si l'on ne pousse pas le possible jusqu'aux limites de l'impossible - et qui peut fixer le possible? - si l'on n'accède pas dans un seul acte historique à une totalité ou à plénitude, il faut désespérer de ne jamais l'atteindre, du moins tant que l'histoire n'aura pas renouvelé les forces vives de nouvelles générations plus ou moins lointaines débouchant sur une nouvelle expérience du monde. L'indépendance comme suite d'actes se succédant dans le temps et l'espace m'apparaît être une illusion qui repose sur une méconnaissance des caractères de l'action des collectivités. C'est dire que je postule ici, et cela commande la suite, que l'indépendance doit se réaliser comme totalité englobant l'ensemble de la vie collective et individuelle sous peine d'être ratée sans possibilité de reprise. L'indépendance du Québec, si, l'on veut être concret, sera totale ou elle ne sera pas!

Or l'indépendance, comme l'histoire récente de la décolonisation l'illustre tristement, peut être double: formelle ou réelle. Formelle quand elle n'est que l'apparence, que l'enveloppe, que la forme juridique ou politique qui maintient et reproduit les dominations et les répressions, les puissances et les pouvoirs qui empêchent la libération de se répandre dans tous les secteurs de la société pour atteindre chacun des individus qui se voient restituer leur pouvoir créateur. Réelle quand non seulement elle brise les dominations externes appuyées sur les appareils politiques ou juridiques, les parlements, les exécutifs et les constitutions, mais quand elle brise aussi les appareils internes de contrôle répressif qui s'exerce dans la vie quotidienne des individus et surtout quand elle réduit les forces sociales qui maintiennent ces appareils de contrôle et s'y alimentent. C'est dire que l'indépendance ne peut être réelle si elle n'est que politique, si elle n'est pas aussi et surtout sociale et individuelle.

C'est donc dire encore que, si les forces qui travaillent à assurer l'indépendance d'une nation ne visent qu'une libération politique et juridique, elles font un travail non seulement stérile, mais réactionnaire car indirectement elles assurent le maintien des dépendances fondamentales dans la société et même contribuent à rendre acceptables les servitudes et les esclavages. L'indépendance ne doit pas se limiter à rendre les dominations plus supportables et plus humaines parce que moins conscientes.

Une telle alternative pose évidemment le problème des rapports entre le politique et le juridique d'une part et le social d'autre part. Ici il faut rappeler les principes et l'histoire qui guident ou illustrent ces rapports.

Il n'est même pas besoin de référer à Hegel ou à Marx pour expliquer l'extériorité du politique en tant qu'activité spécialisée, en tant que structure institutionnelle. En effet la définition grecque de l'homme comme animal politique n'est pas le tout de la pensée politique des philosophes de la Grèce antique, mais elle a introduit dès le début une ambiguïté. La politique va pouvoir être considérée sous deux aspects très différents, sinon opposés, et difficilement conciliables.

En effet d'une part l'on peut voir la politique comme une activité instrumentale dont la finalité est la production d'un effet externe, la réalisation d'un produit détaché de l'agent. L'activité politique est alors déterminée par la spécificité de sa production (la loi, l'ordre, la paix, la sécurité, la puissance, le prestige, etc.) et sa qualité fixée par l'efficacité à produire son effet. Dans ce cas la politique tend à se détacher de l'homme, à se formaliser de façon autonome, et à s'institutionnaliser. C'est l'effet, le produit, qui importe. Aussi c'est par l'efficacité que la dictature, l'oligarchie, la royauté l'emportent sur la démocratie, peu efficace, dont la productivité demeure faible et aléatoire, et dont l'institutionnalisation demeure toujours imparfaite.

Mais d'autre part l'on ne peut considérer la politique non comme un instrument mais comme l'acte producteur d'un effet d'humanisation par lequel l'homme ne produit pas tant un effet externe que lui-même comme être politique et social, responsable de sa destinée et de la destinée sociale. La politique est dans ce cas une qualité de l'homme et de sa création, la qualité de sa vie, sa personnalité, sa personnalité. Alors la politique vaut comme processus d'éducation et de formation de l'individu. L'éthique et le politique se rencontrent. La politique peut bien signifier alors, pour l'individu, la participation dans la prise de décision sociale, notamment en faisant valoir son verbe (importance du discours) qui se consiste à se dire à soi-même autant qu'aux autres, son intérêt et celui de tous, à proprement "articuler", à rendre conscient, cet intérêt et à le fonder dans l'ensemble des intérêts; mais l'essentiel de cette participation n'est pas la décision en tant que telle, mais le rôle éducatif de son processus, le développement d'un individu social, responsable et créatif, capable de situer son propre intérêt immédiat dans un ensemble plus vaste et capable de saisir les liens entre l'intérêt privé et l'intérêt public. Cette conception se justifie d'ailleurs même au plan de l'efficacité car les qualités exigées de l'individu sont précisément celles que le processus politique développe: il est générateur de ce qu'il exige, la prise en charge et le dépassement du particulier et de l'universel.

La politique s'identifie alors, et seulement dans ce sens, avec la liberté qu'aucune loi, ne peut assurer par elle-même, qu'aucun ordre ne peut produire. C'est seulement dans la politique comme processus de personnalisation que la liberté émerge, car dans ce processus l'individu peut atteindre un certain contrôle de sa vie et de son milieu tandis que la politique comme produit et instrument vise à fixer, au-delà de l'individu, et l'expression légitime de sa vie et la structure de son milieu. L'individu cesse d'être créateur et libre; il devient purement passif et "irresponsable".

Dès son origine, la politique se greève donc d'une ambiguïté fondamentale que les philosophes grecs, les plus grands du moins, surmontaient, temporairement, en considérant que l'activité qui découlait de l'essence humaine et son produit étaient d'abord immanents consistant dans la recherche d'une finalité consciente et rationnelle. C'est pourquoi pour Platon et Aristote la cause et l'effet de la politique étaient la sagesse et la philosophie qui entretenaient par suite un lien privilégié avec la société et son organisation. Mais quand l'évolution de la civilisation occidentale en viendra à privilégier l'homo faber et l'homo oeconomicus, contre l'homo sapiens, à privilégier l'action transitive ou l'action productive, la solution grecque de l'ambiguïté sera renversée. Dans les sociétés modernes les plus développées, l'on ne retiendra, presque exclusivement (Jean-Jacques Rousseau étant une exception), en théorie comme en pratique, que la nature instrumentale et productive de la politique.

Illustrons rapidement en nous référant au développement de l'idée de l'Etat dans le libéralisme. L'on sait comment pour Locke, Adam Smith, les Physiocrates, les Philosophes, l'Etat intervient sur la base de l'accumulation de la propriété et de la division entre "ceux qui ont" et "ceux qui n'ont pas" d'où l'"Etat-gendarme". La politique est ainsi extérieur au social qui comprend l'économique, mais l'Etat agit par rapport au social en assurant un processus d'intégration liant les forces sociales et éliminant les "déviant" irréductibles, et spécifiquement par rapport à l'économique en assurant l'"infrastructure" de l'économie (unité monétaire, unité de mesure et de poids, facilités et sûreté des communications et des transports, formalisation et respect des contrats, etc.) (1).

1) Voir mon ouvrage L'idéologie libérale, Anthropos, Paris 1970, pp. 369-394 et 494-498.

Le développement du capitalisme va amener le rattrapement et le développement du rôle du politique mais sans en changer la nature. Sans se perdre en détails, retenons que l'évolution de la pratique du capitalisme est marquée par une double tendance contradictoire comme l'ont fait remarquer les analystes Paul Baran et Paul Sweezy (1) : la tendance à la baisse progressive du taux du profit général par suite de la compétition pour la productivité (2), tendance contrecarrée par celle qui pousse à l'accroissement du surplus de capital conséquent à l'augmentation de la productivité (3). Marx avait saisi dans cette combinaison, une des contradictions majeures du capitalisme, mais le mouvement historique effectif, la conjoncture, qui dépend des conditions concrètes spécifiques de l'accomplissement de cette combinaison, a permis au capitalisme de se transformer du mode concurrentiel en son mode monopoliste contrôlant le taux de profit, mais libérant le processus d'accumulation. La contradiction du capitalisme s'est ainsi déplacée de sorte qu'on a pu écrire justement : "La principale contradiction du capitalisme contemporain est la suraccumulation du capital, conduisant à une socialisation croissante des forces productives qui entrent en contradiction avec les ramments de production". (4)

Dans ce contexte, celui du capitalisme monopoliste d'Etat, le rôle de l'Etat s'accroît considérablement et son intervention tend à changer de nature. En effet il doit intervenir non plus seulement pour assurer l'infrastructure économique mais d'abord pour éponger le surplus de capital en absorbant une partie de la plus-value pour ses dépenses. Ce faisant, l'Etat rend un triple

1) Le Capitalisme monopoliste, Maspéro, Paris, 1970, pp. 24-32

2) Karl Marx, Le Capital, livre III, section 3.

3) Baran et Sweezy, *op. cit.*, pp. 63-83

4) Christian Pailloix, L'Economie mondiale capitaliste, Maspéro, Paris, 1971, tome II, p. 106

service au capitalisme: 1) Il permet à la productivité de croître en évitant la surproduction par le développement de dépenses non-productives importantes, mais commandant une production énorme (v.g. les dépenses dites de défense nationale, les dépenses militaires, etc). Dans ce sens l'intervention de l'Etat, particulièrement l'intervention fiscale ne va pas contre le capital social, mais au contraire en permet la réalisation en reculant les limites de la productivité et de l'accumulation du surplus en quête d'investissement. (1)

L'Etat aussi, accessoirement, dans le même but en vient à socialiser les forces productives rétrogrades ou les forces productives nouvelles non rentables à court terme quitte à les remettre ensuite à l'entreprise privée. D'où le rôle ambigu des nationalisations et de l'étatisation en régime capitaliste contemporain (v.g. Polymer, etc). (2)

2) Il augmente la consommation dont la croissance moins rapide que celle de la productivité risque de faire sombrer le capitalisme dans une crise de surproduction. C'est le rôle du "Welfare State" qui n'a en lui-même rien de socialiste tant qu'il ne met pas en cause les profits et le contrôle capitalistes: il ne fait qu'assurer une redistribution qui assure le maintien de la productivité et donc des profits. Il permet de dégraisser la contradiction entre la sur-production et la sous-consommation. "Ce n'est, écrivent Baran et Sweezy, que quand l'absorption gouvernementale continue de croître après la réalisation du plein emploi des ressources productives (...) que le surplus privé se trouve lésé". (3)

1) Baran et Sweezy ont bien fait remarquer que le taux général de profit s'est maintenu ou même s'est élevé avec l'augmentation du prélèvement fiscal de l'Etat. Voir tableau IV, p. 140

2) A noter que l'étatisation et la nationalisation cessent d'être elles-mêmes des mesures socialistes et peuvent devenir des mesures essentielles au capitalisme.

3) Op. cit., p. 140

3) Enfin le Welfare State favorise à long terme le maintien du capitalisme en lui permettant d'intégrer les forces sociales nouvelles qu'il suscite en se les liant par l'intérêt. Il n'est pas étonnant de découvrir une forte intégration de la classe ouvrière dans les pays où le Welfare State est le plus développé.

En somme l'Etat régulateur et le Welfare State apparaissent non seulement conciliables avec le capitalisme mais comme faisant même partie de la logique de son développement. Ceci d'autre part ne s'est évidemment pas fait sans que la pratique et la théorie politique en soient profondément marquées. Tout au contraire.

Il est vrai que l'Etat moderne a, dans les sociétés libérales, pris la forme de la démocratie, mais non sans que celle-ci soit transformée. Le professeur C.B. Macpherson a justement fait remarquer que si le libéralisme s'est "démocratisé", c'est que la démocratie s'était d'abord libéralisée pour s'accommoder de la société de marché assumant aussi la forme de l'économie de marché. (1) La démocratie, la démocratie parlementaire, la démocratie anglo-américaine, prend la forme d'une compétition entre partis ou intérêts organisés dont le but est la maximisation du produit ou du profit.

1) "By admitting the man of the people into the competitive system, the liberal state did not abandon its fundamental nature; it simply opened the competitive political system to all the individuals who had been created by the competitive market society". C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, CBC Publication, Toronto, 1965, p. 11. Les lignes qui suivent s'inspirent de l'analyse du professeur Macpherson.

Sur cette base, en se développant, l'Etat libéral démocratique demeure pleinement et exclusivement un système de pouvoir de nature instrumentale. Il l'est d'ailleurs dans un double sens: d'abord, comme tout Etat, par le monopole de la violence organisée ou légitimée et de la contrainte institutionnalisée; les lois forcent les individus et les groupes à faire ce qu'ils ne feraient pas sans leur prescription. Ensuite par la garantie ou le support qu'il apporte au maintien d'un ensemble de relations de pouvoir et de domination entre les individus ou les groupes.

En effet si l'on admet que le "modèle" privilégié du pouvoir réside dans la capacité de transférer le pouvoir naturel d'un autre à soi-même, il faut admettre que ce transfert est particulièrement accompli quand l'on peut contrôler l'accès aux moyens de travail, car le pouvoir naturel de l'individu s'exerce d'abord par la mise en oeuvre de ses capacités et de son habileté productive. Quand l'individu n'a pas un libre accès aux moyens et aux instruments de travail, son pouvoir lui échappe au profit de celui qui contrôle ces moyens et instruments. En garantissant le système d'appropriation et d'utilisation des moyens de production, l'Etat libéral démocratique défend et rend obligatoire le transfert du pouvoir de "ceux qui n'ont pas" à "ceux qui ont", de ceux qui n'ont que leur travail à ceux qui possèdent ou gèrent le capital. C'est dire que, malgré l'enveloppe démocratique de l'Etat libéral, la majorité des individus ont à payer un prix pour avoir accès aux moyens de travail, pour s'exprimer, exercer leurs capacités, leur créativité, etc.; et ce prix, c'est la perte d'une partie de leur autonomie, la soumission, l'obéissance, l'apathie, l'acceptation implicite d'un consensus pré-établi, l'exclusion du processus réel de prise de décision, l'acceptation d'un plan et d'un intérêt public qu'ils réalisent, mais sans jamais n'en être partie, sans y avoir vraiment pouvoir en tant qu'êtres rationnels et libres.

C'est tout le pluralisme politique qui se profile ici, version moderne de la théorie démocratique réduite d'abord à n'être

qu'une méthode de prise de décision, puis une méthode ou mieux une technique de production d'un gouvernement. La politique y cesse complètement d'être un processus d'humanisation et de personnalisation pour n'y être qu'un acte de production et de reproduction de la forme du pouvoir, ce que ne doivent pas camoufler la capacité fantastique de production du capitalisme et la hausse importante mais contrôlée du niveau de vie qui en suit. C'est dans ce contexte que Macpherson peut écrire avec beaucoup de justesse:

"We may say in general that of all relations between people it is only relations of power that fall within the jurisdiction of the state - only those relations need the state to enforce them. It is only power that needs power, only relations involving power that need a superior power to keep them in order. And all the power relations between individuals do need the power of the state to enforce them". (1)

Ces remarques ne nous éloignent pas de notre thèse. Elles illustrent que prise en elle-même une indépendance qui ne vise que le politique, surtout dans le cadre de la démocratie libérale, n'atteint que l'extériorité des dépendances et des dominations et que loin de les réduire elle les maintient et les reproduit. Dans tous les cas, la solution politique favorise l'ordre établi des forces sociales.

De plus si notre analyse a quelque justesse, il faut conclure au rôle "conservatif" du politique par rapport au social.

1) Op. cit., p. 40

L'Etat n'a que l'apparence d'un moteur vis-à-vis du social: il est donc illusoire de le voir comme un instrument d'émancipation réelle au niveau social, économique ou culturel tant au plan de la collectivité que de l'individu. Et cela d'autant plus que depuis Montesquieu et Marx nous savons que "l'émancipation politique n'est pas le mode complet sans contradiction de l'émancipation humaine. La limite de l'émancipation politique apparaît immédiatement dans ce fait que l'Etat peut être un Etat libre, sans que l'homme soit un homme libre". (1) Faut-il ajouter que l'individu risque d'être d'autant moins libre que l'Etat l'est plus complètement, que son pouvoir rencontre moins d'entraves et de limites!

L'on ne doit pas en conclure cependant que l'indépendance ne peut pas ou ne doit pas être recherchée sur le plan politique, mais plus justement que l'indépendance ne peut pas être réalistement recherchée exclusivement ou surtout sur le plan politique, pas plus qu'elle ne peut avoir le politique comme contenu sans se caricaturer et se transformer en moquerie. Le seul contenu réaliste d'un programme d'indépendance politique doit être un programme de libération sociale et individuelle concrète.

Pour être encore plus explicite, il faut ajouter que la capitulation devant l'électoratisme qui caractérise actuellement le mouvement indépendantiste au Québec masque une grande faiblesse ou une grande crainte à penser l'indépendance en termes de rupture ou de libération globale. L'électoratisme manifeste un besoin de sécurité qui est satisfait par la continuité

1) Karl Marx, La question juive, coll. 10/18, Paris, 1968, p. 22.
 — Marx d'ailleurs ajoute: "L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique", Ibidem, p. 45.
 Voir aussi Montesquieu, L'Esprit des lois, XII, I.

essentielle qu'assure la formule proposée. Mais en même temps cet électoralisme démontre que le mouvement indépendantiste n'a pas atteint une profondeur et une ampleur qui le rendraient capable de présenter une véritable alternative aux dépendances présentes, et capable de prendre la direction d'un mouvement de transformation radicale qui ferait de la société québécoise une société libérée. Cette libération a comme condition la dénonciation du politique comme illusion et comme tentation à vaincre. Ce à quoi se refuse le mouvement indépendantiste; c'est d'ailleurs pourquoi il hésite à reconnaître et à restaurer en l'individu et en chaque individu la source de toute créativité et de toute liberté précédant les pouvoirs, les organisations et les partis.

Mais ici intervient la tâche du philosophe face à la perspective de l'indépendance à inventer. Cependant elle ne peut s'arrêter à la simple dénonciation, elle doit être surtout positive. Le philosophe, en effet, peut servir d'instrument à la société pour découvrir les moyens et les voies qui permettront à celle-ci de saisir et d'énoncer ses intérêts; ce qui ne peut être fait que par la participation de chacun et de tous les membres de la société sous risque de rétablir simplement un ensemble de rapports de pouvoir et de domination. Cette tâche du philosophe est d'abord de nature strictement philosophique, car il s'agit, en premier lieu, pour lui, de dévoiler la méconnaissance de la rationalité de l'individu et les conditions de son exercice, méconnaissance qui favorise et fonde la spécialisation du pouvoir, l'exclusion que subit la majorité, même à l'intérieur des structures démocratiques. Le philosophe doit défendre la rationalité de chaque homme et son aptitude à assumer la responsabilité pour lui-même et pour la collectivité qui le comprend.

L'incapacité concrète de l'individu à rencontrer les normes d'un véritable idéal démocratique semble être, en particulier

pour bien des pluralistes depuis Schumpeter (1), un argument suffisant pour rejeter cette conception et proposer une nouvelle version de la démocratie qualifiée de "réaliste" parce que conforme à la pratique. Il leur est d'ailleurs facile, à partir des seules études de comportement électoral de démontrer les déficiences de l'individu. Mais la conclusion globale qu'ils en tirent vient d'une conception a priori pessimiste de la nature humaine et du rôle de la rationalité en politique. L'on pose facilement l'apathie comme propriété quasi-nécessaire de cette nature. Pour le théoricien pluraliste, l'inactivité politique du citoyen ordinaire est un aspect permanent de son comportement qui doit se retrouver dans tous les systèmes sociaux et politiques. Le degré de cette inactivité est postulé comme fonction du degré de satisfaction achevée dans tel système donné de sorte que le haut degré d'apathie caractéristique des sociétés industrielles avancées serait un signe d'appréciation et de confiance dans le fonctionnement du système et aurait valeur de consensus (passif). Il s'en suit la croyance que l'apathie politique, loin d'être une instance dysfonctionnelle dans un système démocratique, est même, pour certains, une condition de son fonctionnement. (2)

Une telle conception semble reposer sur une ambiguïté que Schumpeter lui-même laisse percer quand il suggère une distinction importante que les critiques de la rationalité individuelle en politique ne prennent pas habituellement en considération. Il faut en effet dégager une double rationalité: "la rationalité objective", qui s'exprime dans la pensée elle-même, c'est-à-dire dans et par le processus conscient de délibération; "la rationalité subjective" qui se manifeste par la cohérence de l'action

-
- 1) J. Schumpeter, Capitalisme, Socialisme et Démocratie, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1963.
 - 2) Jack L. Walker, "Normative consequences of 'Democratic' Theory, in H. Kariel, Frontiers of Democracies Theory, Random House, New York, 1970, pp. 246-47.

qui peut exister sans délibération consciente et sans expression logique précise des finalités concrètes qui déterminent l'action. La première rationalité n'est, le plus souvent, que la rationalisation technique, seconde et abstraite de la deuxième. Or,

"... l'observateur, en particulier celui qui utilise les méthodes d'interview et de questionnaires, perd souvent de vue cette distinction et se fait par suite une idée excessive du rôle de l'irrationalité dans le comportement". (1)

Il faut aussi bien reconnaître en l'homme une rationalité en mouvement qui s'étend dans la mesure même où elle a moins à s'investir dans la nécessité de neutraliser les anxiétés de la vie poussant à la recherche de la sécurité, dans la mesure même où elle échappe à la répression imposée par les conditions de l'existence. (2) C'est pourquoi il faut prendre en considération que l'apathie et l'irrationalité apparente d'une partie de la population pourrait tenir à ce que ceux qui sont écrasés par la vie et le travail n'ont ni l'énergie, ni les capacités, ni même l'intérêt de transformer leur sentiment d'amertume ("quand on est né pour un petit pain...") et de futilité de leur existence, dans les intérêts articulés. Ainsi de la simple constatation que les fans, les besoins et les désirs d'une partie importante de la population ne sont pas articulés au plan de la rationalité consciente et logique, et par suite ne sont pas traduits comme exigences politiques, on ne peut conclure à l'absence d'intérêt, à la satisfaction à l'égard du fonctionnement du système et à une apathie congénitale. Et cela d'autant plus nécessairement si l'organisation sociale et politique est construite de telle façon que les

1) Schumpeter, op. cit., p. 352, note 2.

2) Christian Bay, "Politis and Pseudopolitics", in American Political Science Review, vol. 59 (March 1965), pp. 49-51.

biens et les services sont distribués "aux groupes de personnes en proportion inverse de leurs besoins fondamentaux", que les mécanismes d'influence et de pression sont aussi construits par et en fonction de ceux qui possèdent déjà les moyens de s'exprimer et d'imposer leurs préférences et leurs intérêts. (1) Dans ce cas le sentiment d'impuissance peut détruire tout désir d'action et créer une apathie totale comme l'admettent facilement les pluralistes. (2)

Mais le problème qui découle de la reconnaissance de besoins inarticulés et inorganisés dans la société est celui de leur traduction en demandes politiques, en exigences globales. Dans le cadre du système démocratique une double réponse est possible. Celle du pluralisme qui laisse aux élites le soin d'anticiper et de formuler sur le plan politique les intérêts de ceux qui sont sans voix parce qu'ils ne sont pas et ne peuvent pas être organisés en groupes de pression. Celle aussi qui, sur la base d'une conception dynamique et optimiste de la rationalité, croit devoir laisser aux citoyens en tant que tels et en tant que participants à la totalité sociale le soin de développer les structures démocratiques qui vont faciliter la formulation et l'articulation des besoins de tous et permettre l'adéquation des intérêts exprimés et des intérêts réels. Ce n'est que si, et en autant que les individus et les groupes défavorisés peuvent s'expliquer dans des canaux de communication et mécanismes de décisions adéquats qu'ils accéderont à une conscience suffisante pour identifier leurs intérêts et les exprimer sur le plan politique. La conscience et

-
- 1) Peter Bachrach, "Interest, Participation and Democratic Theory" prepared for delivery before The American Society for Political and Legal Philosophy, December 29, 1971, (mimeographié), p. 5.
 - 2) "An individual is unlikely to get involved in politics if he thinks that the probability of his influencing the outcome of events, of changing the balance of rewards by means of his political involvement, is low", R. Dahl, Modern Political Analysis, Prentice-Hall, 1964, p. 614

la rationalité ne précèdent pas l'activité politique mais la suivent. Ainsi dans cette perspective la discussion politique, puis la participation non seulement expriment l'opinion et la catalysent mais elles la créent. (1) C'est seulement quand les hommes acquièrent une responsabilité directe dans un certain champ de décision que l'imagination sociale peut briser ses limites et son enfermement. Ce n'est pas l'ignorance qui crée l'irresponsabilité, mais au contraire l'irresponsabilité qui engendre et produit l'ignorance, l'inarticulation des préférences sociales et l'apathie vis-à-vis de l'action.

C'est pourquoi, comme le remarque Arnold Kaufman, il faut éviter à la suite de Schumpeter de confondre "les fonctions de participation directe avec les fonctions d'un système de représentation à l'intérieur d'un cadre d'équilibre institutionnel du pouvoir". Dans le premier cas, les structures sociales visent le développement humain, la maîtrise de l'homme sur lui-même, "ce qui peut être fait aux hommes". Dans le second cas, elles visent à assurer l'établissement de l'ordre social, la protection de l'individu contre la tyrannie, "ce qui peut être fait pour les hommes". (2) Dans ce sens, comme l'écrit Peter Bachrach, Dahl comme tous les pluralistes,

"... has failed to consider participation as process through which man can become master of himself. On the basis of his reasoning, the less the individual has to participate in politics to protect or augment his own self-interest, the better off he is. For the less he participates, the more time he has to engage in other profitable or enjoyable pursuits". (3)

1) P. Bachrach, op. cit., pp. 2et7. André Vachet, "Signification politique de la pauvreté: sécurité sociale ou organisation sociale", in Dialogue, vol. VI, no 1 (1967), p. 6 et suivantes.

Contre le pluralisme, la participation peut apparaître comme un moyen valable et même indispensable pour diminuer le degré d'irrationalité de l'homme dans son engagement social et politique, et développer l'articulation des fins sociales chez chacun des citoyens. Mais s'il en est ainsi il faut reconnaître que paradoxalement la participation doit d'abord être déficiente car elle est, par hypothèse, ce qui va rendre les hommes compétents et responsables.

C'est ainsi qu'Arnold Kaufman écrit encore :

"Participation must begin by being unsuccessful if it is to fulfill its principal function. For, by hypothesis, participation is typically an essential condition of making men competent and responsible. But individual who are incompetent and irresponsible will not make good decisions. They will be neither effective nor wise, therefore, before participatory decisions can become sound, they will be unsound necessarily" (1)

C'est là sans doute le prix à payer pour permettre à l'homme de maîtriser sa destinée individuelle et sociale et d'atteindre à une réelle indépendance. Ce prix, les pluralistes comme théoriciens de la philosophie politique, ne peuvent le payer, non par quelques machinations cyniques, mais parce qu'ils sont entraînés et se sont enfermés dans un biais qui les amène à privilégier non l'intérêt de l'individu mais celui du système, non les tâches propres au développement de l'homme, mais celles qu'

2) "Human Nature and Participatory Democracy", in W. Connolly, *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, N.Y., 1970, pp. 188-89.

3) *Op. cit.*, p. 17.

1) "Participatory Democracy: Ten Years Later", in *op. cit.*, p. 206

imposent la reproduction et la modernisation du statu quo. Le philosophe engagé dans la cause de l'indépendance doit rejeter résolument ce biais.

Mais ultimement la tâche de ce philosophe est celle de l'utopiste car non seulement il doit rappeler les possibles immédiats qui se font jour dans la vie quotidienne, mais aussi les utopies qui doivent guider toutes les libérations qui ne peuvent être sans la réinvention d'une nouvelle qualité de la vie culturelle, sociale et individuelle. L'indépendance n'est-elle pas d'ailleurs la découverte d'une nouvelle qualité de la vie, la vie libre? Et cette vie n'implique-t-elle pas qu'il faille changer toute la vie? Inventer de nouveaux styles de consommation et d'activité? Produire non davantage mais produire autre chose? En un mot vivre autrement, vivre différemment?

C'est ainsi que le philosophe doit proclamer la non-essentialité, l'irrationalité et le caractère purement historique du pouvoir institutionnalisé et de la domination, de la peine et du travail, des fonctions et des systèmes qui ne sont que le "réalisme" du statu quo, ou son enveloppe idéologique. À l'opposé, le philosophe doit apprendre et enseigner que l'indépendance s'accomplit non seulement dans la déculpabilisation du plaisir, mais dans la libération du désir et de la jouissance, seule libération qui atteint le conscient et l'inconscient, l'individuel et le collectif. C'est pourquoi, l'indépendance est catastrophique, libératrice et traumatisante. Contrairement à ce qu'affirmait un éminent chef politique, l'indépendance véritable n'est pas loin d'être "la fin du monde" ou du moins la fin d'un monde (1). Et là alors "dans les derniers jours viendront les temps abominables... bref des hommes sensuels". (2)

1) René Lévesque, dans Le Devoir, 14 mars 1973, p. 3.

2) Karl Marx, cité par Jean Moreau, "Petite histoire du P.C.F.", dans Temps Modernes, no 318 (Janvier 1973), p. 1142.

Le risque de l'état

Instauration d'un socialisme d'Etat ou néoation du socialisme à travers l'établissement d'un socialisme sectoriel (extérieur au domaine économique), tel est l'axe principal de la problématique développée par Marcel Goulet dans **LE RISQUE DE L'ETAT**.

Cet article constitue une analyse rigoureuse de l'idéologie de l'Etat impliquée dans le volume VI du Rapport de la Commission d'Enquête sur la Santé et le Bien-Être social.

Y a-t-il ambiguïté ou opposition entre une étatisation des Services Sociaux et leur administration régionale par la population? Entre les secteurs privés et publics en ce domaine? Et aussi: quelles lignes d'évolution politique peut-on deviner à travers toutes les recommandations de la Commission d'Enquête sur la Santé et le Bien-Être Social.

Les réponses de Marcel Goulet dans les pages suivantes.

UNE INTERPRETATION DE L'IDEOLOGIE DE L'ETAT IMPLIQUEE DANS LE
VOLUME VI DU RAPPORT DE LA COMMISSION D'ENQUETE SUR LA SANTE
ET LE BIEN-ETRE SOCIAL

L'idéologie du socialisme d'Etat est-elle actuellement présente au Québec? Il apparaît, qu'à la faveur de récentes transformations, le secteur des services sociaux représente un lieu favorable à l'épanouissement de cette idéologie. C'est du moins ce que semble confirmer la lecture du volume VI du Rapport de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social: il y aurait au Québec, dans le domaine des services sociaux, une tendance à l'évolution vers un socialisme d'Etat. C'est une hypothèse qui réclame vérification. Aussi une analyse et une interprétation des principes et recommandations avancés par ce document s'imposent-elles afin de dévoiler l'idéologie de l'Etat qui s'y trouve impliquée. Telle est l'entreprise de cet article.

Notes:

1. Tous les textes cités dans cet article renvoient au Rapport de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social, volume VI: "Les services sociaux", 2 tomes, Québec, Gouvernement du Québec, 1972.
2. Toutes les références sont données dans le texte même et renvoient
 - a) soit aux recommandations, pour toutes celles qui comportent un chiffre romain, selon la numérotation même du Rapport;
 - b) soit, dans l'ordre, au volume, au tome et à la page, pour toutes les autres.

I. LE CADRE THEORIQUE

La vérification de l'hypothèse de la tendance du Rapport à un socialisme d'Etat exige d'abord l'élaboration d'un cadre théorique. Quels critères permettent de reconnaître et de vérifier l'idéologie du socialisme d'Etat? Par quels signes essentiels cette conception de l'Etat se distingue-t-elle? C'est ce que se propose de définir sommairement la construction du cadre théorique, en s'inspirant plus particulièrement de la philosophie de Marx.

1. La propriété commune

Un premier critère d'identification de l'idéologie socialiste consiste dans l'abolition de la propriété privée et l'établissement de la propriété sociale des moyens de production.

1.1. Le socialisme se caractérise, en effet, de prime abord et essentiellement, par la négation du caractère social de la propriété privée, qui est source d'inégalité et de domination, et son dépassement par l'instauration de la propriété commune des moyens de production-distribution et, par conséquent, des moyens d'acquisition des biens.

1.2. L'appropriation collective des moyens de production entraîne consécutivement l'affaiblissement et, à la limite, l'élimination des inégalités sociales. Elle fonde donc un rapport communautaire aux choses et des rapports d'égalité entre les individus.

Telle est donc la caractéristique essentielle du socialisme: la propriété commune, par tous les membres de la société, des moyens de production.

2. La primauté de l'intérêt commun

Un deuxième critère d'identification de l'idéologie socialiste apparaît dans l'affirmation de la primauté de l'inté-

rêt commun sur les intérêts privés.

2.1. Le socialisme tend, en effet, à résoudre le conflit entre les intérêts particuliers et l'intérêt général par l'affirmation de la prédominance de l'intérêt commun. Cette résolution ne cherche pas à supprimer les intérêts privés, mais plutôt à leur donner une signification sociale et à les intégrer dans la visée de réalisation de l'intérêt commun. La prétention du socialisme, c'est de faire coïncider les intérêts particuliers avec l'intérêt général.

2.2. Cette prétention du socialisme manifeste sa tendance à résorber la scission entre le privé et le public, par l'établissement d'un rapport de continuité du privé au public, de l'individu à la collectivité. C'est l'idéologie du développement social qui transparait ici, dans le sens où l'épanouissement de l'individu en tant qu'être social contribue à la promotion de la collectivité en tant que société.

Il y a donc, dans l'idéologie socialiste, l'affirmation de la prédominance du pôle public sur le pôle privé, de l'intérêt commun sur les intérêts particuliers.

3. Le rôle de l'Etat

Un troisième critère d'identification de l'idéologie du socialisme d'Etat réside dans l'importance du rôle accordé à l'Etat dans le processus de socialisation.

3.1. L'idéologie socialiste implique la disparition de l'Etat comme instrument de domination, comme pouvoir organisé et institutionnalisé de l'oppression d'une classe sur l'autre.

3.2. L'Etat joue cependant un rôle important de médiation dans le processus de socialisation. L'Etat se présente, en effet, comme l'instrument privilégié de l'appropriation sociale des moyens de production, par sa fonction de nationalisation. Conséquemment, l'Etat apparaît également comme l'outil par excel-

lence de la suppression des inégalités sociales. L'Etat se révèle donc un moteur de la socialisation.

3.3. L'idéologie du socialisme d'Etat promeut aussi l'idée d'un Etat de type technocratique, constitué par une bureaucratie dont la tâche essentielle consiste dans le gouvernement des choses. L'Etat socialiste revêt donc nettement un caractère administratif.

3.4. Ce rôle primordial dévolu à l'Etat manifeste enfin une certaine tendance de l'idéologie du socialisme d'Etat à l'autoritarisme.

Cette idéologie se caractérise donc finalement par la prépondérance du rôle qu'elle accorde à l'Etat dans le processus de socialisation.

Tels sont les critères qui permettront peut-être de reconnaître si c'est l'idéologie du socialisme d'Etat qui se cache sous les principes et recommandations du Rapport.

II. L'ANALYSE DES DONNEES

Une analyse des principes et recommandations du Rapport révèle quatre dimensions politiques importantes pour la compréhension de l'idéologie de l'Etat:

1. la prise en charge par l'Etat du domaine des services sociaux;
2. la régionalisation;
3. la participation consultative et décisionnelle des citoyens;
4. la reconnaissance par l'Etat d'un secteur privé de services sociaux.

1. La prise en charge par l'Etat du domaine des services sociaux

L'Etat apparaît comme le principal agent du développement social. Cette prise en charge par l'Etat du domaine des services sociaux, qui est certes l'élément politique dominant du Rapport, s'inscrit cependant au terme d'une longue évolution historique. En effet, dans la société traditionnelle au Québec, l'Etat est absent du domaine des services sociaux.

"Pour l'Etat, les services sociaux relèvent de l'initiative privée, animée par la charité et la philanthropie." (6.1.34)

Les principaux agents de services sociaux sont la famille, le voisinage, la paroisse, les organismes privés. Avec l'avènement de la société industrielle, l'Etat intervient d'abord sous forme de soutien des services offerts par les institutions privées: c'est le financement par subventions. L'Etat respecte le principe de l'initiative privée en matière d'assistance sociale, cependant il contrôle en partie la qualité des services techniques offerts. Durant la période de 1931 à 1945, l'Etat se préoccupe davantage de l'amélioration des institutions existantes et de la création de nouveaux services. C'est en ce sens que l'Etat crée, en 1944, un département de bien-être social aux fonctions de juridiction et d'organisation. L'aide sociale se développe donc dans le secteur privé et le secteur public.

Puis il y a une période de remise en question, de 1957 à 1963, marquée par une critique du rôle du clergé, du monopole de l'Église, et une diminution du bénévolat, du pouvoir local, du financement par les municipalités. Aussi, durant la période de 1963 à 1970, l'État est-il amené à assumer la distribution de l'assistance financière et à reconnaître sa responsabilité envers certains services sociaux. Un effort de coordination se manifeste alors par la fondation de la Fédération des services sociaux à la famille du Québec. Les relations entre les secteurs privé et public se transforment également par le déplacement du centre de décision des conseils d'administration à l'État. Enfin, cet envahissement du domaine des services sociaux aboutit à la création du ministère des Affaires sociales. La recommandation par la Commission de la prise en charge par l'État du domaine des services sociaux s'inscrit donc dans la ligne de cette évolution. Comment la Commission définit-elle cette prise en charge au niveau des fonctions ou'elle tend à attribuer à l'État?

1.1. La Commission recommande l'institution d'un système de services sociaux publics.

"Que soit institué un système de services sociaux publics, dans le but d'aider les personnes, les groupes naturels et les communautés, et de promouvoir leur développement."
(6.III.1)

C'est à l'État qu'incombe la tâche de l'organisation systématique du domaine des services sociaux.

1.2. La Commission confie, en priorité, à l'État la tâche de définition de la politique générale et la fonction de planification en matière de services sociaux.

"Que le ministère des Services sociaux planifie et définisse la politique générale des services sociaux au Québec." (6.IV.60)

Ce pouvoir, accordé par la Commission à l'Etat, annaît comme la solution au besoin de rationalisation commandé par le domaine des services sociaux.

"Produit de l'initiative privée ou de l'Etat, financé tantôt par le secteur privé tantôt par le secteur public, sinon par les deux, le domaine actuel des services sociaux québécois forme un enchevêtrement dont les objectifs, les structures et le développement sont difficiles à définir." (6.1.75)

1.3. La Commission attribue, en exclusivité, à l'Etat la responsabilité et le contrôle de l'émission des permis d'exploitation aux institutions, publiques ou privées, offrant des services sociaux.

"Que le ministère des Services sociaux soit responsable de la délivrance des permis d'exploitation requis par les établissements du système des services sociaux publics et les établissements du secteur privé." (6.IV.80)

Cette fonction permet à l'Etat de contrôler, directement et à la source, les organismes de services sociaux, et étend sa juridiction tant sur le secteur privé que sur le secteur public.

1.4. La Commission accorde, en priorité, à l'Etat le rôle de veiller à la coordination du domaine des services sociaux avec les autres secteurs du développement social.

"Que le système des services sociaux ait des liens opérationnels de complémentarité, d'équilibre et de soutien avec les autres secteurs du développement social: travail, santé, éducation, sécurité du revenu, logement et environnement, loisirs, et qu'il en soit

de même avec le domaine de la justice." (6.III.11)

L'organisation systématique de l'ensemble du développement social relève donc nécessairement de l'Etat, puisqu'il détient ce rôle de coordination générale.

1.5. La Commission confie à l'Etat la haute administration dans le domaine des services sociaux.

"Que les services sociaux fassent l'objet d'une administration distincte sous l'égide d'un ministère des Services sociaux." (6.IV.59)

"Le ministère des Services sociaux assume l'ensemble de la tâche administrative de la collectivité en matière de services sociaux à la personne et aux communautés; il est responsable de la conception des politiques de l'Etat dans ce secteur, en supervise l'application par des organes décentralisés régionaux, en contrôle les réalisations et assure leur publicité." (6.2.72)

L'assumption de cette tâche assure à l'Etat une forme de contrôle sur la mise en oeuvre des programmes de services sociaux.

1.6. La Commission accorde un rôle majeur, pour ne pas dire exclusif, à l'Etat dans le financement des institutions publiques, particulièrement en ce qui concerne les dépenses de fonctionnement.

"Que les dépenses de fonctionnement soient financées, principalement, par le revenu général de l'Etat et, secondairement, par les contributions des usagers." (6.V.104)

La fonction de financement de l'Etat lui accorde un contrôle direct sur la réalisation des programmes publics de services sociaux.

1.7. La Commission confie à l'Etat les tâches de contrôle et d'évaluation de la qualité de la compétence et de la performance des institutions offrant des services sociaux.

"Que la Direction générale des politiques de services sociaux définisse, à l'intention des divers établissements de distribution des services sociaux, des normes de compétence et de performance." (6.IV.67)

"Que le ministère des Services sociaux soit chargé de l'évaluation permanente de la qualité des services sociaux du système de distribution." (6.IV.78)

Comme l'Etat définit les normes générales concernant la production et la distribution des services sociaux, il dispose encore à ce niveau d'un mécanisme de contrôle.

1.8. La Commission attribue à l'Etat le rôle d'informer la population sur les services sociaux disponibles.

"Qu'à cette fin, un Service de l'information soit créé au Bureau du sous-ministre, pour expliquer au public les politiques ministérielles et les services offerts." (6.IV.83)

L'Etat contrôle ainsi, en partie, une autre dimension du domaine des services sociaux: l'information.

1.9. La Commission confie à l'Etat la tâche de veiller au progrès de la recherche dans le domaine du développement social et de définir les orientations de cette recherche.

"Que les objectifs de la recherche orientée et, partant du centre, soient établis par l'Etat." (6.VI.130)

Le contrôle, accordé à l'Etat par la Commission, s'étend donc également au secteur de la recherche en matière de services sociaux.

1.10. La Commission exige enfin de l'Etat qu'il veille à la socialisation de la distribution des services sociaux.

"Nous considérons les services sociaux comme des biens d'intérêt public' auxquels tous les membres de la société ont droit. Il s'ensuit donc que ces biens doivent être également accessibles à tous, sans considération de revenu, de rang social ou de tout autre facteur." (6.2.297)

"Que la distribution des services sociaux soit effectuée par répartition directe parmi les usagers, selon les besoins de chacun, et sans considération du revenu, du rang social ou de tout autre facteur." (6.V.102)

Tous les droits accordés à l'Etat par la Commission convergent donc à la réalisation de ce seul devoir: que l'Etat soit garant du respect du principe de l'accessibilité de tous les citoyens aux services sociaux.

La prise en charge par l'Etat du domaine des services sociaux, solidement enracinée dans les fonctions que la Commission lui attribue, vise donc, finalement, une meilleure distribution des services, axée sur les besoins de tous les membres de la société. L'Etat apparaît donc, aux yeux de la Commission, comme l'agent médiateur par excellence du développement social.

2. La régionalisation

La régionalisation du système des services sociaux se présente, à l'analyse, comme la seconde dimension politique impliquée dans les principes et recommandations du Rapport. En quoi consiste, plus précisément, la régionalisation et à quels niveaux est-elle effective?

2.1. La régionalisation se trouve définie par la recommandation de la Commission, de la création, dans chacune des dix régions du Québec, d'un Office régional des services sociaux.

"Que soit institué dans chacune des régions un Office régional des services sociaux (ORSS), doté de la personnalité juridique, par l'adoption d'une loi appropriée." (6.IV.23)

Les ORSS jouissent d'une certaine autonomie, chacun dans sa région, mais dépendent en dernière instance de l'Etat.

2.2. La Commission accorde, en effet, aux ORSS un pouvoir régional de planification des programmes de services sociaux, d'organisation de la distribution et de gestion des budgets.

"Que la planification et la gestion des programmes de services sociaux soient régionalisées et confiées aux offices régionaux des services sociaux." (6.IV.24)

Cependant, les ORSS demeurent soumis directement, dans l'accomplissement de leurs fonctions, au contrôle de l'Etat, qui est particulièrement sensible aux chapitres du financement et de la définition de la politique générale.

"L'ORSS a pour fonctions: (...);
4) de proposer et d'administrer le budget régional des services sociaux, à partir de l'enveloppe financière mise à sa disposition par le ministère

des Services sociaux, selon les crédits votés par l'Assemblée nationale; (...);

6) d'exécuter, dans son territoire et pour le compte du ministère des services sociaux, les tâches nécessaires de réalisation des politiques gouvernementales". (6.2.61)

2.3. *La principale raison invoquée par la Commission à l'appui de l'attribution d'un pouvoir décisionnel aux régions réside dans sa conviction en l'insuffisance de l'appareil bureaucratique de l'Etat et en la nécessité de la participation des citoyens à la bonne planification de l'avenir de la collectivité.*

"Il serait illusoire d'attendre d'une bureaucratie, protégée du public et anolitique par définition, qu'elle planifie seule et de façon valable le futur collectif, quelles que soient sa compétence et son ouverture." (6.2.59)

La Commission recommande donc, par l'intermédiaire de la régionalisation, une certaine décentralisation du pouvoir de l'Etat en matière de services sociaux.

"Dans son application et son fonctionnement quotidiens, le modèle présuppose la participation consultative et souvent décisionnelle de la population. La Commission croit que la décentralisation est une condition primordiale et fondamentale de la participation." (6.2.400-1)

La régionalisation du domaine des services sociaux, concrétisée par la recommandation de la Commission de l'institution d'ORSS, semble donc viser, finalement, un partage du pouvoir entre l'Etat et les régions, tout en respectant le droit fondamental du premier au contrôle.

3. La participation consultative et décisionnelle des citoyens

La troisième dimension politique, impliquée dans les principes et recommandations du Rapport, concerne la participation des citoyens à l'élaboration du système des services sociaux. Comment et à quels niveaux cette participation s'exprime-t-elle?

3.1. La Commission reconnaît aux citoyens un pouvoir consultatif au niveau de la conception et de l'organisation du système des services sociaux, et un pouvoir décisionnel au niveau de l'élaboration des projets et des programmes.

"Que la conception et l'organisation du système de services sociaux s'inspirent des principes suivants:

- a) la participation consultative des citoyens, afin de connaître leurs besoins
- b) la participation décisionnelle des personnes et des groupes concernés à l'élaboration des projets et des programmes." (6.III,2)

3.2. Les citoyens peuvent exercer ces pouvoirs d'abord par l'intermédiaire des Corporations des ORSS, où ils sont représentés.

"Que la Corporation de l'Office régional des services sociaux soit formée de 15 membres représentant la population de la région, les établissements et l'Etat, dont, à titre d'exemple, sept (7) pourraient être élus par la population, six (6) par la Conférence régionale des établissements de services sociaux et deux (2) désignés par le ministre des Services sociaux."
(6.IV,27)

3.3. Les citoyens peuvent également exercer leurs pouvoirs au niveau des centres communautaires, par le choix et l'organisation des activités, par l'élection du conseil d'administration et par

la direction du centre.

"Que le conseil d'administration d'un centre communautaire soit élu par la population du territoire concerné."

(6.IV.56)

"Que les activités qui se déroulent dans un centre communautaire soient choisies et organisées par la population du territoire concerné."

(6.IV.57)

3.4. Les citoyens exercent enfin leur pouvoir de consultation par l'intermédiaire de leur participation au Conseil des services sociaux.

"Que soit créé un Conseil des services sociaux comprenant, à titre d'exemple, trois (3) délégués des conseils régionaux des services sociaux (CRSS), deux (2) personnalités éminentes des sciences sociales, désignées par le Conseil des universités, quatre (4) délégués des syndicats, trois (3) délégués des comités de citoyens et trois (3) délégués des associations d'éducation des adultes." (6.IV.85)

"Le Conseil des services sociaux (CSS) est un service de consultation sectoriel et provincial qui assiste le ministre des Services sociaux dans sa tâche d'élaboration des politiques de services sociaux pour le Québec; il vise à conformer ces politiques aux désirs de la population." (6.2.71)

3.5. La recommandation de la Commission d'accorder aux citoyens un pouvoir consultatif et décisionnel dans le domaine des services sociaux manifeste une volonté de respect et de mise en oeuvre des

principes de la démocratie.

"Encore peu importante, la participation décisionnelle aux organes directeurs des établissements de services sociaux s'inscrit cependant dans la voie du développement de la démocratie." (6.2.59-60)

La Commission veut d'ailleurs satisfaire la volonté de participation exprimée par les citoyens et reconnaît qu'à la limite le pouvoir doit appartenir à la population.

"Chaque fois qu'il est possible de le faire, l'autorité doit être remise à la collectivité." (6.2.60)

La participation consultative et décisionnelle des citoyens au domaine des services sociaux, telle qu'établie par les recommandations de la Commission, semble s'inscrire dans la visée d'une décentralisation du pouvoir de l'Etat.

4. La reconnaissance par l'Etat d'un secteur privé de services sociaux

La troisième dimension politique qui se dégage de l'analyse des principes et recommandations consiste dans la reconnaissance par l'Etat d'un secteur privé de services sociaux. Quels sont les caractères et les fonctions attribués par la Commission au secteur privé?

4.1. La Commission recommande à l'Etat de reconnaître, à côté du système public, un secteur privé de services sociaux.

"Que le gouvernement reconnaisse la nécessité d'un secteur privé de services sociaux." (6.III.20)

Cette recommandation de la Commission traduit une volonté de maintien de l'initiative privée en matière de services sociaux.

4.2. La Commission attribue au secteur privé une autonomie de pouvoir de fonctionnement et une indépendance financière par rapport à l'Etat.

"Que ce secteur privé des services sociaux soit complètement indépendant de l'Etat dans son financement et dans la réalisation de ses objectifs." (6.III.21)

"Ainsi le modèle, loin d'exclure les services sociaux privés, les accreditte au contraire comme les instruments primordiaux de promotion sociale et humaine et comme un complément ou un prolongement du système public. Une telle diversité est saine et riche de potentialités. Toutefois, il importe de délimiter clairement le domaine public et le domaine privé, et, à cet égard, de faire disparaître les ambiguïtés profondes du système actuel. Les services privés doivent s'auto-financer, s'organiser avec un minimum de contrôle normatif de l'Etat et poursuivre des activités d'entreprise', i. e. réaliser des projets concrets." (6.2.400)

La Commission manifeste donc son désir de respecter la division du privé et du public, et l'autonomie de chaque secteur. Ses recommandations visent à mettre fin à l'enchevêtrement des secteurs privé et public dans le domaine des services sociaux, et à l'ingérence de l'Etat, surtout en matière de financement, dans le secteur privé. En effet, en 1970, "le financement des services sociaux privés était assumé à 87.6 pour cent en moyenne par l'Etat québécois" (6.1.175).

4.3. La Commission confie au secteur privé les fonctions de distribution des services sociaux satisfaisant à des besoins nouveaux, marinaux et urgents.

"Que le secteur privé des services sociaux se préoccupe principalement des besoins particuliers qui découlent des attitudes et des valeurs subjectives auxquels les services publics ne peuvent répondre de façon satisfaisante, des besoins nouveaux qui émergent constamment dans une société en mutation, des besoins imprévus occasionnés par des situations d'urgence et, enfin, des aspirations socio-culturelles qui ne peuvent pas, par définition, être enfermées dans un système." (6.III.22)

Le rôle du secteur privé en matière de services sociaux se trouve ainsi défini, par la Commission, par des caractères d'innovation, de marginalité et d'urgence. Au niveau de l'attribution des fonctions, la Commission tend donc à délimiter clairement le secteur privé du secteur public.

4.4. *La Commission accorde enfin au secteur privé un rôle de participation à la recherche sur le développement social.*

"Que soit créé, au Québec, un centre unique de recherche orientée en développement social, qui fasse appel à la participation de l'ensemble des universités et de certains instituts privés de recherche." (6.VI.127)

En conclusion, les recommandations de la Commission de reconnaissance d'un secteur privé et de définition de ses fonctions ne tendent pas à menacer la prépondérance de l'Etat dans le domaine des services sociaux, mais visent plutôt à promouvoir l'initiative privée.

Quelles significations idéologiques se cachent sous ces quatre dimensions politiques révélées par l'analyse des principes et recommandations avancés par le Rapport? Quelle conception de l'Etat la Commission propose-t-elle? C'est la tâche de l'interprétation de le découvrir.

III. L'INTERPRETATION

L'interprétation proposée ici vise essentiellement à comparer les résultats de l'analyse avec les critères définis dans le cadre théorique, afin de vérifier si l'hypothèse de la tendance à un socialisme d'Etat se révèle juste. Cette interprétation des données de l'analyse à la lumière du cadre théorique devrait permettre de dévoiler le sens politique des principes et recommandations de la Commission sur les services sociaux.

1. La tendance au socialisme d'Etat

Le sens général qui se dégage de l'analyse des données politiques du Rapport, c'est la tendance de la Commission à la promotion d'un socialisme d'Etat. Quelles sont les manifestations qui annoncent cette tendance globale?

1.1. La Commission considère les services sociaux comme des biens d'intérêt public ou semi-public, qui concourent à la réalisation du développement social, c'est-à-dire à l'épanouissement de l'individu en tant qu'être social et, par le fait même, à l'épanouissement de la collectivité en tant que société. La Commission reconnaît également que la réalisation des objectifs du développement social se fonde sur le principe de l'accessibilité de tous les citoyens, à la mesure de leurs besoins propres, à ces biens que sont les services sociaux.

1.2. Aussi la Commission vise-t-elle, à travers ses recommandations, à l'appropriation sociale, par l'intermédiaire de l'Etat, des services sociaux et des moyens de production de ces services, c'est-à-dire des institutions et des agents qui en assurent la distribution. Les moyens de production et de distribution des services sociaux, traditionnellement concentrés entre les mains d'organismes privés, tendent donc à devenir, selon les recommandations de la Commission, la propriété de l'Etat en tant que représentant de la collectivité. La Commission cherche, par là, à éliminer les disparités et les inégalités issues de cette concentration des services sociaux dans les mains d'agents privés.

1.3. De même, la Commission vise à l'annexion collective, toujours par l'intermédiaire de l'Etat, des moyens d'accès aux services sociaux. L'accessibilité à ces biens est une condition fondamentale, aux yeux de la Commission, de la conservation et de la qualité de la vie. Or les modes d'accessibilité aux services sociaux, que sont le don et l'acquisition par l'argent, constituent, pour la Commission, des sources de rapports inégaux des citoyens à la propriété ou de répartition inégale de ces biens. Le rôle de l'Etat consiste donc ici à socialiser l'accessibilité aux services sociaux, à assurer la participation de tous à la communauté de ces biens, à garantir une justice distributive.

1.4. Dans cette tendance au socialisme, l'Etat joue, à la faveur des recommandations de la Commission, un rôle prépondérant en tant que représentant de la collectivité et instrument de médiation vers la socialisation de la production, de la distribution et de l'acquisition des services sociaux. Ce rôle primordial, confié à l'Etat, apparaît manifestement dans l'analyse de la prise en charge par l'Etat du domaine des services sociaux. C'est l'Etat qui remplit les fonctions de rationalisation, de planification, d'accréditation, de coordination, d'administration, de financement, de contrôle et d'information.

En conclusion, les principes et recommandations de la Commission tendent à promouvoir une socialisation du domaine des services sociaux, où l'Etat s'affirme, à partir du pouvoir qui lui est attribué, comme le médiateur nécessaire à l'évolution vers le socialisme.

2. L'ambiguïté du pouvoir

L'analyse révèle une première ambiguïté autour du problème du partage du pouvoir entre l'Etat, les Offices régionaux de services sociaux et les citoyens. En effet, la régionalisation et la participation consultative et décisionnelle des citoyens apparaissent comme des facteurs d'atténuation de la responsabilité et du pouvoir de l'Etat.

2.1. D'une part, le pouvoir de l'Etat est énorme, mais proportionnel à la mission de socialisation et de rationalisation que la Commission lui confie. Il y a effectivement une tendance, dans les recommandations de la Commission, à la concentration du pouvoir de contrôle en matière de services sociaux entre les mains de l'Etat. La Commission semble avoir mis en possession de l'Etat tous les droits et privilèges nécessaires à la réalisation de sa tâche.

2.2. Cependant, d'autre part, par la régionalisation et l'encouragement à la participation consultative et décisionnelle des citoyens, tout se passe comme si la Commission voulait atténuer le pouvoir de l'Etat. Il y a, en effet, dans les recommandations, la manifestation d'une tendance à la décentralisation du pouvoir étatique et d'un désir de prise en charge, dans la mesure du possible, du domaine des services sociaux par les citoyens. La Commission semble avoir voulu mettre à la disposition des citoyens les mécanismes utiles à l'exercice d'une certaine souveraineté.

2.3. Il subsiste donc, dans les principes et recommandations de la Commission, une certaine ambiguïté autour du pouvoir en matière de services sociaux. D'une part, le pouvoir de contrôle de l'Etat, qui s'exerce toujours en dernière instance, ne serait-ce qu'au chapitre du financement, jouit d'une force indéniée. D'autre part, la régionalisation et la participation des citoyens portent à l'interrogation. Quelle est donc la signification politique de cette ambiguïté qui plane au-dessus du partage du pouvoir?

3. L'ambiguïté du privé

L'analyse dévoile une seconde ambiguïté autour du problème de l'autonomie du secteur privé par rapport à l'Etat. En effet, la reconnaissance d'un secteur privé de services sociaux, auto-géré et autofinancé, semble difficile à concilier avec les pouvoirs d'accréditation et de contrôle normatif attribués à l'Etat par la Commission.

3.1. D'une part, la Commission recommande la reconnaissance d'un secteur privé autonome quant à la réalisation de ses objectifs et financièrement indépendant de l'Etat. Il y a effectivement, dans les recommandations de la Commission, l'expression d'une certaine opposition au monopole de l'Etat sur le domaine des services sociaux. La Commission semble cependant confiner le secteur privé à l'accomplissement de fonctions marginales par rapport à celles du système public.

3.2. D'autre part, la Commission accorde à l'Etat des pouvoirs tels qu'ils semblent mettre en doute la possibilité d'existence et d'autonomie du secteur privé. Le système public, tel que conçu par la Commission, paraît étendre sa juridiction sur la presque totalité du domaine des services sociaux. Cette tendance à la domination du public sur le privé, par l'intermédiaire du contrôle de l'Etat, constitue certes une source d'ambiguïté.

3.3. Il subsiste donc également, autour du rapport du privé et du public, une certaine ambiguïté dans les principes et recommandations de la Commission. Le respect du principe de l'initiative privée, d'une part, et l'attribution à l'Etat d'un pouvoir de contrôle sur tout le domaine des services sociaux, d'autre part, mettent en doute la pureté de l'idéologie de l'Etat véhiculée par le Rapport. Quelle est donc la signification politique de cette ambiguïté qui règne sur la relation du privé et du public?

4. La signification politique des ambiguïtés du pouvoir et du privé

La découverte des ambiguïtés du pouvoir et du privé oblige à nuancer l'idéologie de la tendance générale à un socialisme d'Etat, telle que dégagée des principes et recommandations émis par la Commission. En quel sens?

4.1. L'ambiguïté du partage du pouvoir apparaît significatif, en-

deçà d'un refus, une peur d'une trop grande concentration du pouvoir, en matière de services sociaux, entre les mains de l'Etat. La Commission accente, certes, la nécessité de cette concentration du pouvoir, étant le rôle de médiateur vers la socialisation qu'elle reconnaît et attribue à l'Etat en toute priorité. La tendance au socialisme d'Etat est certainement présente dans cette conviction qui anime la Commission. Cependant, la Commission semble craindre la domination d'une bureaucratie d'Etat "apolitique". C'est dans le sens de cette crainte que s'inscrit l'ambiguïté du pouvoir, issue de la rationalisation et de la participation, tel un désir de la Commission d'aménagement d'un espace démocratique. Ce n'est donc pas le refus du socialisme d'Etat qui anime cette ambiguïté du pouvoir. C'est plutôt la peur de l'instrument étatique et de sa force d'inertie. La Commission semble craindre, dans sa tendance au socialisme, d'engendrer en l'Etat un pouvoir qui menace l'épanouissement des principes de la démocratie.

4.2. L'ambiguïté du rapport du privé et du public apparaît, elle aussi, significatif, en-deçà d'un refus, une peur d'une publicisation totale du domaine des services sociaux. La Commission reconnaît certainement la nécessité de la prépondérance du système public et du contrôle de l'Etat pour la démocratisation de l'accessibilité aux services sociaux. Cette reconnaissance s'inscrit d'ailleurs dans la visée de socialisation qui inspire les recommandations de la Commission. Cependant, la Commission semble craindre l'élimination de l'initiative privée. C'est cette crainte qui s'exprime dans l'ambiguïté du privé et le désir de la Commission que subsiste un secteur privé autonome. La Commission semble vouloir aménager, par là, un espace libéraliste au coeur de son socialisme. La Commission semble donc craindre l'institution d'un système public de services sociaux, qui menacerait l'épanouissement du principe de l'initiative privée.

4.3. Cette peur de la concentration du pouvoir et de la publicisation totale dans le domaine des services sociaux traduit, semble-t-il, un refus d'un socialisme d'Etat dirigiste, autoritariste et, à la limite, totalitariste.

Les principes et recommandations énoncés par la Commission manifestent donc, en premier lieu, une nette tendance à la socialisation du domaine des services sociaux. Cette tendance au socialisme, animée par l'esprit du développement social, se caractérise par l'appropriation collective des moyens de production-distribution des services sociaux et des moyens d'accès à ces biens.

C'est à l'Etat que la Commission confie, presque en exclusivité, cette mission de socialisation. La Commission reconnaît, en effet, la nécessité de la médiation de l'Etat, en tant que représentant de la totalité de la collectivité, dans le processus d'appropriation sociale du domaine des services sociaux. Aussi la Commission recommande-t-elle d'investir l'Etat d'une force de pouvoir et de contrôle à la mesure de la tâche qu'il doit accomplir. C'est miser beaucoup sur l'instrument étatique. En tout cas, la tendance est manifeste à la conviction en un socialisme où l'Etat joue un rôle prépondérant de médiation.

Par ailleurs, la Commission semble craindre la nécessité de la médiation de l'Etat. Le risque est grand d'investir l'Etat, qui, en dernière instance, n'est que l'outil de la socialisation, d'une telle force de pouvoir et de contrôle. Cette peur de dénonciation d'un pouvoir monstrueux semble hanter les recommandations de la Commission. C'est du moins ce que tendent à montrer les ambiguïtés autour du partage du pouvoir et du rapport du privé au public. Il y a là un désir d'aménager, au cœur de cette domination par l'Etat, un espace où la valeur démocratique de participation et la valeur libérale de respect de l'initiative privée puissent s'épanouir. Tout cela signifie certainement le refus par la Commission d'un totalitarisme, d'une publicisation totale du domaine des services sociaux. Au-delà de tout, c'est peut-être la volonté de maintien de la dimension politique de la société qui inspire ces craintes à la Commission. Et c'est peut-être ce que menace le plus dangereusement le risque nécessaire de la médiation de l'Etat pour l'avènement d'un socialisme.

CONCLUSION

Un problème demeure cependant, que la seule lecture du volume VI du Rapport ne permet pas de résoudre. C'est le problème de la relation du domaine social au domaine économique. Le Rapport manifeste, en effet, une tendance à l'isolement du domaine social, en ce sens que le modèle socialisateur qu'il propose semble ne devoir s'appliquer qu'aux services sociaux. Quelle est la signification politique de cette restriction apparente? La question est importante car elle implique le problème suivant: comment un socialisme d'Etat peut-il s'établir solidement sans se fonder sur les bases d'une révolution économique? Les données du volume VI du Rapport ne semblent pas contenir les éléments de solution du problème; toutefois, elles permettent de suggérer quelques hypothèses sur la signification politique de l'isolement apparent du domaine social.

Une première hypothèse propose que cette restriction à un socialisme sectoriel constitue une condition essentielle à la perpétuation de la domination économique du système capitaliste monopoliste. Selon cette hypothèse, l'Etat travaillerait à la promotion sociale des classes dominées dans le seul but d'assurer la permanence de la domination des classes propriétaires des moyens de production sur les classes ouvrières. La promotion sociale empêcherait, en effet, le surcroissement dans le prolétariat de la négation du capitalisme monopoliste. C'est une hypothèse qui mérite d'autant plus d'attention qu'elle suppose, au-delà de la mise en oeuvre d'un socialisme partiel, la contradiction même du socialisme.

Une deuxième hypothèse suggère de situer cet établissement d'un socialisme sectoriel dans le cadre plus global de l'évolution de la société politique. Le modèle socialisateur, proposé par la Commission pour le domaine des services sociaux, s'inscrirait alors dans l'évolution naturelle et nécessaire du capitalisme monopoliste vers le socialisme. Ce modèle serait donc le nerf et le signe de la transformation du système capitaliste monopoliste en socialisme. C'est une hypothèse qu'il serait sûrement intéressant de développer, surtout dans le sens d'un dévoilement

des signes du socialisme que porterait le système capitaliste monopoliste.

Une troisième hypothèse suggère comme sens à cette restriction du modèle socialisateur au domaine social une croyance profonde en la solution purement politique du problème de l'inégalité et de la domination de classes. D'après cette hypothèse, l'avènement du socialisme dépendrait strictement d'une révolution sociale, menée sur le plan politique par l'Etat. Cette conviction expliquerait une certaine ignorance du domaine économique, alors considéré comme nettement secondaire par rapport au politique et au social. Par ailleurs, cette hypothèse mérite d'être critiquée à cause de sa tendance à réduire au seul plan politique le problème social de l'inégalité et sa solution.

Enfin, une quatrième hypothèse propose que la restriction à un socialisme sectoriel, d'ordre social, ne serait qu'apparente. La construction d'un modèle socialisateur pour le domaine social impliquerait, pour l'efficacité de ce modèle de fonctionnement, sa transposition dans le domaine économique. Le Rapport ne représenterait alors que la version sociale d'un socialisme d'Etat intégral, total et aussi, par conséquent, à dimension économique. Cette hypothèse constitue peut-être la meilleure mise en question de l'interprétation, comme socialisme d'Etat, de l'idéologie politique impliquée dans le Rapport.

Les chemins sont tracés: il faut maintenant les explorer pour dévoiler la signification ultime de l'idéologie du socialisme d'Etat sectoriel, proposée par l'interprétation.

Marcel Goulet

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

Conception freudienne de la culture

Considérant les réalités culturelles humaines, Freud dégage deux aspects inhérents à toute culture: un aspect socio-économique, et un aspect psychologique. Ainsi, il conçoit la culture comme une accumulation systématisée de potentiel intellectuel et matériel, devant permettre la satisfaction des besoins humains créés par la Nature (aspect économique). De plus, la culture détermine les rapports des hommes entre eux, ainsi que leur rôle à l'intérieur d'un groupe culturel, et comprend les processus de conditionnement et les moyens de coercition devant permettre la réalisation de cet objectif (aspect social). Cependant, Freud a centré sa recherche et sa réflexion sur l'autre aspect de la culture, l'aspect psychologique, lequel consiste dans les phénomènes psychiques causés chez un individu par la réalité de la culture.

Freud pose, comme postulat de base, le fait que toute civilisation doit nécessairement reposer sur la contrainte et le renoncement aux instincts. Cette affirmation, qui constitue la pièce principale de sa conception, repose sur le fait que, selon lui, il existe en tout homme une certaine agressivité faisant partie de sa nature, et que ces tendances destructrices déterminent en lui des dispositions anti-sociales. (1)

Freud oppose cette affirmation à l'effet que les tendances agressives sont naturelles, à ceux qui disent qu'un changement radical de la structure social aurait pour effet l'élimination des dispositions destructrices tournées contre la culture. Peut-être Freud a-t-il raison en présentant l'agressivité comme étant innée. Une chose est sûre cependant. Si les tendances agressives de l'homme sont naturelles, elles sont de beaucoup amplifiées par la contrainte et le renoncement aux instincts imposés par la culture.

1) Freud, L'Avenir d'une Illusion, pp. 8 à 20 .

Alors, partant du fait que les tendances agressives font partie de l'essence de l'homme, Freud en est amené à conclure qu'il est nécessaire que ces tendances soient réprimées (1), pour que la civilisation se maintienne, et pour qu'elle puisse continuer à apporter les satisfactions qui justifient son existence.

Evidemment, la vie en groupe n'est pas possible sans la répression des éléments qui visent à dresser les hommes les uns contre les autres, dans une hostilité générale qui nuirait considérablement à l'intégrité physique et au bonheur de chacun. Cependant il est important, pour le bien individuel et pour le bien collectif, que cette renonciation forcée aux désirs agressifs comporte des compensations avantageuses, lesquelles peuvent résider dans la réalisation d'idéaux culturels, qui drainent l'énergie résiduelle des pulsions agressives, ou dans une amplification des satisfactions issues de l'amour, de la fraternité, et des relations humaines positives en général.

Cette contrainte, cette renonciation aux instincts, inhérentes à toute culture, prend tout son sens tragique quand on examine la réalité concrète des cultures humaines. Cet aspect tragique consiste dans le fait que la contrainte ne s'applique pas qu'aux éléments pouvant menacer l'existence de la civilisation. En effet, l'étude objective et systématique de la culture nous permet de constater que plusieurs types d'instincts sont réprimés alors que leur satisfaction ne ferait pas éclater la culture, ce qui contribue à accroître le malaise ressenti par l'individu.

Il est intéressant d'examiner les causes de cet excès de répression. Cet excès de répression, ne visant pas à protéger la civilisation elle-même, vise à protéger un ordre donné dans la civilisation. Il vise à maintenir des structures, des valeurs et une idéologie, qui permettent une quantité plus grande de satisfaction à une classe donnée de la population. Il vise donc à protéger les intérêts du groupe dominant. C'est dans cet ordre d'idées que se situe la morale propre à une entité culturelle.

1) Freud, Malaise dans la Civilisation, pp. 47-48.

Celle-ci comprend des interdits visant à protéger l'existence de la culture, et des interdits supplémentaires n'ayant pour unique raison d'être que la protection des intérêts de la classe dominante. Donc, c'est ainsi que la plupart des cultures humaines vivent la réalité de la contrainte culturelle: celle-ci comporte des restrictions ne s'appliquant qu'à certains groupes, visant à maintenir la satisfaction de la classe dominante aux dépens du reste de la société.

Ainsi, l'élément principal de la réflexion de Freud sur la civilisation est le fait que la création de la culture implique nécessairement la contrainte et le renoncement aux instincts, ce qui a pour conséquence de tourner l'agressivité de l'individu contre la culture elle-même. C'est ainsi qu'un homme civilisé est, en fait, un ennemi de la culture, cherchant à se libérer de la contrainte qu'elle impose (1).

Evidemment, l'hostilité manifestée par les classes sociales défavorisées est beaucoup plus grande que celle manifestée par la classe dominante. Les individus les plus défavorisés sont virtuellement les pires ennemis de la culture.

On retrouve, chez les individus et les groupes défavorisés, deux modes de comportement face à la culture. Chez certains, on assiste à un rejet de la culture, qui se manifeste plus ou moins ouvertement, plus ou moins consciemment. Ces individus, percevant comme injustes les privations supplémentaires qu'ils endurent, refuseront d'intérioriser les valeurs et les comportements culturels qui régissent l'aspect socio-économique de la société, et s'acharneront à détruire cet ordre des choses qui les défavorisent. (2) Chez les autres, bien qu'ils soient défavorisés, il y a assimilation au système des valeurs et des idéaux promu par la culture, par le biais de l'éducation, du conditionnement, et de la propagande idéologique.

1) Freud, L'Avenir d'une Illusion, pp. 8 à 14 .

2) Ibidem, p. 30.

Les idéaux culturels doivent servir à compenser les privations que la culture impose. Donc, l'intériorisation des idéaux et des modèles sous-jacents à ces idéaux, chez un individu défavorisé, aura pour effet de le gaver d'illusions concernant ses possibilités de réussite à l'intérieur de la culture, et de l'identifier à ses maîtres, à ceux qui sont favorisés par l'ordre établi. Ainsi, ces mécanismes de compensation iront à l'encontre de l'hostilité individuelle dirigée contre la culture, et favoriseront le maintien de celle-ci. Evidemment, l'individu situé dans les couches inférieures de la société est condamné à être déchiré entre deux tendances, s'il intériorise les valeurs que la culture lui "suggère", pour le récupérer. D'une part, il y a la rage causée par l'insatisfaction et l'insuccès, et, d'autre part, l'espoir illusoire d'améliorer son sort, à l'intérieur des cadres fixes et immuables d'un ordre culturel donné, lequel, défini par le pouvoir, est intériorisé par la suite dans la mentalité du peuple, comme étant la seule organisation sociale et culturelle possible et désirable (unidimensionnalité).

Telle est donc l'une des tendances les plus fondamentales de toute culture: offrir des compensations pour les renonciations qu'elle impose. Ainsi, pour dédommager l'individu pour les privations qu'elle lui fait subir, la culture lui offre des satisfactions issues des comportements en rapport avec les idéaux culturels, assurant ainsi son maintien, tout en empêchant que l'individu lui déclare une guerre ouverte.

Toutes ces considérations nous entraînent à définir le but de la civilisation. Pour Freud, la civilisation doit réconcilier la nature de l'homme et la culture, en vue de lui permettre d'accéder au bonheur. A partir de cette définition, nous pouvons tirer des déductions concernant l'application pratique de la contrainte culturelle. Ainsi, la contrainte doit être réduite au minimum. Les pulsions naturelles ne doivent être brimées que dans la mesure où la sécurité de la culture l'exige. La culture doit

de plus fournir un dédommagement maximal, pour les contraintes qui demeurent indispensables. En de telles conditions, le fait d'être civilisé serait, pour un individu, un avantage certain, dans sa recherche du bonheur, et la définition freudienne du but de la civilisation pourrait devenir la réalité concrète, dans un certain nombre de cultures humaines.

OUVRAGES CONSULTÉS

FREUD, Sigmund, *Malaise dans la Civilisation*, P.U.F.

L'Avenir d'une Illusion, P.U.F.

André Mineau

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

Enseignement de la

philosophie

Philosophie, Education,

Recherche

Il faut que les questions fondamentales de la philosophie soient abordées dans l'enseignement de la philosophie. C'est pourquoi il est nécessaire de réviser le programme de la philosophie au lycée. Cette révision doit être faite en collaboration avec les professeurs de philosophie et les représentants des élèves. Il faut aussi tenir compte des besoins de la société et de l'évolution de la philosophie elle-même. Les questions de méthode et de contenu doivent être traitées de manière critique et constructive. L'objectif est de former des citoyens éclairés et responsables.

Tous ces problèmes doivent être abordés dans l'enseignement de la philosophie. C'est pourquoi il est nécessaire de réviser le programme de la philosophie au lycée. Cette révision doit être faite en collaboration avec les professeurs de philosophie et les représentants des élèves. Il faut aussi tenir compte des besoins de la société et de l'évolution de la philosophie elle-même. Les questions de méthode et de contenu doivent être traitées de manière critique et constructive. L'objectif est de former des citoyens éclairés et responsables.

Le travail de la philosophie doit être fait de manière critique et constructive. L'objectif est de former des citoyens éclairés et responsables. C'est pourquoi il est nécessaire de réviser le programme de la philosophie au lycée. Cette révision doit être faite en collaboration avec les professeurs de philosophie et les représentants des élèves. Il faut aussi tenir compte des besoins de la société et de l'évolution de la philosophie elle-même. Les questions de méthode et de contenu doivent être traitées de manière critique et constructive. L'objectif est de former des citoyens éclairés et responsables.

Enseignement de la philosophie

Le problème, maintenant aïné, de l'enseignement de la philosophie au Québec, a été sérieusement soulevé par une cinquantaine de personnes présentes à un teach-in organisé dans les cadres de la Société de Philosophie de Montréal, lequel s'est tenu le 19 février dernier à l'Université de Montréal. La discussion dura près de quatre heures et permit aux professeurs et aux étudiants de s'exprimer tant sur des questions plus générales touchant à la "nature" de la philosophie que sur le problème plus concret de son enseignement à la suite du projet connu sous le nom de "nouveau régime pédagogique".

On posa les questions fondamentales, inévitables mais rarement dérangées, de la formation philosophique en général. L'enseignement de la philosophie n'a-t-il comme but unique que de former des professeurs qui à leur tour enseigneront? Forme-t-on ou peut-on former des philosophes, des penseurs? Peut-on parler d'une activité créatrice au sein d'un département de philosophie? Et plus radicalement: Y a-t-il quelque chose à faire en philosophie? Quel est le rôle social du philosophe, la philosophie a-t-elle une fonction sociale propre?

Toute cette problématique, plus d'une fois posée, est demeurée jusqu'ici stagnante, et nos efforts pour la reformuler nous ont plutôt incités à nous satisfaire d'un "statu quo". On intente un procès à la tradition philosophique tout en se gardant le plus souvent de s'y reconnaître.

Ce travail d'identification est pressé par la question plus actuelle du "sort" réservé à la philosophie par le projet de restructuration des cadres d'enseignement obligatoire au Cégep. Parce que l'enseignement de la philosophie s'inscrit dans un cadre institutionnel bien précis, il faut travailler au problème de la structure dans laquelle il s'insère et peut-être aussi de laquelle il vit.

C'est une situation bien concrète: éliminer le cours de philosophie comme cours obligatoire, tout en le conservant comme cours optionnel est un projet lourd de significations; et la diversité des interprétations quant aux raisons qui sous-tendent un tel changement nous le prouve bien. Quels pourraient être les critères propres à conduire le gouvernement à prendre cette décision:

- 1) la mise en avant du courant pragmatiste en éducation ou la réponse à une exigence d'efficacité (i.e. remplacer le cours de philosophie par des cours plus aptes à former l'étudiant en vue de son entrée sur le marché du travail)*
- 2) la reconnaissance de l'égalité des disciplines: on ne peut favoriser le cours de philosophie et encore moins l'imposer parce que arbitrairement just nécessaire à la formation de tout étudiant
- 3) l'évaluation et l'évacuation des sources d'anxiété dans les établissements d'enseignement
- 4) l'impatience devant la crise qui affecte la philosophie, tant de l'intérieur que de l'extérieur.

Ces motifs et bien d'autres moins explicites, demandent à être analysés par les milieux directement concernés. Il s'agit d'une part de chercher les vrais motifs sous-tendant un tel projet et d'autre part de faire connaître un point de vue cohérent sur le problème. La raison en est-elle le déclin de la philosophie elle-même? Serait-ce tout simplement le rejet par la société de ce type de travail? Ou encore et nous devons ici nous interroger sérieusement, le danger que peut voir l'état à ce que soient initiés les étudiants à ce type de réflexion critique sur l'individu et la société que permet, entre autres, la recherche philosophique?

*A ce sujet, cf. le mémoire du Conseil Supérieur de l'Éducation sur l'Enseignement des Techniques Industrielles soumis par le Conseil du Patronat du Québec, octobre 73.

Furent soulevées et évaluées durant la discussion, les possibilités offertes par la formation de la Société de Philosophie du Québec quant à une prise de position officielle face au "nouveau régime pédagogique" présenté par le gouvernement. On sait que cette société réunit déjà de nombreux membres ainsi que plusieurs départements de philosophie du Québec.

Que nous considérions inadmissible ou bien souhaitable l'élimination des cours obligatoires de philosophie, il demeure surprenant de voir que trop peu de réactions sont enregistrées dans les différents milieux si directement impliqués. On a clairement soulevé, durant la discussion, le problème flagrant du manque d'information: nous savons à peine ce qui se fait dans les Cégeps et Universités du Québec. Et c'est à partir de cet état de fait qu'on insista sur la nécessité de la mise en place d'un "bureau d'information" où seraient concentrés tous les documents et rapports touchant la philosophie et son enseignement au Québec.

Bien qu'aucune action précise n'ait été déterminée, il n'en demeure pas moins que le climat dans lequel s'est terminée la discussion, laissait voir la nécessité pressante d'un travail de collaboration. Même si la philosophie ne se réduit pas au tout de son institution, la nouvelle situation dans laquelle nous nous trouvons a permis de poser les problèmes autrement et de faire ainsi mûrir un certain questionnement.

Marielle Couchy-Poirier

Benoit Fernier

PHI ZERO

Le discours des pauvres

Mon propos n'est pas de faire l'éloge de la philosophie, (ces messieurs nos professeurs s'en chargeront), mais bien plutôt de tenter d'élucider le point suivant:

"La philosophie doit-elle servir l'enseignement ou l'enseignement la philosophie?"

En d'autres mots:

"A quoi et à qui sert l'enseignement de la philosophie"?

Tous s'entendront pour dire que l'enseignement de la biologie sert à former des biologistes, la chimie des chimistes, l'histoire des historiens, la pédagogie des pédagogues etc. et que, logiquement, l'enseignement de la philosophie doit former des philosophes.

Or, comment se fait-il qu'au sortir de l'université, on ne trouve pas des philosophes, mais bel et bien des professeurs de philosophie? Par quelle perversion la philosophie sert-elle uniquement à former des professeurs de philosophie?

Le mal est chronique: les professeurs de philosophie enseignent la philosophie à des étudiants qui, plus tard, enseigneront à d'autres étudiants qui, eux aussi, etc. ... Ainsi décrite, la philosophie est affaire de cercle, et vicieux en plus.

1) Ce texte a été présenté par l'auteur au teach in sur l'enseignement de la philosophie tenu à l'U. de M. le 26-2-74

Je repose donc la question fondamentale du début:

"Pourquoi notre enseignement de la philosophie forme-t-il des professeurs de philosophie et non des philosophes ? "

Répondre "primairement" que le contexte québécois actuel n'offre, pour tout débouché, à la philosophie que l'enseignement, c'est l'affaire des philosophes en crise ou encore des professeurs de philosophie en crise. C'est parler de la crise plutôt que de la philosophie. Or, si on exclut cette réponse de notre propos, la question demeure:

"Pourquoi l'enseignement universitaire de la philosophie ne forme-t-il pas des philosophes ? A toutes fins pratiques, peut-on parler de la formation des philosophes ?"

L'enseignement actuel de la philosophie procède davantage des processus didactiques traditionnels, c'est-à-dire constitution et transmission d'un produit nommé savoir, que d'un processus philosophique qui serait la présentation d'un savoir en marche.

Ce savoir en marche se constitue non pas par la transmission d'une connaissance, mais dans et par l'élaboration d'une pensée qui pense cette connaissance donnée. Pour qu'il y ait progrès dans la pensée, transmission d'un savoir et élaboration d'une pensée critique doivent avancer au même rythme. Si l'un des deux doit précéder, c'est la pensée en acte et non la connaissance comme état passif du connaître. L'enseignement doit permettre d'a-prendre, ce qui signifie au départ qu'il y a quelque chose à prendre et quelque chose à prendre.

Or, ce quelqu'un, c'est nous; personne n'osera le nier; nous sommes bien présents, en chair et en os. Mais ce "quelque chose", c'est autre chose.

De quelle nature est cette petite chose bien fragile et que manipulent fort maladroitement nos instituteurs? Je vous répondrai qu'elle est de nature philosophique et se présente non pas dans le savoir, mais dans la façon d'articuler ce savoir, de le mettre en mouvement. L'enseignement actuel de la philosophie s'avère impuissant dans la mise en marche de l'objet philosophique.

Nos professeurs, en général, (ce qui laisse place libre à l'exception) n'ont pour tout savoir que le savoir des livres, c'est à dire un savoir mort, et que par conséquent, ne pouvant donner que ce qu'ils ont, le résultat nous est connu d'avance: transmission de savoir en vue d'une re-transmission de ce même savoir qui sera re-re-transmis...etc. Et on se retrouve dans notre cercle vicieux ci-haut dénoncé.

Ce qui manque dans la formation de nos philosophes, ce ne sont pas des professeurs, mais des penseurs, c'est à dire des techniciens de la pensée qui sauraient mettre en oeuvre les divers éléments du savoir qui la constituent.

Le philosophe est essentiellement un penseur en acte et non un appareil récepteur-émetteur. Quand nos professeurs auront compris cela, peut-être alors verrons-nous sortir, en l'an 2000, un philosophe de l'Université de Montréal.

Suzanne Cartier-Veilleux

Réflexions sur l'enseignement de la philosophie au niveau collégial

(Ce texte a été rédigé par le département de Philosophie du Cégep du Vieux Montréal comme contribution au mémoire commun que l'ensemble des départements de Philosophie de niveau collégial est à préparer pour soumission au Conseil Supérieur de l'Éducation.)

Le Comité des Programmes
Département de Philosophie
Cégep du Vieux Montréal
Janvier 74

P. Bacrie
C. de Mestral

F. Batista
G.V. Normandeau

Avec la collaboration de:

J. Ayoub
G. Lefebvre

-Napoléon à de Fontanes:

"Formez-moi des hommes qui sachent de la logique, de l'analyse, et qui, fidèles sujets de l'empereur, ne s'occupent de politique et de religion que pour respecter ce qui est."

Cité par R. Verdenal in *La philosophie du monde scientifique et industriel*, p. 42, Hachette 1973.

I

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE AU QUÉBEC

1) Historique

Jusqu'en 1960, l'éducation au Québec demeure dominée par l'institution religieuse. Le clergé contrôle tout le domaine de l'éducation (surtout francophone) et colore de son idéologie les disciplines académiques. En ce sens, la philosophie telle que pratiquée dans nos collèges classiques, n'était rien d'autre qu'une rationalisation de la pensée religieuse. Saint Thomas, Saint Augustin et quelques interprètes contemporains de leur pensée constituaient alors le champ du savoir philosophique: il ne s'agit ici ni de problématiser ni de critiquer mais bien de mémoriser. De plus, cette initiation était réservée exclusivement à nos élites professionnelles et ne connaissait aucune forme de diffusion populaire. Elitique et dogmatique, la philosophie ne produisait rien: elle se contentait de se reproduire elle-même.

A partir de 60, l'industrialisation prédominante de la province exige une transformation de l'appareil scolaire qui puisse pourvoir à la demande d'une main d'oeuvre spécialisée. Le clergé devient alors inefficace en tant que diffuseur idéologique; il faut faire place à la science et à la technique. La philosophie ayant perdu ses assises cléricales doit se redéfinir comme savoir. Une première phase transitoire de cette redéfinition passe par le biais de l'humanisme chrétien. La philosophie devient alors le lieu d'une réflexion plus libre sur l'homme mais cependant toujours régie par un préjugé en faveur de la pensée chrétienne. C'est l'époque où l'on enseigne timidement Sartre et Heidegger tout en soulignant leur malheureuse allégeance à l'athéisme. Suite à cette phase se développe une philosophie sociale plus adaptée au monde industriel et laïc.

2) La situation actuelle

Faisons un tour d'horizon:

a) menace de suppression ou de réduction:

Le projet de nouveau régime pédagogique tente de réduire (voire de supprimer à long terme) la place accordée à l'enseignement de la philosophie au Cégep. Il vise à abolir le caractère commun des cours de formation générale et à réduire leur nombre. Dans ce cas, ces mesures entraîneraient un cloisonnement de l'univers intellectuel de l'étudiant. La philosophie se trouverait transformée en "cours de service" dont le contenu se trouverait lié aux demandes du secteur dont l'étudiant provient.

Nous sommes en droit de nous demander s'il ne s'agit pas là d'une conception tronquée de la formation générale et si ces mesures ne favorisent pas une spécialisation outrancière de l'enseignement professionnel ou encore une spécialisation prématurée de l'enseignement général.

b) La philosophie comme culture générale:

Cette conception prolonge celle des collèges classiques. Une culture générale comme objectif de l'enseignement de la philosophie risquerait de se confondre avec une information générale, une accumulation de connaissances diverses, fragmentaires, sans liens entre elles.

Ou bien encore cette conception qui viserait à faire des têtes bien faites ("l'honnête homme" du seizième au vingtième siècle), priverait l'étudiant de moyens efficaces d'insertion et d'intervention sur sa réalité sociale.

c) Une formation générale bien comprise:

En ce sens, la philosophie peut fournir à l'étudiant des instruments pour comprendre la signification et les possibilités de transformation de son contexte culturel et social.

Il ne s'agit pas d'insécuriser l'étudiant face à la société, mais de lui permettre, en saisissant de façon claire les contradictions à l'oeuvre, de se situer comme agent actif de notre société.

Parmi les trois conceptions énoncées plus haut, la troisième semble plus cohérente et axée sur une certaine efficacité, mais, afin d'évaluer la place qui doit revenir à la philosophie, étudions d'abord son contexte au CEGEP.

II STATUT ACTUEL DE LA PHILOSOPHIE AU CEGEP

Au CEGEP, la philosophie doit permettre à l'étudiant d'acquiescer une certaine formation en fonction de la réalité socio-économique. On peut relever deux conceptions de l'enseignement de la philosophie qui ne se donnent pas les meilleurs moyens de remplir cette tâche:

1) La philosophie comme culture générale :

a) la formation:

On prétend, dans ce cas, donner une formation individualiste à travers les connaissances de plusieurs courants de pensée. Ce qui semble inadapté à la tâche de la philosophie, c'est un pluralisme compris comme un éclectisme non-éclairé qui ne peut conduire qu'à un scepticisme condamnant à l'inaction ou à un relativisme bien stérile. La simple accumulation de connaissances diverses sur les nombreux courants de pensée ne peut pas présenter d'autre unité de compréhension que la personne même de l'étudiant ou du professeur; c'est en ce sens seulement que l'expression: "tourisme intellectuel" devient péjorative.

Le pluralisme bien compris qui fait place à des tendances diverses sans nier la nécessité d'une certaine unité qui fournirait un cadre de référence pour l'interprétation n'est pas ici en cause.

b) la réalité:

Si l'enseignement de la philosophie doit correspondre à la réalité vécue par l'étudiant, il faut encore examiner les éléments significatifs de cette réalité.

Premier exemple: la réflexion philosophique se trompe de but quand elle donne pour tâche générale à son enseignement de former des "citoyens". En effet, un tel but ne saurait être retenu sans critique puisque, si l'Etat pour lequel on veut former des citoyens est un Etat totalitaire (cf. consignes de Napoléon à de Fontanes), la philosophie, dans ce cas, ne serait que "le chien de garde", fidèle et docile. Si l'Etat pour lequel on veut former des citoyens est un Etat démocratique, c'est cela ou'il faut montrer; la formation des citoyens s'ensuivrait presque automatiquement.

Deuxième exemple: il ne faudrait pas s'arrêter au niveau de l'explicite et de l'information non critique en prenant pour acquis que nous vivons dans une société "des loisirs".

"A les en croire, il n'y a plus de travail dans le monde moderne. L'organisation est promue au rang de principe autonome d'explication. Les rapports d'exploitation sont eux aussi métamorphosés en dialogue ou simple contestation..."

Pierre Naville, in De l'Aliénation à la Jouissance, C Editions Anthropos, 1970.

Or, ne vivons-nous pas encore, actuellement, dans une société où le travail a, lui aussi, une place importante?

Par exemple, quelle peut bien être l'attitude de l'étudiant à qui l'on parle de "société de loisirs" quand il apprend quotidi-

ennement dans les journeaux que des grèves éclatent, que des conflits sociaux se durcissent?

Il faudrait donc que la philosophie se départisse d'un acquiescement sans critique face à l'information et monose, en raison d'une analyse plus sérieuse, une autre façon d'envisager les choses.

2) La parcellisation de l'enseignement de la philosophie (NRP) :

C'est la conception qui tend à donner un enseignement très spécialisé. Cet enseignement, en guise de formation générale, ne veut que reproduire le rôle des mass media sans opérer de critique systématisée. L'étudiant, sollicité de toutes parts au niveau de l'information, ne pourra par arriver à l'interprétation critique de ces stimuli.

De plus, de cette façon, on contribue à accentuer la scission entre la formation professionnelle et la formation générale. On "produit" des techniciens sur-spécialisés et, d'autre part, des généralistes qui sont destinés à constituer une élite. On démontre ainsi qu'on ne comprend pas le rôle important de la formation générale pour les individus qui exerceront des professions spécialisées, et on isole ainsi l'individu dans un secteur étanche de connaissances en lui fixant une place sociale.

Puisque ces deux conceptions (la culture générale et la parcellisation) ne sont en mesure ni de maintenir la philosophie à la place qui lui revient au CEGEP, ni d'assurer la formation nécessaire à l'étudiant, essayons de délimiter plus précisément

une troisième conception correspondant mieux au statut et à la fonction de la philosophie au collégial.

III

ROLE DE LA PHILOSOPHIE AU COLLEGIAT

1) La tâche :

La philosophie doit être en mesure de fournir une formation générale bien comprise pour que l'étudiant puisse exercer une activité critique sur sa réalité.

a) la réalité :

Etudier la réalité, ce n'est pas simplement opérer une collection de faits socio-économiques. L'approche factuelle de la réalité, pour être valide et avoir un caractère philosophique et scientifique, doit correspondre à un statut ontologique. Il faut faire le tri entre les éléments qui se donnent comme la réalité et les éléments qui sont significatifs; la nécessité de choisir les instruments les plus pertinents s'impose comme la première des tâches en philosophie.

b) la formation, via les instruments d'analyse :

Quels critères sont à retenir pour choisir des instruments d'analyse aptes à procurer une formation générale et cohérente ?

Retenons :

- la validité et la rigueur de l'analyse sociale
- la démarche scientifique
- la possibilité d'expliquer les transformations sociales
- la possibilité d'expliquer les contradictions des différents discours
- évaluer les transformations à venir
- s'intéresser aux individus concrets, et pas seulement aux notions abstraites

En fonction de ces critères, deux courants de pensée, entre autres, (mais ce ne sont sûrement pas les seuls), semblent utilisables comme instruments d'analyse.

2) Les instruments :

Ces deux courants de pensée peuvent s'appeler le structuralisme et le matérialisme historique.

a) le structuralisme :

La problématique de l'anthropologie structurale consiste à considérer les phénomènes sociaux et religieux comme des systèmes finis d'unités discrètes qu'il faut étudier d'un point de vue synchronique (chercher des rapports d'opposition et de corrélation entre les unités) et qu'il faut considérer comme élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente. Levi-Strauss cherche, en somme, la logique implicite des organisations culturelles; il élabore une socio-logique de ces organisations en cherchant sans cesse ce qui fonde l'analogie structurale entre des niveaux culturels aussi différents que la langue, les rites, les mythes, les relations parentales.

Une telle analyse précise davantage l'hypothèse selon laquelle il existe un même système catégoriel qui opère à tous ces niveaux, qui est à l'oeuvre chaque fois qu'une forme culturelle existe. Il en arrive donc à poser un inconscient catégoriel ou structural qui explique l'homologie entre toutes les formes socio-culturelles qui sont toutes des systèmes d'échange et des sortes de langage. Les mythes, les formes de parenté, les cultures sont, comme la langue, des systèmes objectifs, produits d'un inconscient combinatoire.

"Nous retrouvons ici aussi le principe fondamental de l'analyse structurale : chercher le réel dans une sorte de logique interne caché" (1)

b) le matérialisme historique :

En mettant l'accent sur une analyse synchronique des faits

1) R. Court, Le structuralisme aux quatre vents, in Cahiers Universitaires Catholiques, 9 juin 1967, p. 446 .

sociaux, le structuralisme se trouve, par définition, incapable d'expliquer les transformations qui, elles, relèvent d'une étude diachronique (théorie de l'histoire). Non seulement le matérialisme historique porte-t-il son attention sur les individus concrets (travail salarié) et non pas sur des notions abstraites (la liberté, la volonté, l'esprit), mais encore constitue-t-il une théorie cohérente qui permet de comprendre le sens des transformations sociales.

D'autre part, cette théorie a le mérite de fournir une explication de toutes les contradictions des discours institutionnels en reliant clairement le contenu de ces discours à ses conditions objectives d'apparition.

Ainsi plutôt que de se lamenter sur les aspects "injustes" de la Société, le matérialisme historique démontre le caractère dynamique des sociétés, lequel est révélé par l'histoire, et permet d'évaluer les transformations à venir.

IV

CONCLUSION

Après avoir tracé un bref tableau de l'évolution historique de l'enseignement de la philosophie au Québec et de sa situation actuelle, nous avons privilégié une conception de la philosophie comme formation générale en critiquant deux autres tendances (d'ailleurs opposées entre elles): la philosophie comme culture générale et la parcellisation de son enseignement.

Enfin nous avons proposé, comme exemples, à la fois des critères à retenir pour choisir des instruments d'analyse (puisque le pluralisme pour le pluralisme est entaché d'inefficacité et d'incohérence) et deux courants de pensée

qui pourraient répondre (partiellement) à ces critères.

Mais, si le devoir de fournir une formation générale à l'étudiant pour lui permettre de jouer un rôle actif dans notre société constitue sans aucun doute une tâche à retenir, on pourrait renier à la philosophie la fonction de remplir cette tâche en la conférant à d'autres sciences humaines.

Le développement des sciences humaines tendrait ainsi, selon certains, à réduire le champ du savoir philosophique, pourtant il ne fait que l'agrandir, la philosophie seule se donnant pour tâche la compréhension de tous les autres discours dans l'incertitude de leurs limites.

"La philosophie, si elle n'est pas le champ des vérités, est celui où elles se traduisent et se relient, elle est le milieu de leur rencontre... Ainsi la philosophie, si elle tente d'analyser et d'étudier le langage quotidien, les articulations et les phénomènes de notre existence en y rapportant toutes les découvertes techniques que les sciences effectuent, ne sera plus l'ontologie des métaphysiques du passé, elle ne sera pas la totalité, mais l'effort de totalisation indispensable si la pensée humaine ne veut pas s'abandonner à la dispersion, mais se recueillir sur sa problématique et son histoire.

A cet égard, si la philosophie cesse d'être ambitieuse, elle est indispensable à la vie de l'humanité." (J. Hurpolite, in *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, 1971).

La philosophie, donc, quel que soit le lieu où elle s'exerce, dispose d'un champ de savoir autonome et ne saurait admettre, sur le plan théorique, une parcellisation ou une quelconque restriction de ce champ. Sur le plan pratique, l'enseignement de la philosophie comme formation générale ne peut que se révéler d'une grande utilité pour l'étudiant en lui permettant d'intervenir sur sa réalité sociale en fonction d'une

interprétation rigoureuse des éléments de cette réalité. Aucune autre science humaine ne dispose d'un champ d'application assez large pour remplir cette tâche.

Chemin qui ne mène à rien

Il est évident que les deux industries, les deux
secteurs ont l'intention de continuer à travailler
les différents secteurs, notamment le secteur de
la machine et les autres secteurs de l'industrie
qui ont été touchés par la crise.

Dossiers

Le dossier de l'industrie textile est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie textile
qui ont été touchés par la crise.

Le dossier de l'industrie chimique est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie chimique
qui ont été touchés par la crise.

Le dossier de l'industrie métallurgique est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie métallurgique
qui ont été touchés par la crise.

Le dossier de l'industrie électrique est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie électrique
qui ont été touchés par la crise.

Le dossier de l'industrie aéronautique est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie aéronautique
qui ont été touchés par la crise.

Le dossier de l'industrie automobile est le plus
important de ce dossier. Il concerne les
différents secteurs de l'industrie automobile
qui ont été touchés par la crise.

Chemins qui ne mènent nulle part

PHI ZERO publie, dans les pages suivantes, une série de documents dont l'ensemble constitue un dossier assez particulier; les différentes pièces jalonnent le processus de refus du projet de mémoire de maîtrise présenté au Comité des Grades Supérieurs par un étudiant du Département de philosophie de l'U. de M.

" Henry Miller, ou la Philosophie dans la rue", tel que soumis par Alain Chevrette, a été refusé; le Comité des Grades Supérieurs a demandé " d'explicitier davantage le caractère philosophique du projet, la méthode d'approche et les sources de travail (bibliographie).

Après reformulation faite par l'étudiant concerné, le Comité des Grades a réitéré son refus initial et demandé une troisième formulation du projet. (cf. documents annexes).

Pourquoi ce refus réitéré?

Quelles sont les raisons données pour refuser à cet étudiant l'autorisation d'entreprendre une démarche de recherche sous la supervision d'un directeur de thèse?

Quels sont les critères selon lesquels un Comité peut préjuger de la qualité, de la rigueur et du caractère philosophique de L'EVOLUTION ULTERIEURE de la pensée d'un étudiant?

Plutôt que d'entreprendre ici une petite dissertation sur

les causes possibles, probables ou certaines de ce refus, plutôt que d'aller chercher "la petite bête noire" dans cette situation contreversée, l'équipe de PHI ZERO a jugé préférable de laisser au lecteur le loisir de se forger une opinion personnelle et de poser ses propres questions.

Le lecteur trouvera, selon leur ordre chronologique, les copies des textes suivants:

1. le formulaire d'inscription de mémoire d'Alain Chevette, annoté des deux réponses du Comité des Grades Supérieurs.
2. une lettre adressée à Alain Chevette par M. Jean Ruest, adjoint administratif, dans laquelle celui-ci lui fait part de la décision négative qui lui a été communiquée par les membres du Comité des Grades.
3. la seconde formulation de son plan de mémoire, effectuée par Alain Chevette le 17-1-74.
4. une seconde lettre émanant de la direction du département et confirmant la décision initiale du Comité des Grades; Cette lettre demande une troisième formulation du plan de mémoire. A cette lettre est joint un formulaire d'inscription de mémoire (40 mots).
5. un texte où Alain Chevette exprime son opinion sur l'attitude du Comité des Grades Supérieurs.

Rappelons, pour information, que:

RECHERCHE:

Dans un programme de deuxième cycle, le travail de recherche est une initiation à la recherche, mais il doit apporter une certaine contribution à l'évolution de la connaissance.
Université de Montréal, Annuaire 1973, Faculté des Etudes Supérieures, p. 15.

de même que:

MEMOIRE (1)

Exposé écrit des résultats d'un travail de recherche inclus dans un programme de maîtrise.
U. de M., Annuaire 1973, F.E.S., p. 17.

Le Comité de Direction

Benoit Bernier

Pierre-Paul Bleau

Jean-Claude Mineau

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

1) *La remise du projet de mémoire est évidemment antérieure à la rédaction du mémoire comme tel.*

UNIVERSITE DE MONTREAL

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

INSCRIPTION DE THESE OU DE MEMOIRE

NOM: *Alain Chevette*Adresse: *532 De Lanaudière, Joliette.*Année: *Maîtrise*Champ de recherche: *Philosophie Américaine*

Titre de la thèse ou du mémoire:

Titre provisoire : *Henry Miller ou La philosophie dans la rue.*

Titre définitif :

Brève description du projet de recherche (40 mots au maximum) :

La philosophie se situe dans une tour d'ivoire, dans des milieux qui se referment sur eux-mêmes. Le philosophe ou l'être est voué à la solitude, où tout vient de la tête et rien des tripes, le philosophe peut-il être sensible, peut-il encore être un homme, un homme parmi les hommes? Remise en question de la présence du philosophe dans le monde vivant. Qui sera le philosophe de demain? Ses relations...

Nom du Directeur de recherche: M. ROLAND HOUDEApprobation du Directeur de recherche: R. Houde
(signature)Approbation du Comité des thèses: _____
(signature)Date: *19 octobre 1973* Nouvelle formulation du projet rejetée;
*à refaire. (14 février 1974)*Remarques: *Expliciter davantage le caractère philosophique du pro-*

jet, la méthode d'approche, et les sources de travail (bibliographiques)

Georges Héral 15 novembre 73

Montréal, le 21 novembre 1973

Monsieur Alain Chevrette
532 De Lanaudière
Joliette, Qué

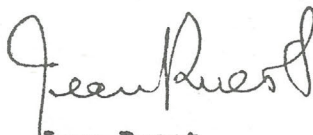
Monsieur,

Votre projet de recherche de maîtrise intitulé "Henry Miller ou la philosophie dans la rue" et dirigé par monsieur Roland Houde a été examiné par le comité des grades supérieurs réuni le 15 novembre 1973.

Le comité recommande "d'explicitier davantage le caractère philosophique du projet, la méthode d'approche, et les sources de travail (bibliographiques)".

Etant conscient que la composition du formulaire a pu vous empêcher d'explicitier votre pensée, le département pourra recevoir jusqu'au 15 janvier 1974 votre projet modifié (dans un texte d'au moins 300 mots) en tenant compte des remarques du comité et après approbation de votre directeur de recherche.

Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de mes sentiments les meilleurs.



Jean Ruest
Adjoint administratif

JR/yl

Université de Montréal

17 janvier 1974

PLAN DE THESE

Sur Henry Miller ou la philosophie dans la rue

Sur si cela a du sens...

Sur qu'est-ce que la philosophie...

Sur est-ce qu'il y a vraiment des rues...

Sur Henry Miller est-il un philosophe...

Sur la philosophie peut-elle se retrouver dans la rue...

Sur Miller peut-il être à la fois la philosophie et la rue...

Sur de tout cela il est doute et j'en suis sûr...

Comme Vauvenargues a si bien dit: -

"il ne faut jamais laisser voir à un lecteur ce qu'on veut lui dire, mais le lui faire penser afin qu'il puisse nous estimer d'avoir pensé comme lui mais après lui".

Il s'agit donc d'élaborer un plan de thèse qui n'a pu l'être étant donné l'espace accordé et voulu. Il est donc demandé d'explicitier davantage à l'aide de trois-cents mots afin de faire de la lumière à savoir s'il y a de la philosophie ou non.

3..... (sans mots)

A partir de là, où peut-être suis-je encore ici, il faut peut-être se demander si les trois-cents mots seront suffisants et à partir de là, pourquoi trois-cents mots et surtout pourquoi des mots. Il est vrai que Miller n'est pas un allemand ou encore un français ou qu'il n'est qu'un homme tout simplement et qu'être un homme tout simplement ce n'est pas cela la philosophie.

Le problème commence au moment même où il arrive soudainement que certains veuillent bien faire la sourde oreille mais tout de même l'oreille, c'est à ce même moment que tout s'entremêle dans un fouillis inexprimable qui deviendrait comme dirait Artaud, une sorte de station incompréhensible de L'esprit.

La philosophie veut-elle se rencontrer dans la rue, l'homme se rencontre-t-il lui-même ??? Pour Roland Houde, mon ami, je vais donc m'efforcer sans me forcer pour autant à tenter d'en dire plus long tout en m'assurant d'être le plus bref possible. A avoir le goût de leur remettre ce texte en mains propres, écrit en un seul exemplaire, de mes propres mains; mais à me demander ce qui m'est propre si ce ne sont que mes mains bien sûr si je n'ai pas passé les mains toute la journée durant dans le goudron, mais allons, allons, un peu de sérieux, un philosophe ne se met pas les mains dans le goudron, un philosophe, ça pense se les mettre.

Tout ce qui me reste à dire se situe dans le reste et nuis les tours d'ivoire très peu pour moi car il me faut y voir avant que ma thèse ne se taise... Mes sources bibliographiques seront secrètes et je ne peux les révéler, les révélant elles vous appartienraient et ne sauraient plus être mes propres sources. Quant à modifier mon plan de thèse et jusqu'à ma thèse elle-même, elle se modifiera d'elle-même à chaque instant ou'elle se nourra...

D'autres sources, très probablement les plus importantes viendront de ma propre personne et non pas de certains qui ont pu penser quoique ce soit sur le sujet en question. Ce ne sera pas le monologue des autres, ce sera mon dialogue.

Le philosophe n'est plus de ceux qui doivent s'enfermer mais de ceux qui doivent sortir, penser avec de la musique, écrire avec des sons et dessiner avec ses yeux, le philosophe doit être de ceux qui touchent à tout, de ceux qui doivent aller à la rencontre elle-même. Le philosophe doit décompartmenter le monde, devenir le désordre créateur, percevoir l'imperceptible, valner l'invulnérable, rendre permis l'interdit.

Comme Léo Ferré a si bien dit; je comprends le joueur, il a trente cinq chances de se faire mettre mais il met, il avance, il fonce mais le drame dans le couple c'est qu'il n'y a qu'un trou dans la roulette, le philosophe a besoin de la femme, celle-la même qui peut le conduire à l'enfer ensoleillé et se demander tout ce qui se cachait chez Nietzsche...

Nul n'est philosophe, nul n'entrera ici s'il n'est philosophe mais qui entre finalement ??? Le philosophe ne doit pas être seulement d'écriture mais de chansons, alors qu'il chante pendant qu'il est encore temps.

Comme disait Bakounine, en sachant fort bien que la violence c'est ma plus grande faiblesse....

Alain Chevette

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

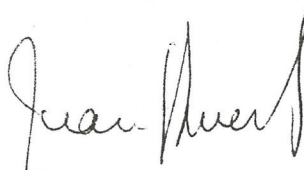
Montréal, le 6 mars 1974

Alain Chevrette
532 De Lanaudière
Joliette

Monsieur,

J'ai le regret de vous informer que le Comité des Grades Supérieurs à sa réunion du 14 février 1974 n'a pas accepté la formulation que vous avez donné à votre projet de mémoire et vous demande de la refaire.

Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de mes sentiments les meilleurs.



Jean Ruest
Adjoint administratif

JR/yl

REPONSE

Si la montagne ne vient pas vers vous, allez à la montagne
sinon le temps n'est pas éloigné où vous y perdrez pied.

Je suis allé vers la lettre, vers sa trace, car la lettre ne
venait pas, sans trace, comme un malaise s'y inscrivant.

Le refus m'apparaît global, voulu, décidé par un comité dit
des grades supérieurs, par un choeur mais le coeur devrait avoir
des raisons et je les cherche;

La formulation n'est pas acceptable,

il faut reformuler

purger

mais on ne dit pas pourquoi

on ne sait plus pourquoi

on ne sait plus ce qu'il faut dire.

Le choeur a des raisons que le coeur ignore.

Et comme il me faut l'écrire
comme Artaud a dû l'écrire,

Toute l'écriture est de la cochonnerie. Tous ceux qui écrivent
sont des cochons et ceux qui cherchent par le moyen de l'écriture
à préciser quoique ce soit de leur pensée, ceux-là sont les pires
cochons.

Il n'est pas si rare pourtant qu'un homme adulte vive pour l'instant mais il est rare qu'il le sache.

Comment préciser ce qui dans son essence même est imprécisable.

Bataille dit de l'oeuvre de Miller qu'elle a ce caractère de l'instant qui égale en une fois l'immensité de l'univers et n'attend que l'insaisissable qui éclate.

Les raisons s'estompent, s'effilochent et se désagrègent jusqu'à la déraison, jusqu'à la folie, jusqu'à sa sagesse.

Il n'aime pas Miller et il Bouddha mais pourquoi ne l'aimait-il pas, par quoi, pourquoi ?

Etait-il trop vieux, trop marqué, il répondit oui

et pas et pas avec des mots magiques

avec des différences qui ne se reconnaissent plus

il le Derrida.

Mais il reste que la conscience a de ces moments d'inconscience incontrôlables, où la dimension d'un formulaire se dissimule et s'étend jusqu'à ce qui s'y voit et selon ce que l'on veut y voir.

Je ne demande pas qu'on me relise mais que l'on m'élise, avant que je ne m'enlise, jusqu'à y perdre ma mise.

Mais je joue et je joue encore
et toujours, de joue à joue
face à face, sans volte face.

Je n'irai pas jusqu'à m'éloigner de moi-même pour me rapprocher de vous, car ce qui me rapproche le plus de moi ce sont les distances que j'exprime.

Alain Chevette

PHILOSOPHIE, UNIVERSITE DE MONTREAL

Prochains numéros

vol. 2 no. 4

Ontologie

Mai 74

comprenant un texte de

BERTRAND RIOUX

*auteur de: L'Être et la Vérité
chez Heidegger et Thomas d'Aquin*

vol. 3 no. 1

Epistémologie

Septembre 74

comprenant un texte de

YVON GAUTHIER

auteur de: L'Arc et le Cercle,

