

LIBER

BULLETIN

Montréal, janvier 2002

Cahier d'information et de promotion des éditions Liber

Présentation

Le bulletin que voici est le premier numéro du cahier d'information et de promotion des éditions Liber, dénomination qui est suffisamment explicite pour qu'il soit nécessaire d'insister sur sa nature et sa mission. Nous entendons le publier trois fois par année, en janvier, en avril et en septembre, pour autant bien entendu que ne nous fassent défaut ni nos forces ni la collaboration de ceux que nous publions, car c'est avant tout à leur service que nous mettons cet espace de diffusion. Il contiendra certes toutes les données utiles dont libraires, bibliothécaires et autres professionnels du livre ont besoin pour suivre correctement l'activité de la maison — on trouvera les éléments les plus techniques de ces renseignements à la dernière page du cahier —, mais l'essentiel de sa matière et de son ambition dépasse cette fonction informative généralement remplie par le catalogue. Plutôt que de présenter sommairement l'un après l'autre les titres récents d'une saison ou d'une année, nous souhaitons en effet proposer avec ce bulletin un journal d'accompagnement qui ne fige pas les publications dans une description convenue et vite effacée par la suivante, mais qui les prolonge, les rappelle à l'attention, les complète, les anime. Pratiquement, cela signifie que les textes que nous y publions ne suivront pas fidèlement, pas à pas, le calendrier éditorial — on parlera des nouveautés aussi bien que des titres plus anciens —, qu'ils seront de facture diverse et de provenance variée — entretiens, extraits, citations de critiques parues ailleurs, commentaires de premiers lecteurs ou relectures, notes éditoriales, etc. — et de format et de longueur variables. Rien n'interdit également de revenir sur tel ou tel titre, tel ou tel auteur, mais d'une autre manière, sous un autre angle. Nous espérons ainsi non seulement couvrir d'une façon ou d'une autre la plupart des titres qui apparaissent déjà au catalogue ou qui s'y intégreront, mais également les garder vivants et les inscrire à part entière dans le réseau d'idées et de réflexions que dessinent nos publications. Bref, nous voulons proposer un journal d'information et de promotion substantiel et dynamique dans sa forme aussi bien que dans son contenu, journal qui n'est finalement qu'un prolongement de notre programme éditorial par d'autres moyens.

Nous avons élaboré ce premier numéro dans le plaisir du bricolage et dans l'espoir d'être utiles. Les possibilités de la forme de la publication et l'activité éditoriale de la maison d'édition nous portent à penser que cette première expérience ne sera pas la dernière. Nous remercions pour leur confiance et leur générosité tous ceux qui se sont amicalement prêtés à l'exercice sans même être sûrs que cela mènerait à un résultat quelconque. Nous espérons que leur exemple sera suivi et que *Liber bulletin* pourra bientôt être compté comme un véritable lieu d'exercice et de relai de la pensée.

Les éditeurs

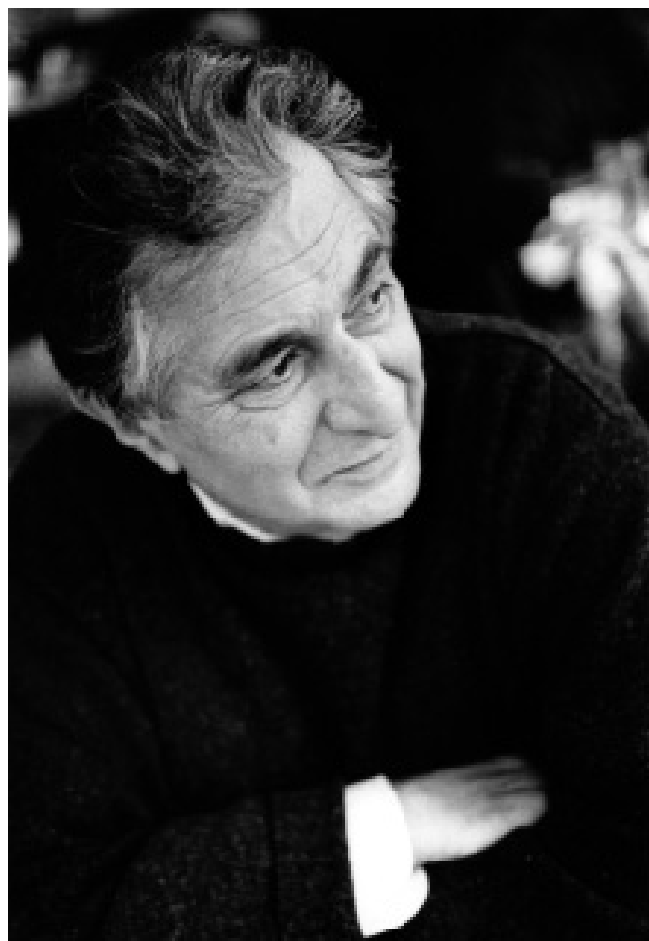
Entretien

Alain Médam La tentation de l'œuvre

Vous êtes à la fois sociologue et peintre. Pourtant, quand vous abordez l'art, la création artistique, comme c'est le cas dans La tentation de l'œuvre, vous ne le faites ni en sociologue qui décrit et critique de l'extérieur, ni en artiste qui témoigne et raconte son expérience de l'intérieur. De quel point de vue écrivez-vous?

En fait, je crois, quand on est sociologue, qu'il ne faut pas rester à l'extérieur et, quand on est artiste — ou disons créateur d'œuvres, plus simplement —, qu'il ne faut pas demeurer à l'intérieur. Le sociologue doit reconnaître qu'il se trouve toujours impliqué dans la société qu'il tente d'expliquer. Il se trouve dedans. Il est pris et il veut comprendre (prendre ensemble) ce par quoi il est pris. En somme, tout en expliquant, il se désimplique: il s'en sort comme il peut, par un effort d'intellection. Il s'ex-plique tandis qu'il explique, et c'est bien cela qu'il doit accepter de vivre, c'est cela qu'il lui faut expliciter à ceux à qui il s'adresse. Rien, en sciences humaines, ne peut jamais se penser du point de vue de Sirius. On a la main sur le feu, on se brûle, et c'est à partir de là qu'on tente d'analyser le phénomène physicochimique de la chaleur. Le sociologue doit donc apprendre à reconnaître qu'il ne se tient pas à l'extérieur de son objet. Ce qui nous ramène au créateur, car l'artiste, à l'inverse, doit apprendre à ne pas demeurer seulement à l'intérieur du processus de création qui l'étreint. Cette emprise, il l'éprouve, il l'endure, il en souffre souvent. Mais il lui faut pourtant, toujours, savoir penser ce qui le tient à l'œuvre. Non pas rationaliser, mais méditer cet instant, y réfléchir. C'est pourquoi je me suis attaché à diverses pensées notées en passant par plusieurs créateurs. Parce qu'elles illustrent — à vif, à chaud, en situation — cette nécessité que ces créateurs éprouvent, celle de ne pas rester pris, eux-mêmes, sans autre recul, en l'aventure de cet enfantement qui fait leur existence.

On pourrait résumer La tentation de l'œuvre, me semble-t-il, en disant que c'est une tentative de ressaisir ou de suivre le dynamisme même du processus créateur. Comme si vous décomposiez la création en facettes ou comme si vous la présentiez au ralenti pour en faire apparaître les tensions, les paradoxes, les contradictions qui à chaque étape la minent et la relancent. Est-ce que c'est de cette manière que l'entreprise s'est présentée à vous? Mais pour commencer que faut-il entendre par «tentation»?



© Yves Médam

Je ne sais si j'y suis parvenu, mais la démarche que j'ai voulu faire mienne est celle d'une sorte de cubisme méthodologique. Tenter de saisir un objet de multiples points de vue présentés simultanément, selon diverses portes d'entrée. Et ici l'objet — l'inconnue qu'il fallait cerner —, c'est bien l'acte de création, le processus créateur, le mystère de la formation de la forme. D'où cet exposé par facettes kaléidoscopiques, ces mouvements en spirale afin de faire le tour d'une énigme, ces décompositions aux fins d'une recombinaison toujours à poursuivre, jamais vraiment définitive. Et quelle est l'inconnue, ici? On peut en préciser les termes de cette façon: Pourquoi crée-t-on? Pourquoi l'humanité ne peut-elle pas ne pas créer? Pourquoi certains êtres s'éprouvent-ils ne pas être s'ils ne créent point? Et du reste, tous ces pourquoi, tous ces pour quoi, ne sont-ils pas des contre quoi? Ne crée-t-on pas contre la mort? Contre la disparition? Contre l'évanescence du temps? Contre les mystères de la transcendance? Du divin? De la création? Contre les injustices du monde et les absurdités du présent? Contre la contingence de la condition humaine? Tels sont donc

quelques points de vue méthodologiques, quelques portes d'entrée, quelques facettes. Au cœur du kaléidoscope, certaines vérités, ainsi, pourront-elles sans doute être approchées. Vérités relatives à la «tentation de l'œuvre». Car pourquoi «tentation» en effet? Parce qu'il ne s'agit pas probablement, pour le créateur, de vouloir créer, mais de ne pas pouvoir ne pas créer. Non pas une volonté, mais une double impossibilité. On est pris, questionné, torturé par l'exigence de création. Cette «tentation» n'est donc pas une fuite, pas une échappatoire, pas une dis-traction. Mais, tout comme la tentation de saint Antoine, une passion.

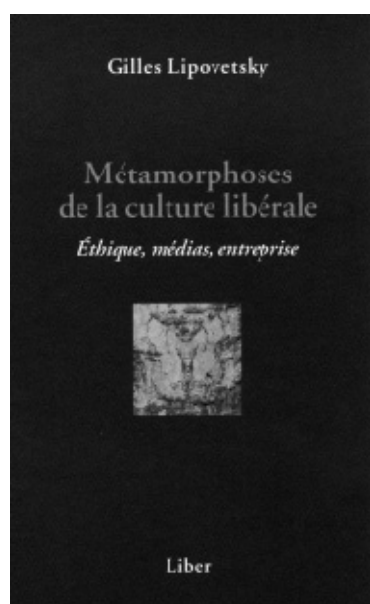
Tout au long du texte, vous revenez sur une formule qui semble condenser votre conception de la création, «Contre... tout contre...» Que dit exactement cette formule?

«Pourquoi» mène à «pour quoi» qui conduit à «contre quoi» qui à son tour mène à «tout contre quoi». Qu'est-ce à dire? Qu'on ne se pose qu'en s'opposant à ce contre quoi on se trouve contraint d'exister. On crée contre la mort, par exemple — dans l'espoir d'immortalité —, mais par là en faisant de cette mort, de son imminence, de son inexorabilité, la condition même de la création. De même, si l'on entend créer à l'encontre de ce que ce monde peut avoir d'absurde ou d'intolérable, c'est qu'on se tient soi-même tout contre ce monde. Et l'œuvre qu'on met au monde n'acquiert sa pleine valeur, n'atteint son plein engagement, que lorsqu'elle se porte tout contre ce monde auquel elle s'oppose. La création est un refus, souvent, qu'habite ce qu'elle refuse. La musique, par exemple, ne s'oppose-t-elle pas d'autant mieux aux bruits du monde, aux chaos, aux cacophonies, que l'univers des sons l'imprègne?

Dans le dernier chapitre de votre livre vous revenez sur ce qui précède et vous vous demandez, par exemple, pourquoi vous n'avez pas parlé de femmes créateurs, pourquoi vous n'avez pas retenu telle ou telle forme d'art, etc. Vous vous demandez également si les artistes qui ont nourri votre réflexion (Beethoven, Goya, Picasso, Mahler, Giacometti, etc.) n'appartiennent pas, en fait, à une tradition particulière, n'incarnent pas un certain esprit créateur, et si par conséquent votre «description phénoménologique» n'est pas essentiellement partielle, partielle et peut-être datée. Le

Commentaire

Gilles Lipovetsky Métamorphoses de la culture libérale



Gilles Lipovetsky
Métamorphoses de la culture libérale.
Éthique, médias, entreprise
préface de Sébastien Charles
120 pages, 15\$, ISBN 2-89578-009-9
parution janvier 2002

L'une des choses qui réjouiront le lecteur de ces textes vifs et pénétrants, c'est une volonté joyeuse et franche de réalisme et de pondération. Pour une fois, il ne s'agit ni de démolir ni de célébrer notre temps, mais bien d'en dresser un bilan dialectique qui, sans dissimuler les difficultés des sociétés actuelles, rende justice à leurs réussites. Lipovetsky va donc constamment nous rappeler le côté positif de la médaille, trop souvent occulté par les innombrables idéologues de l'hypercritique.

Postmodernité ne veut pas dire seulement égoïsme, nihilisme, relativisme, mais aussi aspiration éthique. La «crise des valeurs» est en bonne partie mythique. Si le dirigisme et la contrainte ont reculé, le besoin de sociabilité positive reste entier. Dans nos cultures, la liberté individualiste ne conduit pas au désordre sans frein mais à un «individualisme responsable», comme en témoignent de nombreux exemples: tolérance, écologie, respect des enfants, bénévolat, lutte contre la corruption, comités d'éthique...

La morale n'a pas été oubliée, simplement réactualisée et inscrite dans une nouvelle dynamique sociale de la responsabilité: il y a pluralité de morales et non nihilisme moral. L'épuisement de mythes comme la révolution, le nationalisme ou le progrès, loin de conduire au chaos, a contribué à la réhabilitation des droits de l'homme. Lipovetsky entreprend ainsi de réviser plusieurs procès hâtifs. La science et la technique permettront seules de sauver la Terre et de garantir l'avenir des humains. Les médias peuvent être aussi un facteur de modération, de libération, de renforcement des démocraties, de pacification sociale.

Contre tous les intellectuels complaisants qui «n'ont jamais cessé de tenir un discours hypercritique», Lipovetsky s'efforce à une pensée équilibrée («une philosophie stricte et modeste, catégorique et pragmatique, rigoriste et utilitariste, inconditionnelle et intelligente, absolue et instrumentale»).

Un souffle d'air frais.

Laurent-Michel Vacher

Citation

«Ce qui me gêne dans le discours strictement philosophique, c'est l'attention trop grande portée à l'exégèse. C'est dans le débat des textes qu'on se situe et les faits ne servent qu'à infirmer ou à confirmer une position théorique. Ma démarche est plus d'assonance marxiste ou tocquevillienne. Je veux comprendre les problèmes en m'appuyant au départ sur des données factuelles avant d'en donner une théorie compréhensive. Or, chez les philosophes c'est souvent l'inverse qui a lieu» («Gilles Lipovetsky, l'amour du concret», dans Sébastien Charles, *Une fin de siècle philosophique*, p. 164).

Gilles Lipovetsky enseigne la philosophie à Grenoble.

narrateur théoricien de votre texte s'apprête d'ailleurs à se rendre dans un pays lointain où règne encore l'artisanat. Ce doute, vous l'éprouvez vraiment?

Ce dernier chapitre est une façon d'assumer la subjectivité qui préside à toute démarche réflexive. Nulle approche, en quelque domaine, ne saurait prétendre être exhaustive. Il y a toujours choix. Prise de parti, renoncement. Partant de là, l'ambition d'objectivité ne peut être que relativisée. Cela, il faut le reconnaître. Le faire savoir. Nulle approche n'est vraiment détachée, donc, de son propos, de son objet. Nul jugement n'a valeur d'absolu. Mais cela — ce subjectivisme — n'invalide en rien l'approche phénoménologique. Au contraire. Simplement, il importe d'annoncer la couleur, d'afficher le jeu, de montrer que ce qui fait la force d'une telle démarche définit aussi ses limites. Fait sa singularité, son style, son «génie» propre. C'est pourquoi, vers la fin de *La tentation de l'œuvre*, j'ai mis en scène un personnage qui se trouve être l'auteur d'un texte (dont on peut supposer qu'il s'agit de celui qu'on vient de lire). Ainsi, grâce à cette fiction, ai-je voulu rappeler cette vérité qu'il y a toujours quelqu'un derrière un texte et que la singularité de ce quelqu'un (ses désirs, ses doutes, ses affinités électives...) ne saurait être occultée. Comment imaginer qu'un texte s'interrogeant sur la problématique de la création puisse faire l'économie d'un questionnement relatif à la problématique de sa propre création? À défaut de le faire (à vouloir faire croire, en ce sens, en l'objectivité omnisciente de ce texte, en son impersonnelle neutralité), le risque de mauvaise foi serait, là, présent. À tout le moins, le risque d'hypocrisie épistémologique.

Pour autant, s'agit-il d'un doute? D'une incertitude? L'auteur de ce texte — fictif ou réel — qui s'en va vers un pays lointain retrouver les décorateurs de poteries en terre cuite s'en va-t-il comme par démission, comme l'on abandonne un terrain par trop difficile? Je ne le pense pas. S'il part, à mon avis, c'est afin d'obéir à une autre conception de la tentation de l'œuvre, tentation non plus parce qu'il y a passion ici (comme pour saint Antoine), mais parce qu'il y a désir d'en revenir à l'essentiel. Et l'essentiel, est-ce que ce n'est pas l'œuvre avant même l'idée? Cette question, je me la suis personnellement posée. Ces dernières décennies ont été celles des combats d'idées, des débats d'idées, des spéculations conceptuelles allant jusqu'aux abstractions les plus sévères, des grilles théoriques, des armes de la critique, et qu'en reste-t-il? Non pas des champs de ruine, sans doute, mais des édifices bien peu assurés. Alors n'est-il pas temps de revenir à l'œuvre? De se détourner des généralisations abusives, messianiques, téléologiques, afin de retrouver l'unicité, celle de la singularité créatrice? Que nous reste-t-il, par exemple, de la Renaissance italienne? Des théories? Ou plutôt des œuvres? Et c'est peut-être ce que s'en va rechercher l'homme qui part vers des lieux enfouis, dont on ne parle pas. Non pas le bonheur pour toute l'humanité, non pas l'utopie universelle, mais le génie singulier, inscrit dans un topos particulier, dans une culture définie, d'autant plus précieux qu'il ignore, lui-même, ce que son œuvre peut avoir d'unique, d'impartageable.

Une dernière question sur votre travail de peintre — la couverture du livre reproduit d'ailleurs une de vos toiles. Vos tableaux et vos dessins sont obsesivement des illustrations de la figure humaine. Que signifie pour vous la figure humaine?

Il n'y a pas que des représentations de la figure humaine dans ma peinture. D'autres thèmes y sont présents. Mais il est vrai que le visage est important pour moi, qu'il s'impose à moi, qu'il existe des périodes de création où je ne peux quasiment pas faire autre chose que creuser ce mystère: les faces, les facettes de l'humanité. Pourquoi cela? Je ne le vis pas comme une obsession. Plutôt comme une anamnèse. Je me dis parfois que ces physionomies qui s'imposent en quelque sorte d'elles-mêmes sont comme les rappels de visages que j'aurais croisés au cours de ma vie sans y prêter garde — consciemment —, mais qui se seraient marqués en moi, imprimés. Et puis d'autres fois, je me dis que non, qu'il ne s'agit pas d'un ressurgissement, mais bien plutôt d'un face à face. Ces figures me regardent. Je les vois me regardant. Et cela fait, comme on dit, que «ça me regarde». Qu'il y a une crucialité en cet échange, que je ne puis rester indifférent à ce qu'elles éprouvent et découvrent. À ce qu'elles contemplant de leurs yeux sidérés, exorbités, effrayés, mélancoliques. Tout cela me concerne. Mais au fait, est-ce bien moi qu'elles observent? N'est-ce pas le monde plutôt? Son actualité, ses absurdités et ses splendeurs, ses cruautés et ses amours? Ce qui les concernerait — et me concernerait à travers leurs regards —, ce serait le tragique de l'humanité. À la fois, elles réfléchiraient ma propre vision du monde et forceraient mon regard à réfléchir à leur vision. Mon regard se porte sur leur regard certes, mais le leur, sur quoi se porte-t-il? Et du reste, au terme de cet entrecroisement, comment «mes» visages regarderont-ils, un jour, ceux qui les découvriront? Autre inconnue.

Sociologue et peintre, Alain Médam a enseigné à l'université, au Canada et en France



Alain Médam, *La tentation de l'œuvre*, 246 pages, 23\$, ISBN 2-89578-007-2 parution janvier 2002

Extrait Jean-François Gaudreault-DesBiens *Le sexe et le droit*

«En Amérique du Nord, et particulièrement aux États-Unis, la fin de la seconde guerre mondiale annonce une période de profonds changements sociaux. À partir des années cinquante, de plus en plus de groupes historiquement exploités, bâillonnés ou ignorés clament leur droit de participer pleinement, en toute dignité et en toute égalité, à la vie en société. C'est la grande époque des "droits civils". Parmi ces groupes, les femmes sortent graduellement des espaces professionnels et privés dans lesquels on les avait confinées. Leurs relations avec les hommes se transforment, leur rapport à la sexualité se modifie. Selon l'expression de Kate Millet, "le privé devient politique"; désormais, les femmes revendiquent tout haut le droit de régir, seules, leur corps. De tous les mouvements sociaux qui ont pris leur essor à cette époque, le féminisme est celui qui s'est révélé le plus constant et celui dont l'influence a été la plus étendue.

Tandis que l'esprit "victorien" fait place à celui, plus ouvert, de la révolution des mœurs, la représentation sexuelle cesse d'être taboue. Éros est à l'ordre du jour, et l'art et la culture de masse ne manquent pas de refléter la nouvelle réalité. Devenue socialement acceptable, l'imagerie sexuelle foisonne, au point d'être banalisée. Même la pornographie est alors comprise comme la manifestation d'une liberté d'expression chèrement acquise. Dès les années soixante-dix, toutefois, de plus en plus de féministes commencent à remettre en question cette révolution sexuelle, estimant qu'elle n'a pas tenu ses promesses: les femmes étaient et demeurent des objets sexuels nourrissant les fantasmes des hommes. La représentation sexuelle, soutient-on alors, contribue à la réification des femmes ainsi qu'à leur subordination sociale. Susan Brownmiller qualifie la pornographie de propagande haineuse contre les femmes et soutient qu'elle mène au viol; dans une formule qui fera époque, Robin Morgan dira que "[l]a pornographie est la théorie dont le viol est la pratique"; naguère considérée comme un outil de libération, la liberté d'expression, du moins dans sa consécration juridique, est maintenant ravalée au rang d'outil d'oppression aux mains de ceux qui ont intérêt à maintenir le statu quo social et soumise à une critique radicale. Fait remarquable, si la demande d'une censure étatique de la représentation sexuelle provenait traditionnellement des groupes de droite au nom d'une moralité publique conservatrice et était combattue par la gauche au nom de la liberté d'expression, elle est maintenant formulée par des alliés "naturels" de la gauche, les féministes.

Cela dit, si c'est dans les années soixante-dix que l'on assiste à une reproblématisation de la question de la représentation sexuelle, ce n'est qu'au début des années quatre-vingt que des féministes radicales ont véritablement fait du contrôle de cette représentation leur principal cheval de bataille. De politique qu'il était, le débat se déplace alors sur le terrain juridique. La principale responsable de cette juridicisation est sans conteste Catharine MacKinnon qui, avec la collaboration d'Andrea Dworkin, a entrepris une vaste campagne en faveur de la censure de la représentation sexuelle. Personnalité médiatique à la suite de cette campagne antipornographie, MacKinnon devient une

de ces rares juristes universitaires à pouvoir revendiquer une influence qui dépasse sa discipline. S'il fallait recourir à une métaphore astronomique, nous dirions que, dans le système du discours juridique féministe, Catharine MacKinnon joue le rôle du Soleil, tant tout tourne autour de ses thèses. Cette position privilégiée ne doit toutefois rien au hasard.

D'une part, elle a été l'une des premières à formuler en termes juridiques des revendications politiques radicales et à ainsi interpeller les producteurs de droit à propos de leur conception de la condition des femmes. Dans un pays aussi épris de droit que les États-Unis, cela ne pouvait pas ne pas avoir de résonance. D'autre part, l'activité théorique de MacKinnon se double d'un engagement, voire d'un prosélytisme social, qui la place à la frontière entre l'intellectuelle critique et l'idéologue dogmatique. Dans ses textes, elle dénonce, fustige, stigmatise. Ses thèses radicales soulèvent des réactions passionnées et contradictoires, tant hors du mouvement féministe qu'en son sein même. [...]

Si elle est une importante théoricienne du féminisme juridique, MacKinnon est surtout une importante théoricienne du droit. Quel que soit le jugement que l'on peut porter sur sa théorie, son originalité, tant sur le fond que sur la forme, ne fait aucun doute. Au surplus, si une théorie peut se mesurer à son impact, et plus précisément aux débats de fond qu'elle suscite, alors celle de MacKinnon est assurément "importante". D'ailleurs, au-delà des frontières américaines, la Cour suprême du Canada en a expressément considéré les thèses, ou s'est implicitement fondée sur elles. D'où l'intérêt à la fois théorique et pratique de proposer [...] une lecture critique de son féminisme juridique [...]» (p. 7-9).

Jean-François Gaudreault-DesBiens enseigne le droit à l'université McGill



Jean-François Gaudreault-DesBiens, *Le sexe et le droit. Sur le féminisme juridique de Catharine MacKinnon*, 180 pages, 22\$, ISBN 2-921569-93-0 parution février 2001; coédition Yvon Blais

Extrait Luc Brisson *Rendre raison au mythe*

«Cela fait bientôt trente ans que je me consacre surtout à l'étude de la religion et de la philosophie dans l'Antiquité, et je dois reconnaître que je n'ai, jusqu'à ces toutes dernières années, jamais rencontré, chez ceux à qui je m'adresse, un intérêt aussi profond et aussi réel pour la philosophie grecque. Comment expliquer la chose? La question est trop vaste pour avancer une réponse simple. Mais on peut risquer cette hypothèse partielle: le mouvement général de désaffection, dans les pays les plus avancés, pour les religions institutionnelles, et surtout la dissolution du marxisme dans les eaux troubles de l'histoire, ont laissé ceux qui s'interrogent sur le sens de la vie orphelins de ces points de repères aisés que constituent les réponses toutes faites. Par la force des choses, on doit donc revenir au point de départ, c'est-à-dire à ces discussions que Platon situe dans les rues d'Athènes, et au cours desquelles Socrate oriente la recherche sur la vertu, c'est-à-dire sur l'excellence de l'homme, sur le beau, c'est-à-dire sur ce qu'il convient de faire, sur le bien, c'est-à-dire sur ce dont la possession permet d'accéder au bonheur,

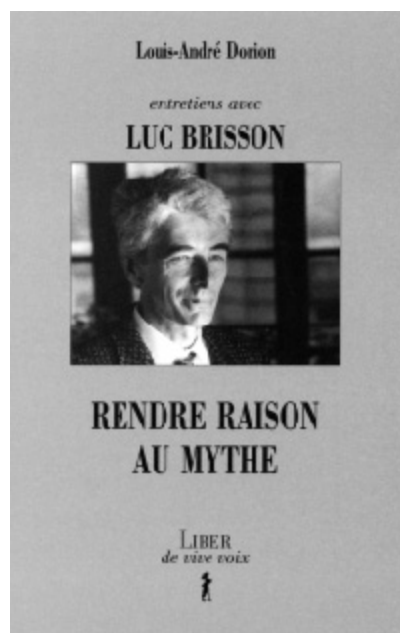
et enfin sur le bonheur lui-même, ce sentiment de plénitude qui accompagne la conscience d'avoir atteint l'objectif que l'on s'était fixé. [...]

Même si je ne me fais aucune illusion sur l'inconstance de la nature humaine et même si je ne partage pas la position de Socrate et de Platon suivant laquelle la vertu est indissociable du savoir, je reste intimement convaincu que consacrer du temps à s'interroger, avec les philosophes de l'Antiquité, sur le beau, le bien, la vertu et le bonheur, ne peut que rendre un être humain meilleur en lui faisant prendre conscience que les nécessités pratiques de la vie et la concurrence ne peuvent pas constituer l'horizon d'une existence, et surtout que, pour vivre en commun, l'être humain doit admettre que les principes qui guident son existence et auxquels il doit rester fidèle sous peine de sombrer dans l'insignifiance impliquent aussi le respect des principes qui guident l'existence d'autres hommes. Dans la réalité, il n'est pas facile de concilier ces exigences» (p. 180-181).

Citation

«Pourquoi décide-t-on un jour de consacrer sa vie à Platon? On l'entrevoit, dans le cas de Luc Brisson, en lisant les *Entretiens* où il retrace l'itinéraire qui l'a conduit d'un village pauvre de la campagne du Québec jusqu'à Paris et au CNRS. C'est avec une grande liberté de ton, et sur un mode parfois caustique, que le chercheur évoque les mœurs de ce temps où son père était boulanger et où les prêtres catholiques, tout-puissants et bornés, maltraitaient un jeune garçon fort doué qui eut le courage d'échapper au séminaire, de choisir l'exil en France et de rédiger en trois ans une thèse sur le *Timée* de Platon, notamment parce que c'est le principal récit non biblique de la genèse du monde» (Roger-Pol Droit, «Une passion nommée Platon», *Le Monde*, 3 novembre 2000, p. 6).

*Louis-André Dorion est professeur de philosophie à l'université de Montréal
Luc Brisson est historien de la philosophie*



Louis-André Dorion
Entretiens avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe, 192 pages, 22\$, ISBN 2-921569-55-8 parution août 1999

Entretien

Eric Volant Dictionnaire des suicides

Bien qu'il se présente sous forme de dictionnaire, votre livre est un véritable essai. Vous n'hésitez d'ailleurs pas à intervenir dans le texte, pour attirer l'attention sur l'intérêt de certaines idées ou, au contraire, sur le caractère inadéquat de certaines autres. Quelles sont, à propos du suicide, les opinions qui vous semblent les plus justes ?

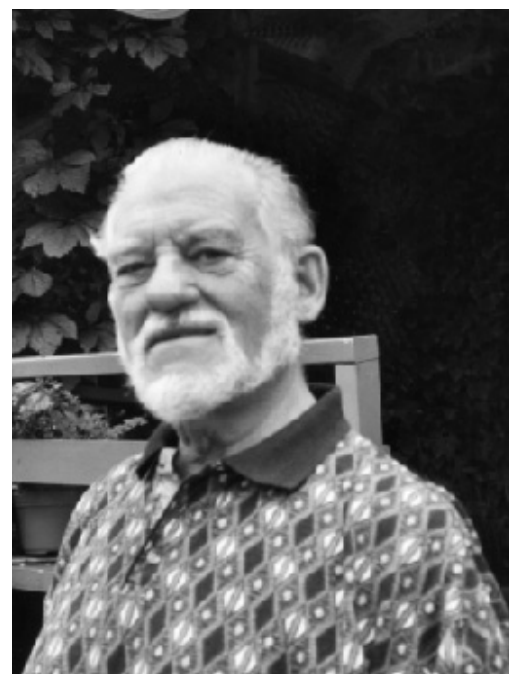
Aux yeux du lecteur, mon livre peut ressembler à un essai. Pour ma part, je l'ai voulu plutôt comme un livre de référence qui donne accès à une quantité de données d'ordre sociologique, démographique, psychologique, philosophique et éthique ayant le suicide comme objet. J'admets, cependant, que je ne me suis pas réfugié dans une position de neutralité. J'ai tenu, dans un domaine qui m'est professionnellement familier, à nuancer des positions trop rigides. Ainsi, j'ai nuancé des théories ou des thèses qui considèrent tout suicide comme un acte déguisé d'agression contre autrui ou comme un geste lié à la folie et à la maladie mentale, comme un geste nécessairement déraisonnable et d'où toute autonomie ou liberté seraient absentes. J'estime que le suicide ne doit pas toujours être condamné comme étant une faute contre Dieu, la société, soi-même. La vie est une valeur importante que l'on se doit de respecter, mais elle n'a pas de caractère absolu ou sacré. La libre disposition de son corps, le soulagement de la souffrance physique ou morale, l'appréhension d'une vie qualitativement diminuée en cas de maladie ou de vieillesse, peuvent, dans certains cas, être des raisons valables dans le choix d'une mort volontaire, libre et éclairée. Par ailleurs, cette liberté elle-même n'est pas un absolu. J'admets volontiers que la liberté humaine est socialement et psychologiquement conditionnée et limitée, mais cela n'enlève pas aux humains la compétence de poser un regard juste sur leur situation et de prendre des décisions accordées à leurs jugements, non seulement dans la vie ordinaire, mais dans des circonstances aussi graves que le suicide. C'est pourquoi, nous estimons, par exemple, en certains cas de maladie mortelle ou de vieillesse, que la personne accablée de souffrances physiques ou morales devenues insupportables devrait pouvoir compter sur une assistance compétente dans l'accomplissement de sa mort librement désirée. Je crois aussi que la sociologie et la psychologie ainsi que, dans le domaine de l'intervention, la pastorale des Églises et la prévention ont la tendance à réduire à l'excès la compétence et la responsabilité éthiques des personnes suicidaires en traitant leur désir ou leur geste comme le résultat d'une maladie mentale, ou de l'anomie ou d'une crise de la société.

Votre dictionnaire, comme tout dictionnaire est, bien entendu, incomplet. Comment avez-vous établi la liste des noms propres à retenir ?

Bien sûr, la liste des noms des suicidés est incomplète. Ceux qui figurent dans le dictionnaire y sont en raison de l'autorité morale qu'ils ont exercée sur leur société ou leur temps, de leur célébrité ou renommée dans les domaines de la politique (Brutus, Hannibal, Bérégoïov), de la philosophie (Sénèque, Walter Benjamin, Vladimir Jankélévitch) de la littérature (Arthur Koestler, Gérard de Nerval, Stefan Zweig) de l'art (Diane Arbus, Christine Pascal, Vincent Van Gogh). D'autres ont été retenus en raison de leur appartenance à la communauté québécoise (Hubert Aquin, Pauline Julien, Claude Jutra). D'autres critères ont été : le sens particulier qu'eux-mêmes ou le public ont donné à leur geste (Caton, Yukio Mishima, Jan Pallack), le fait d'avoir laissé une lettre d'adieu significative (Adolf Joffé, Jo Simenon, Virginia Woolf), l'amour jusqu'à la mort (Marc-Antoine et Cléopâtre, Heinrich Kleist et Henriette Vogel), la perpétration d'un crime notoire (Louis Lucheni, Heinrich Himmler, Andreas Baader). Ajoutons à cette liste des figures bibliques, mythologiques et littéraires dont la passion et les souffrances, suivies de la mort volontaire, ont été, tout au long de l'histoire, des thèmes importants dans l'interprétation de l'existence humaine.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que votre livre n'est pas un dictionnaire des «suicidés», mais un dictionnaire des suicides, c'est-à-dire des diverses formes que prend l'acte suicidaire et des interprétations dont il fait l'objet. Vous tenez à ce pluriel.

Ce pluriel est un clin d'œil à l'œuvre remarquable de Jean Baechler, intitulée *Des suicides*. À l'instar de l'auteur français, j'insiste non seulement sur la diversité des types de suicide (l'article «typologie» en donne un bon aperçu) et des moyens de se suicider, mais aussi sur la diversité des raisons et des circonstances qui conduisent à la mort volontaire. Il y a aussi une pluralité de sens et d'interprétations que l'on donne au suicide, de représentations collectives du suicide, d'appréciations éthiques du geste selon



les civilisations, les sociétés et les cultures. Les théories sont nombreuses et contradictoires, elles donnent lieu à des approches, à des jugements et à des interventions différents.

La mort est déjà un thème qu'on aborde difficilement, mais la mort par suicide semble frappée d'un interdit d'en parler encore plus grand.

Le suicide est tabou parce que sur lui pèse une réprobation sociale. Celui qui s'enlève la vie se retire volontairement de la collectivité qu'on est censé servir et qui, en retour, doit assurer une vie digne et décente. Le suicide est perçu et reçu par la communauté comme une transgression de la norme sociale et comme l'expression d'un blâme. Le suicidé semble dire : tu n'as pas réussi à me donner les conditions nécessaires pour que je mène une vie heureuse, tu n'as pas réussi à m'aimer ou à m'intégrer comme un membre à part entière. Par le fait même que le suicide est un accès libre et volontaire à la mort, il fait peur à la société, qui réagit négativement. Le tabou de la mort est une forme de stratégie collective de prévention sociale et d'évitement du meurtre, de neutralisation des forces destructrices ou autodestructrices qui sont à l'œuvre dans son sein. Il constitue une forme de refus culturel de la mort, le refus de semer la mort ou de séjourner dans la proximité de la mort. Le tabou du suicide participe à cet interdit social de la mort et il existera toujours sous l'une ou l'autre forme. Par contre, il y aura toujours des individus qui se soustrairont, de façon délibérée, à cette contrainte sociale pour des raisons qui leur sont propres. Ils encourront le blâme collectif et, par leur action impure, mettront leurs proches dans un état de honte. Le suicide devient alors un sujet dont les proches en deuil évitent de parler pour ne pas taxer le suicidé d'impureté et pour ne pas être accusés eux-mêmes d'impureté. Pour toutes ces raisons, on cherche parfois à faire passer le suicide pour le résultat d'un accident ou d'une maladie (par exemple, une crise cardiaque), ce qui fausse les statistiques. Les amis n'osent pas aborder le sujet du suicide devant la famille en deuil afin de ne pas la blesser ni la heurter, ce qui peut être parfois tragique, parce que la famille en deuil sent le besoin de partager avec d'autres sa souffrance, ses angoisses et des sentiments de culpabilité. On observe également un certain silence public dans les médias, dans l'entourage, dans les écoles ou dans les lieux de travail pour ne pas en entraîner d'autres dans la mort par une sorte de contagion. Toutes ces attitudes peuvent se justifier jusqu'à un certain point, car on peut parler trop et mal du suicide. La prudence et la discrétion sont de mise lorsqu'on aborde le sujet. C'est pourquoi il y a des règles de déontologie qui s'imposent aux médias, aux professionnels, aux bénévoles. Cependant, il demeure important de donner aux personnes en deuil la chance de communiquer leurs sentiments et de survivre à la séparation. Cela est particulièrement nécessaire dans les écoles afin que les jeunes puissent gérer leurs émotions et leurs craintes, vivre le deuil et être ouverts au deuil vécu par d'autres. Outre ces raisons d'ordre psychothérapeutique, il est bon de se convaincre que les morts nous regardent, au sens littéral et symbolique du terme. Les défunts, témoins de l'inconnu et de l'invisible, et les suicidés, témoins exclusifs de leur acte en tant qu'expérience personnelle pleine de mystère, ont le pouvoir subversif de nous rappeler les situations d'injustice et d'inégalité qui existent dans le monde, en un mot de nous rappeler l'existence du mal et de la mort, de nous rappeler la puissance de la liberté avec toutes ses ambiguïtés, enfin de nous révéler que la vie pourrait être vécue autrement et que la société pourrait être aménagée différemment, par

d'autres mesures et selon d'autres critères que ceux que nous offre le présent. Leur récit doit pouvoir se dire et se dire bien.

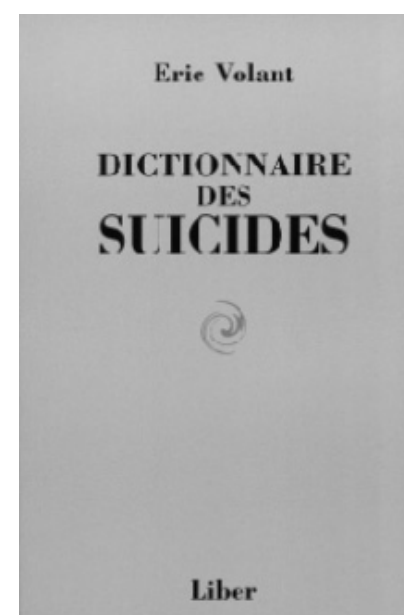
Il y a déjà dans le dictionnaire des entrées «kamikaze», «sacrifice», «martyre», etc. Est-ce que les événements du 11 septembre 2001 ont suscité chez vous des réflexions supplémentaires ?

Ah, oui ! Plus particulièrement, une étude pourrait être menée sur la mort volontaire dans l'islam. Si aucun texte spécifique du Coran n'interdit le suicide, la recommandation de respecter la vie humaine en général inclut le devoir pour tout être humain de protéger sa propre vie. «Islam» veut dire «soumission à Dieu» et, par conséquent, la bonne attitude devant la vie est l'acceptation des événements comme émanant de la volonté d'Allah. Dans l'islam, le suicide est interprété traditionnellement comme un acte de révolte contre Allah. Celui qui se tue provoque la colère divine et subira le châtement par le feu. Cependant, le sacrifice de sa propre vie afin de plaire à Allah fait aussi partie intégrante des pratiques de la foi islamique. L'archétype du martyr traditionnel est celui de l'imam Hoseyn, troisième imam chiite, mort à Kabalâ dans sa lutte contre le calife Yazid. Chaque année, on célèbre le souvenir de cette mort volontaire lors des journées de Tâsouâ et d'Achourâ. Il faut noter que l'imitation du saint imam autre que rituelle est considérée comme une profanation du caractère sacré du geste héroïque.

Les attentats-suicides du 11 septembre sont des signes révélateurs d'un nouveau modèle de martyre, de type révolutionnaire extrêmement mortifère. Le caractère politico-religieux de ce martyre se reflète d'abord dans la portée symbolique du geste. Des forces d'attaque spéciales font déferler le vent des dieux sur le monde. Le nom «al-Quaïda» signifie «la base» et évoque un imaginaire collectif qui fait appel à la fondation de l'ordre du monde et à un retour aux sources, à l'originalité de la militance terroriste. Le second aspect du caractère politico-religieux de ces martyrs modernes de l'islam n'est nul autre que la défense d'une «juste cause» et le déploiement d'une «guerre sainte». Fortement endoctrinés et éduqués à l'héroïsme, ils professent un fanatisme peu éclairé et exécutent aveuglément les ordres. Leur moi ne leur appartient pas, mais adhère à la communauté. Le pôle de leur conduite est en dehors d'eux. Leur personne s'efface devant les obligations à l'égard de la cause.

Des islamistes ont tendance à associer les manifestations de ce martyre mortifère à la guerre sainte. Or, le «jihad» veut dire littéralement «une guerre sur le chemin d'Allah» contre les incroyants, non pas pour les exterminer, mais pour instaurer, parmi eux, les lois de Dieu. Le jihad est originellement une lutte intérieure que tout musulman doit mener contre le mal destructeur qu'il porte en son âme. Selon le modèle traditionnel du musulman, l'homme est incapable de conduire sa propre vie vers sa destinée ultime. Laisse à ses propres moyens, il ne parvient pas à distinguer le bien du mal. Pour bien agir et pour atteindre le paradis, il doit suivre la voie d'Allah et s'intégrer à une communauté, patriarcale et hiérarchisée, fondée sur la foi des croyants. Aujourd'hui, on assiste à l'émergence de nouveaux modèles de musulman et de communauté : un modèle d'homme révolté contre toutes les formes d'injustice et d'inégalité dans le monde, et un modèle de communauté qui ressemble davantage à une foule effervescente guidée par des chefs charismatiques dont le discours politique est drapé de religion.

Eric Volant a enseigné les sciences religieuses à l'université du Québec à Montréal



Eric Volant, *Dictionnaire des suicides*, 384 pages, 28\$, ISBN 2-89578-000-5 parution septembre 2001

Note

Jean Ladrière Les enjeux de la rationalité

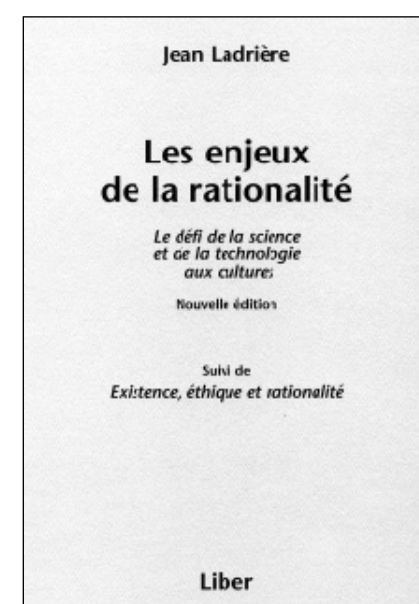
J'ai lu *Les enjeux de la rationalité* en 1977, lorsque le livre a été publié pour la première fois aux éditions Aubier-Montaigne. De Jean Ladrière je connaissais déjà *L'articulation du sens*, que j'avais potassé à l'université dans un cours de philosophie. *Les enjeux de la rationalité*, c'était un autre registre — plus libre, moins technique, perspective synthétique — mais je retrouvais dans le texte la même simplicité de ton et d'expression, la même clarté. Plus tard, quand il m'est arrivé de parler de Ladrière avec Michel Vacher, c'est l'adjectif «profond» qui a fait notre accord pour caractériser son esprit. Ici, on ne se perd pas en ratiocinations ou en effets de surface, on oublie les débats à la mode ; ce sont les mouvements de fond de la pensée ou de la culture qui comptent, les structures maîtresses, les arguments porteurs. Plus tard encore, j'étais alors loin de l'université, au moment de publier les entretiens que Denis Szabo — criminologue, fondateur du département puis de l'école de criminologie de l'université de Montréal et du Centre international de criminologie comparée — avait accordés à Marcel Fournier, professeur de sociologie à la même université, je suis tombé sur ce passage qui m'a réjoui : «Ladrière était [Denis Szabo se reporte aux années 1950], au point de vue philosophie sociale, un des deux hommes les plus brillants, en termes de quotient intellectuel et de culture, de ma génération. L'autre était l'économiste Janos Harsanyi, maître des théories des jeux à Berkeley, prix Nobel d'économie, qui avait signé ma carte de membre de l'institut de sociologie de Budapest, fondé par Szalai en 1947. Ladrière était une sorte de saint laïque, un homme de haute culture. Il a fait une thèse de doctorat (ou de magister) en philosophie sur les limites du formalisme mathématique en logique symbolique dans la philosophie contemporaine. Je pense qu'on a eu beaucoup de mal à constituer un jury, à trouver trois ou quatre personnes capables de le lire et d'en dire quelque chose» (*Entretiens avec Denis Szabo*, p. 60-61). Aussi, lorsque Jean-François Malherbe, professeur de philosophie à l'université de Sherbrooke, qui a été l'étudiant de Ladrière, a demandé si Liber était intéressé à rééditer *Les enjeux*, épuisés depuis longtemps, il n'a pas eu besoin d'être très convaincant. Et j'ai relu le texte, avec le même plaisir et un profit renouvelé.

En suivant presque mot à mot l'auteur, la thématique du livre est celle de la place, immense, que la science et la technologie ont prise dans la vie des sociétés modernes. Elles affectent les cultures jusque dans leurs déterminations les plus profondes ; elles proposent elles-mêmes de nouvelles valeurs ; elles apportent avec elles la possibilité objective d'un projet historique de la plus vaste envergure et de la plus haute qualité éthique. La question est donc de savoir comment les cultures peuvent les accueillir sans se perdre, comment elles peuvent à la fois répondre aux exigences de l'enracinement et de la finalisation et donner à la science et à la technologie toute la part qui doit leur revenir.

L'exposé n'a rien perdu de sa pertinence ni de son actualité.

Giovanni Calabrese

Jean Ladrière est professeur émérite de l'université catholique de Louvain



Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, 240 pages, 23\$, ISBN 2-89578-001-3 parution août 2001

Entretien

Jacques Marchand

Sagesses

Autonomie personnelle et stratégie de vie ainsi que Sagesses, dont le premier volume est paru à l'automne 2001, sont des œuvres sommes — autant par leur longueur que par leur ambition théorique. Vous avez peu publié au cours de vos trente-cinq ans d'enseignement, et voilà ces «gros morceaux». On devine que les thèmes que vous y traitez vous occupent en silence depuis longtemps. Comment résumeriez-vous votre entreprise ?

Je crois que j'ai été depuis toujours un chercheur solitaire. Au Québec, l'intellectuel vit dans un climat semi-désertique qui favorise cette indépendance d'esprit, du moins chez ceux qui sont assez «autodidactes» pour supporter un environnement peu motivant et peu sollicitant. Je croyais en la nécessité vitale de ma recherche et cela me suffisait. Je me suis donc très tôt habitué à écrire sans avoir en vue quelque communication ou publication que ce soit. Ainsi s'est dégagé un espace de silence immense qui a fini par me protéger et, si j'ose dire, me stimuler: me stimuler de l'intérieur, sans agenda ni contraintes.

Une telle posture favorise sans doute les entreprises de caractère philosophique, ce genre de projet où l'on cherche à tout reprendre par la base, à nouveaux frais, comme si l'essentiel n'avait pas été suffisamment pensé... Dans la vingtaine, déjà, j'étais convaincu que la philosophie devait redevenir utile, aider à vivre, proposer un idéal humain structuré, comme au temps des Grecs par exemple. Cela a commandé toute ma réflexion. Dans les années soixante (et sans doute bien avant), le philosophe n'était plus qu'un spécialiste parmi d'autres, un universitaire ayant renoncé à offrir aux autres une perspective d'ensemble sur la vie. L'éthique était un domaine largement déserté. À mon sens, on pouvait déjà observer une tendance qui allait devenir dominante en fin de siècle: la tendance à évacuer toute réflexion théorique d'ordre fondamental et à se cantonner dans les éthiques particulières et même dans les travaux déontologiques à caractère purement pragmatique. Je crois que cette démission philosophique n'a fait que renforcer ma détermination à vouloir prendre en charge les exigences les plus radicales de la réflexion.

Or, ces exigences sont éthiques. La réflexion n'a pas d'autre sens ni d'autre utilité que de mener à une meilleure vie ou du moins de se former une image claire de ce que pourrait être une juste manière de vivre. La satisfaction la plus irremplaçable à laquelle un être humain puisse aspirer tient au sentiment personnel d'avoir mis en place dans sa vie une certaine éthique, une certaine stratégie de vie, une certaine attitude de base face au monde et à soi-même. Dès qu'un humain se pose une question de quelque importance sur le monde et sur la vie, c'est cette exigence éthique qu'il trouve inévitablement sur sa route; et, à l'inverse, dès qu'il renonce à cette exigence, il est voué à éluder ou cantonner les questions qui continuent bon gré mal gré à défilier sous ses yeux. À cet égard, le philosophe ne fait que mettre au centre de sa vie une tâche qui incombe de toute façon à chacun de nous.

Retracer l'itinéraire de mon questionnement propre déborderait de loin le cadre de cette réponse. J'en viens donc à la question centrale: comment s'établit mon projet aujourd'hui? Pour répondre simplement à cette question, j'avancerai la distinction suivante: le moraliste a le choix entre tenter d'inventer de toutes pièces une certaine éthique de

vie qui lui paraît satisfaisante, à tout le moins sur un plan personnel, et d'autre part retracer historiquement les éthiques de vie qui ont paru satisfaisantes à diverses traditions de penseurs des civilisations du passé. Il est évident que ces deux projets s'alimentent mutuellement, mais à mes yeux le second est devenu avec le temps plus urgent et de plus de portée que le premier. Cela tient à mon hypothèse même de travail, hypothèse qui s'est déployée au long du temps et qui m'apparaît avec toujours plus d'évidence.

Cette hypothèse est la suivante: il n'existe en tout état de cause que quelques éthiques de vie qui soient susceptibles d'offrir, à un être humain quelconque vivant dans un milieu quelconque, les cadres d'une orientation de vie satisfaisante. Autrement dit, il n'existe que quelques schèmes ou patterns éthiques qui puissent nous permettre de construire une stratégie de vie ou une manière de vivre adéquate. Toute civilisation de quelque envergure permet tôt ou tard l'éclosion d'une ou plusieurs traditions de pensée qui s'assignent pour objectif d'expliquer et de justifier ou critiquer un ou plusieurs schèmes éthiques aboutissant à des stratégies de vie éclairées.

J'espère avoir démontré, dans *Autonomie personnelle et stratégie de vie*, qu'il n'existe en définitive que trois schèmes éthiques qui s'imposent à la réflexion humaine. Mais il est bien évident que seule une enquête historique peut nous mettre au clair face à une telle hypothèse; c'est cette enquête que j'ai donc entreprise depuis plusieurs années et que j'espère mener assez loin pour faire la démonstration de ce que j'avance. Ce que les Anciens appelaient sagesse n'est rien d'autre que cette recherche d'une stratégie de vie construite (idéalement) de façon autonome (à travers une libre discussion et dans le cadre d'une certaine tradition de pensée) et devant (idéalement) mener à une vie heureuse (c'est-à-dire, pour le moins, à une plus juste manière de vivre). Dans *Autonomie personnelle et stratégie de vie*, j'ai entrepris de décrire et de formaliser sur un plan théorique ces schèmes éthiques; je dois maintenant m'efforcer de montrer, si l'on peut dire, que je n'ai rien inventé et que ces constructions stratégiques existaient déjà, déposées dans l'immense tradition intellectuelle qui a pris forme depuis les Égyptiens ou les Mésopotamiens jusqu'à l'Occident moderne. Cela constitue donc mon projet, ramené au strict nécessaire. Et ce que je revendique par-dessus tout, c'est son utilité vitale.

Pourriez-vous donner des illustrations de cette question de sagesse et du traitement que vous leur réservez ?

Pour le philosophe, les choses se passent toujours de la même façon: ses intuitions de base sont simples, mais tout se complique quand il entreprend de les fonder théoriquement, d'en proposer une discussion critique et de montrer leurs implications d'ensemble. Restons-en donc à ces intuitions de base.

Les questionnements éthiques commencent au-delà des problèmes de survie, de sécurité et de bien-être élémentaire. La réflexion éthique présuppose ces acquis mais, à vrai dire, elle est toujours déjà là, comme s'il suffisait de lui être disponible. Selon moi, il existe un déclencheur absolu et unique à la réflexion éthique, à savoir le besoin d'être reconnu, c'est-à-dire le besoin d'être compris, considéré, aimé, légitimé, etc. Comme disait Sartre, l'homme n'est pas au fondement de son être: pour justifier sa vie, il doit partir à la recherche de la reconnaissance extérieure qui lui fournira ses assises existentielles et son cadre de vie essentiel. C'est ce besoin de reconnaissance qui le met en rapport avec le monde et surtout en interaction avec les autres. Hors de cette quête, point de salut, point de bonheur, point de sagesse.

Cela étant posé, la question stratégique ou éthique suit par force: de quelle manière doit-on s'y prendre pour jouer ce besoin dans le monde où l'on se trouve, avec les autres, et à sa satisfaction? La question est simple mais l'être humain qui se trouve en face d'elle rencontre rapidement des difficultés redoutables, dès qu'il entreprend de faire des choix personnels par rapport à elle. C'est que le problème n'en est pas un de compréhension intellectuelle mais disons d'attitude et de sensibilité. En pratique, son milieu de vie lui suggère déjà certaines attitudes considérées comme valables ou prometteuses et il ne peut manquer de se poser le problème sous cet éclairage ou sur cette base; en outre, ce que le milieu lui propose ou lui inculque, ce ne sont pas des théories ni même des croyances mais bien des attitudes, des manières globales de sentir, d'agir et d'interagir. Sur ce plan, l'autonomie n'est rien de plus qu'un beau rêve et plus précisément un mirage, car en plus de n'être pas encore autonome, l'individu se croit autonome et clairvoyant, ce qui l'éloigne

d'autant d'une véritable réflexion stratégique. La difficulté première du problème stratégique est là et l'on a grand tort de la sous-estimer.

Quoi qu'il en soit, l'individu qui s'engage dans une telle exploration trouve inmanquablement sur son chemin les schèmes éthiques dont j'ai parlé. Il n'existe en effet que trois façons de jouer le jeu de la reconnaissance. Si l'on peut se permettre de telles simplifications, je propose de distinguer ces trois approches de la manière suivante.

En premier lieu, dans l'attitude gradualiste ou relativiste, le sujet se situe d'emblée par rapport aux milieux de vie auxquels il appartient et dont il épouse largement la vision du monde, et il choisit de jouer le jeu de la reconnaissance dans ces milieux réels. Son calcul stratégique est simple. D'une part, il sait qu'il négocie avec ces milieux de la reconnaissance contre de la conformité: il est reconnu dans la mesure où il joue le jeu selon les règles établies et selon le type de performance exigé. La reconnaissance obtenue est donc graduelle, relative, conditionnelle. D'autre part, il espère que plus et mieux il jouera le jeu et le maîtrisera, plus son désir d'autonomie sera satisfait en même temps que son désir de reconnaissance ou de bonheur.

On trouve cette attitude stratégique à l'état typique dans les Enseignements des sages égyptiens. Cette tradition de pensée millénaire se déploie tout entière autour d'un jeu central qu'on peut entendre comme un jeu de réussite ou de reconnaissance sociales. J'ai essayé de montrer dans le premier volume de *Sagesses* qu'il existe une manière de pratiquer le jeu de la reconnaissance consistant essentiellement à la vivre en situation; il s'agit alors de récupérer et de s'approprier à fond son propre désir de reconnaissance en l'acceptant, le maîtrisant et le mettant progressivement sous contrôle et d'arriver ainsi à la fois à la satisfaction bien réelle du désir de reconnaissance (une satisfaction graduelle et conditionnelle) et à la satisfaction du désir d'autonomie sous la seule forme qui paraît viable et souhaitable dans une telle perspective stratégique.

Mais il existe une autre manière de faire face au désir de reconnaissance, la manière globaliste ou absolutiste que l'on trouve dans la tradition de sagesse mésopotamienne et, plus radicalement même, dans la sagesse biblique. Selon l'absolutiste, il ne saurait être question de pratiquer le jeu de la reconnaissance dans le milieu de référence en place en entérinant tout bonnement sa vision du monde et ses normes diverses. Il convient plutôt de revoir, de reformuler et surtout de vivre autrement cet ensemble de valeurs préparées par le milieu et du même coup de donner forme ou d'inventer peu à peu son milieu de vie tel que l'individu peut le concevoir et l'instaurer de façon relativement autonome et tel que l'individu puisse espérer y satisfaire son désir de reconnaissance radicale et inconditionnelle. Dans les civilisations anciennes mentionnées, l'archétype de l'attitude absolutiste, c'est l'attitude religieuse car c'est dans ce cadre que le sujet croit pouvoir exprimer et vivre à fond ses véritables désirs, exigences et aspirations et trouver ainsi une forme de bonheur qui devrait cette fois être appelé salut plutôt que réussite sociale.

J'ai tenté de décrire ces deux grandes attitudes éthiques dans le cadre d'une analyse particulière, l'analyse de la situation socioprofessionnelle des profs de philo dans les cégeps québécois. Ce type d'enquête a l'avantage de montrer en action, dans une situation bien précise, les schèmes éthiques auxquels je fais référence ici. En outre, on peut y discerner le point de naissance d'une troisième attitude éthique, que je qualifie de minimaliste et qui consiste essentiellement, pour le sujet, à cesser d'accorder la prééminence à son viscéral besoin de reconnaissance au profit de la beaucoup moins apparente mais tout aussi incontournable exigence d'autonomie. Sans doute le sujet n'en finira-t-il jamais avec ce besoin de reconnaissance qui le met au monde et commande tous ses projets, mais il existe selon moi un levier éthique extrêmement puissant qui doit permettre d'élever à son juste niveau le désir insatiable de reconnaissance et surtout de le remettre à sa juste place: ce levier, c'est le minimalisme stratégique, minimalisme qui s'invente pour la première fois dans la tradition de pensée grecque, tout comme l'absolu-



© Alain Décarie

lutisme s'est inventé historiquement chez les Mésopotamiens et le gradualisme chez les Égyptiens.

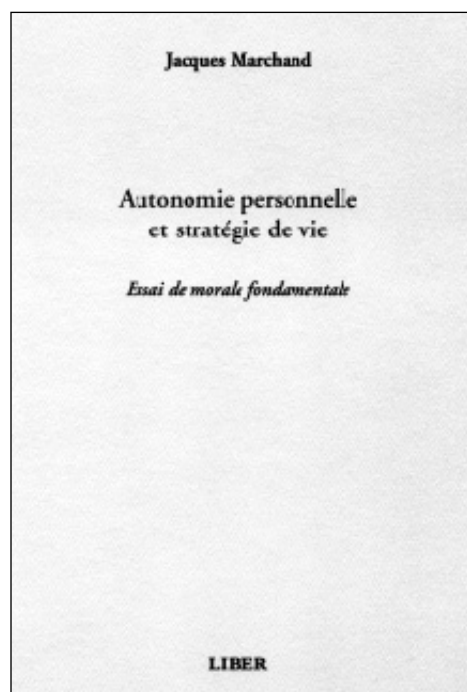
Sous l'aspect historique, quelles sont les difficultés que rencontre votre enquête ?

La grande difficulté d'une telle enquête peut se résumer à ceci: celui qui ne dispose d'aucun cadre théorique ni grille d'analyse ne dispose d'aucun instrument pour interroger les textes et les interpréter; mais celui qui les aborde à partir d'une grille d'analyse mûrement établie risque à l'inverse de solliciter arbitrairement les textes et de les faire parler à tort et à travers. La difficulté est donc celle de toute interprétation véritable qui attend quelque chose des divers textes et traditions de pensée rencontrés mais qui tâche quand même de s'en tenir strictement aux limites d'une enquête historique. Cela implique une discipline de longue haleine et je dois avouer, malheureusement, que rien ne peut se substituer à une équipe de recherche bien coordonnée et bien orientée. Je retire de tout cela le sentiment d'ouvrir une voie de recherche et de devoir offrir les premiers rudiments d'une enquête à parfaire et parachever. La route est semée d'embûches et surtout de problèmes de méthode mais l'urgence éthique domine et doit dominer toute autre considération.

Dans *Autonomie personnelle et stratégie de vie*, la typologie que l'analyse dégage concerne des individus, dans *Sagesses* elle concerne la collectivité. N'y a-t-il pas là un risque de confondre individu et société ?

Ici il y a beaucoup à dire. Je m'en tiendrai à affirmer que les schèmes éthiques que j'analyse sont à la fois sédimentés dans les divers milieux socioculturels qu'on peut observer et réinventés à tous les tournants par chaque sujet moral qui se pose pour son compte le problème de sa propre stratégie de vie. Le champ d'application des trois grandes éthiques de vie est donc potentiellement illimité. Reste que, dans le cadre théorique et typologique d'*Autonomie personnelle*, il m'a semblé qu'il fallait centrer mon attention sur le sujet moral lui-même puisque l'on peut alors montrer comment s'inventent les diverses constructions stratégiques possibles. En revanche, dans le cadre historique de *Sagesses*, il faut cette fois ressaisir comme un ensemble la tradition de pensée qui entreprend d'expliquer et de justifier ou critiquer une éthique de vie ou un schème éthique; il va sans dire, cependant, que chaque personne, à l'intérieur de cette tradition intellectuelle, se positionne de manière relativement autonome au regard d'une préoccupation éthique commune. La part du conditionnement culturel et intellectuel est donc grande mais elle n'interdit pas, à mes yeux du moins, une longue marche vers l'autonomie éthique.

Vous êtes discret, dans vos textes, sur les influences intellectuelles qui vous ont marqué. Le vocabulaire que vous employez d'ailleurs — jeu de la reconnaissance, stratégie de vie, globalisme, gradualisme, etc. — ne laisse rien deviner, sinon un air de famille anthropologique. Qu'en est-il exactement ?



Jacques Marchand
Autonomie personnelle et stratégie de vie
312 pages, 29\$, ISBN 2-921569-76-0
parution janvier 2000

J'ai mentionné plus haut, avec une certaine candeur, l'avantage évident qu'il y avait à être un chercheur indépendant, presque marginal. Peut-être serait-il juste de mentionner maintenant les inconvénients, qui ne manquent pas non plus, à être un autodidacte, c'est-à-dire un intellectuel dont la recherche n'est ni sollicitée ni centrée par un milieu quelconque. La situation ressemble à une navigation en solitaire où l'on risque constamment de s'égarer et de se disperser. Cela est si vrai que, lorsque j'examine du coin de l'œil les quelque quarante ans de navigation intellectuelle qui sont maintenant derrière moi, j'ai peine à en recomposer les points tournants aussi bien que l'itinéraire global.

Je diviserai le sujet en deux temps. Avant la trentaine, à l'époque de la belle naïveté, j'ai souvent cru trouver le salut intellectuel chez un seul penseur, Sartre, Hegel, Épicure, Freud, René Girard, Foucault, Deleuze et combien d'autres. Il faut bien dire qu'à cette époque, au Québec, nous n'avions guère de maîtres et nous étions largement laissés à nous-mêmes.

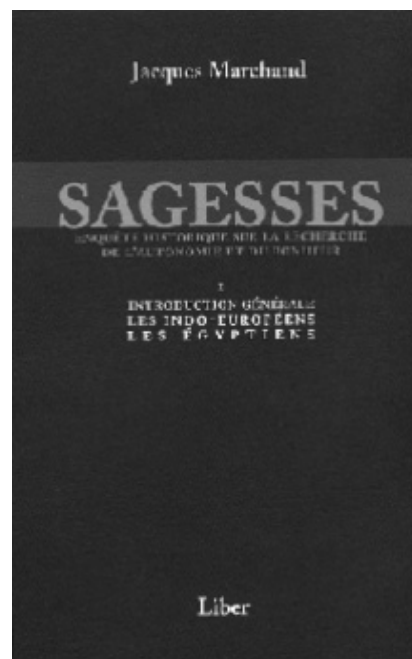
Puis, au-delà de la trentaine, je me suis rendu compte qu'on a beau être un théoricien et détenir la vérité sur tout, il faut bien s'alimenter et retourner un peu au concret, au vécu. L'étude de l'histoire et des sciences humaines a alors constitué pour moi une véritable catharsis.

En effet, je crois pouvoir dire que j'ai alors redécouvert la roue: il existe des traditions de pensée, des traditions culturelles millénaires procédant à partir de schèmes intellectuels assez simples mais s'incarnant dans un travail d'expérimentation et de discussion patient et fortement contextualisé. Dans cette perspective, les grandes synthèses théoriques antérieures me sont apparues comme une forme d'absolutisme déguisé et somme toute futile. Je n'ai pas cessé d'admirer Hegel, Marx et Sartre, mais j'ai compris sans surprise qu'il n'y avait rien d'étonnant à ce que Sartre ait défendu à la fois la liberté radicale et un stalinisme stupide, que Marx ait pu professer l'athéisme le plus fou tout en demeurant un absolutiste invétéré, etc. À mes yeux, cela représente le plus grand scandale intellectuel ou spirituel que l'on puisse concevoir: une théorie a-t-elle quelque valeur si elle conduit celui qui l'élabore à des attitudes éthiques ou si l'on préfère à une stratégie de vie erronée et parfois même désastreuse? Que signifie ce hiatus tragique entre les croyances intellectuelles et les attitudes de vie? Comment doit-on juger une grille d'analyse qui laisse tomber son propre inventeur quand vient le temps de se donner une juste manière de vivre et de prendre une perspective critique sur ses propres attitudes et manières d'être? Quelle maîtrise véritable ces penseurs manifestent-ils face à leur propre manière de vivre et comment ai-je pu jadis me sentir si près d'eux? Il m'a semblé que je devais tout revoir à partir d'un point central: la perspective du sujet en quête d'autonomie et surtout en quête d'une juste manière de vivre. Mon enquête sur diverses traditions de pensée et mon

recours à l'histoire et aux sciences humaines commencent là.

Selon moi, en effet, seule l'expression de traditions de pensée de longue durée peut nous fournir une perspective historique sur les schèmes éthiques que nous explorons nous-mêmes aujourd'hui. Ces schèmes ont déjà été pensés et surtout mis à l'épreuve dans d'autres cultures et d'autres contextes: cette mise à l'épreuve est instructive au plus haut point, du moins pour celui qui ne veut pas se contenter de faire les choses à sa façon et particulièrement pour bien des intellectuels qui ne sont souvent que des nouveaux Christophe Colomb. À mes yeux toutes les opinions ne se valent pas, il y a celles qui sont enracinées dans l'histoire et qui ont subi l'épreuve d'une tradition de recherche, et il y a les autres, qui ont au mieux une valeur polémique.

Jacques Marchand a enseigné la philosophie au collège de Saint-Laurent



Jacques Marchand
Sagesses. Enquête historique sur la recherche de l'autonomie et du bonheur.
Vol. 1 Introduction générale,
Les Indo-Européens, Les Égyptiens
336 pages, 28\$, ISBN 2-89578-003-X
parution octobre 2001

À paraître

Margaret Somerville Le canari éthique

« La scène se déroule dans une magnifique salle de réunion à Lubeck, une des puissantes villes de la Ligue hanséatique, au nord de l'Allemagne. C'est là que se réunissaient autrefois les capitaines de navires et les marins qui faisaient prospérer la ville grâce à leur commerce. Je me trouvais là pour prononcer la conférence d'ouverture d'un colloque intitulé " Les systèmes de santé à la croisée des chemins: le juste équilibre entre les besoins individuels et les limites financières ", organisé sous l'égide de la fondation Dräger, un organisme à but non lucratif [...].

Tout à fait par hasard, je portais ce soir-là une veste de couleur jaune vif sur un pantalon noir — les véritables couleurs du canari. Je me mis debout et, les mains calées sous les aisselles, je commençai à agiter mes bras repliés en imitant un battement d'ailes. Le silence se fit instantanément et on se mit à m'observer avec étonnement. " Je suis un canari éthique, clamaï-je, ou plus exactement, j'attribue ce rôle à la répartition des ressources dans le domaine des soins de santé. Les choix que nous ferons à cet égard détermineront le degré d'éthique dans l'air de nos mines sociales. Et si le canari éthique des soins de santé est souffrant, nous devons nous préoccuper de l'éthique de notre société dans son ensemble. "

Je poursuivis en expliquant qu'un grand nombre de débats sont des canaris éthiques, qui émettent des signaux d'avertissement concernant le climat éthique de nos sociétés. Certains de ces débats relèvent de préoccupations courantes qui revêtent pourtant une grande importance, par exemple le type de traitement pour soulager la souffrance de patients en phase terminale. D'autres sont des questions d'avant-garde

qui nous interpellent, comme le clonage humain et la xénotransplantation [...].

Cet ouvrage explore un certain nombre de problématiques importantes qui, selon moi, représentent des canaris éthiques dans nos mines sociales. [...] » (*avant-propos de la première édition*).

« Depuis sa parution, *Le canari éthique* s'est retrouvé dans la ligne de mire des défenseurs d'intérêts les plus divers. Cette controverse autour du livre n'est pas surprenante.

En fait, c'est précisément la réaction que j'espérais.

Certains, pour qui l'éthique est une affaire de religion, reprochent au livre de ne pas avoir accordé assez d'attention aux fondements théologiques des valeurs morales. D'autres, qui ne sont pas religieux ou qui pensent que la religion ne doit avoir aucune influence sur les valeurs sociales, le contestent pour son caractère quasi religieux. On pourrait croire que deux livres différents, situés aux deux extrêmes du spectre qui s'étend du religieux au laïque, font l'objet de ces critiques. Cette réaction était aussi prévisible, mais le canari ne perche ni à l'un ni à l'autre de ces pôles. Je vise plutôt à créer un espace dans lequel un large éventail de points de vue peuvent converger dans la quête d'une éthique.

Le canari éthique soulève de nombreuses questions mais, ainsi que certains l'ont souligné, n'apporte pratiquement aucune réponse. Ce question-

nement est intentionnel. Afin d'établir le cadre d'une analyse éthique, on doit tout d'abord poser autant de questions pertinentes que possible. Cette démarche permet à ceux qui cherchent des réponses à des dilemmes éthiques de cerner les valeurs qui sont en jeu, de les classer par ordre de priorité si elles sont conflictuelles et de justifier l'ordre retenu. C'est par ce processus que se " constitue " l'éthique. Chaque chapitre explore une question dont l'incidence sur les valeurs scientifiques, sociales et spirituelles suscite la controverse. Le rôle du canari se borne à semer des graines sur les différents sentiers qu'il emprunte pour analyser les aspects éthiques des questions sur lesquelles il se penche. Il laisse aux autres le soin de labourer ces sentiers.

Dans ce livre, je propose deux concepts susceptibles d'aider une société laïque à parvenir à un consensus, à tout le moins sur ce qu'elle considère comme " sacré " ou, en d'autres termes, sur les pratiques qu'elle considère comme foncièrement " répréhensibles ". Le premier de ces concepts est le respect de toute forme de vie et, en particulier, de la vie humaine; le second est le respect de l'esprit humain. Certains critiques ont dit que ces concepts étaient " vagues et nébuleux... une sorte de boîte noire de l'éthique ", " remarquablement imprécis ", et " pures balivernes ". Ils ne les acceptent pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des présupposés évidents sur

Extrait

Jean-François Malherbe Déjouer l'interdit de penser

« Ce livre est composé, pour l'essentiel, de cinq conférences que j'ai prononcées en divers lieux, entre mars 1998 et décembre 2000. Moins de trois années séparent la dernière de la première. On ne s'étonnera donc pas que les thèmes abordés s'inscrivent dans la continuité d'une préoccupation fondamentale: une méditation philosophique sur le rapport entre l'éthique et l'interdit.

De nombreux auditeurs et lecteurs, au Québec mais aussi en Romandie, en France et en Wallonie, fréquentant pour la plupart les programmes de formation en éthique appliquée de l'université de Sherbrooke, se sont étonnés de l'importance que j'accorde, dans mon éthique de l'autonomie réciproque, aux interdits fondateurs de l'humaine condition. Il est vrai que je considère la prohibition de l'homocide, de l'inceste et du mensonge comme la condition de possibilité de l'être-sujets-ensemble. Mais de nos jours, m'objecte-t-on, les interdits n'ont pas bonne presse...

À plusieurs reprises cependant, j'ai fait remarquer, en guise de réponse provisoire, qu'il est de loin préférable d'avoir à respecter lucidement des interdits clairement identifiés et structurants, que d'être les relais inconscients d'interdits aussi délétères que voilés. Mais je n'avais jamais eu l'occasion de préciser davantage ma pensée à ce sujet. Le présent ouvrage est destiné à combler cette lacune.

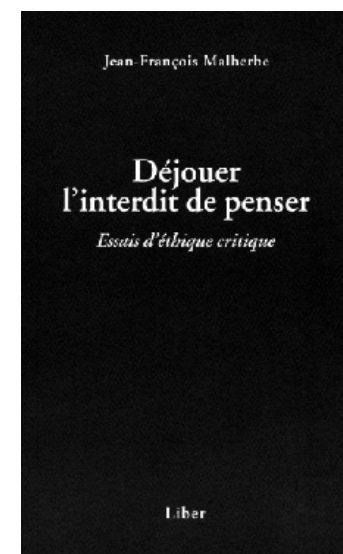
S'il est des interdits instituteurs de l'humain, il en est d'autres que je qualifierais de destituteurs. Or, le travail de l'éthique, sur les divers terrains de la vie sociale qui le requièrent, m'a appris que le refus des interdits de l'une de ces deux classes s'appuie inévitablement sur la mise en œuvre des interdits de l'autre. La formulation de critères permettant de distinguer ces deux ensembles relève de l'éthique fondamentale; leur mise en œuvre concrète appartient à l'éthique appliquée. Mais dans une culture profondément marquée, dans tous les domaines de la vie sociale, par le développement des techniques, la méditation à ce sujet, qu'elle s'inscrive dans l'ordre théorique ou dans l'ordre pratique, reste tributaire d'une élucidation critique des rapports entre éthique et technique.

Sur ce point, je rejoins à ma façon la position de Martin Heidegger qui, dans un texte devenu célèbre, méditait " la question de la technique " et dévoilait subtilement entre celle-ci, l'humain et la nature un étrange et essentiel rapport d'" arraisonnement ". Il voyait en l'essence de la technique le dévoilement, aussi bien dans l'humain que dans la nature, d'un " fonds indéfiniment disponible, d'une commission à l'autre, pour l'opération technique ". Dévoilement circulaire, annonciateur d'un fatal narcissisme. Dévoilement réducteur aussi, auquel le philosophe

résistait en protestant, selon l'élégante formulation de Hölderlin, que " c'est en poète que l'homme habite le monde ". En poète et non pas en objet. Dans une perspective analogue, Jean Ladrière a d'ailleurs souligné, dans *Les enjeux de la rationalité*, que la technique est devenue complètement insensible à la question de sa propre finalité effective, qui demeure plus occulte que jamais. Et qu'en réalité, s'étant prise elle-même pour finalité, elle s'est enfoncée dans le cercle infernal de sa propre auto-expansion.

J'ajouterais pour ma part que la technique se réalise aujourd'hui selon sa propre essence, telle que Heidegger l'avait dévoilée, l'arraisonnement. Elle est désormais radicalement à la commission des transactions économiques de tout être, quel qu'il soit, sujet ou objet. C'est dire qu'elle joue à l'ouroboros et cache son jeu — véritablement destituteur de l'humain — sous des affiches chaque jour plus rassurantes et chaque jour plus mensongères. La méditation philosophique de la technique me donne ainsi à croire que l'interdit de penser, c'est précisément l'interdit de dévoiler cet " arraisonnement ". Il est devenu nécessaire, par conséquent, de nouer ensemble, après les avoir instruites, ces deux problématiques éthiques: celle de l'interdit et celle de la technique. Les pages qu'on va lire sont réunies pour tenter une telle articulation » (p. 12-14).

Jean-François Malherbe dirige la chaire d'éthique appliquée de l'université de Sherbrooke



Jean-François Malherbe
Déjouer l'interdit de penser. Essais d'éthique critique.
136 pages, 18\$, ISBN 2-89578-004-8
parution octobre 2001

lesquels devrait se fonder notre quête éthique. D'autres critiques ont en revanche reconnu la valeur fondamentale de ces concepts dans la recherche du sens de la vie, et les considèrent comme " deux critères décisifs ", " l'idée raisonnable et attrayante du sacré laïque, qui suppose l'existence d'un esprit humain constituant à la fois l'ancrage et le moteur du progrès social ", en précisant que " la race humaine doit à présent tisser un lien subtil entre le scientifique et le sacré... et nous devons intégrer une part du mélange religieux de crainte, de respect et de mystère à notre vision du monde afin d'éviter de sombrer dans l'aveuglement moral. " Le fossé entre ces deux positions est à lui seul un indice révélateur. Certains d'entre nous pensent qu'il est possible d'ouvrir la voie à un avenir éthique sur les seuls fondements de la raison et de la logique, en ne tenant compte que de la réalité matérielle. D'autres pensent qu'il nous faut intégrer le sens de ce qui nous dépasse, de la métaphysique (sans pour cela croire au surnaturel), pour orienter notre progrès éthique. C'est de ce sentier d'interprétation que nous parvient le chant du canari éthique » (*préface à la deuxième édition*).

Margaret Somerville dirige le Centre de médecine, d'éthique et de droit de l'université McGill

Original anglais: Margaret Somerville,
The Ethical Canary: Science, Society and the Human Spirit, Viking, 2000.
Traduction Yolande Amzallag.
Parution septembre 2002

Entretien

Michel Métayer

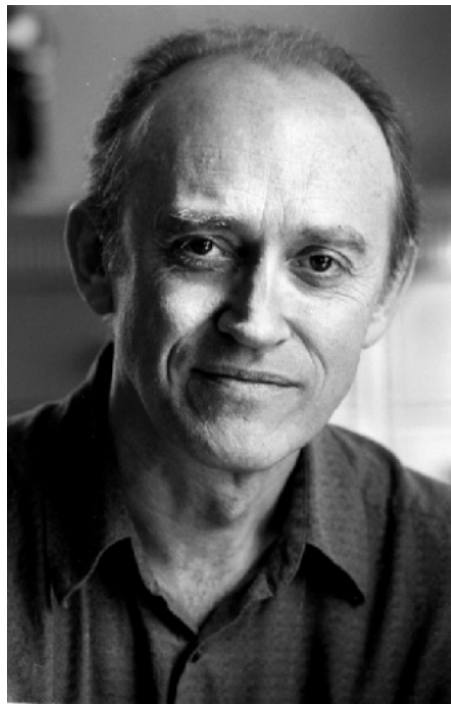
La morale et le monde vécu

Vous vous en prenez dans La morale et le monde vécu à cette tendance, dominante d'après vous, de la réflexion morale selon laquelle parler de morale, c'est chercher à établir des principes universels de la bonne et de la mauvaise conduite. Pourquoi est-ce là, à votre avis, une façon inadéquate d'aborder les questions morales? Quels en sont les représentants les plus importants? Quels en sont les critiques principaux?

Ma critique porte sur deux points principaux. Le premier est l'idée que la tâche de l'éthique ou de la philosophie morale serait de «fonder» la morale sur des principes rationnels. À cela, je dis d'abord que la morale n'a pas besoin d'être «fondée», car elle n'est pas foncièrement un savoir ou un système de principes rationnels. Elle émerge plutôt spontanément des exigences que posent à l'être humain la vie avec autrui et la vie avec soi-même, et ces exigences sont pour moi indissociables de toute la substance sociale et psychologique de l'expérience humaine (elle est autant et plus encore affaire d'émotions, d'habitudes, d'idéaux, d'identité, etc.). Je n'ai rien contre la recherche de principes. Les principes sont des outils utiles qui permettent de clarifier nos convictions morales, de les ordonner et de les discuter. Ils peuvent être appelés à jouer un rôle important dans un système social comme le nôtre, en particulier dans la détermination des politiques publiques. Le problème est que beaucoup de philosophes semblent tenir pour acquis que les principes rationnels sont ce qu'il y a de plus important dans notre vie morale et que sans eux nous serions perdus. Cette prétention est irrecevable et les études empiriques en psychologie morale l'ont démentie. Je respecte le philosophe qui s'adonne à son laborieux travail de conceptualisation dans un esprit de recherche, dans l'espoir que son travail pourra produire quelques idées éclairantes, mais conscient de s'adresser avant tout à un auditoire restreint de spécialistes. Mais vouloir «fonder la morale»? Ce n'est pas sérieux.

Le deuxième point sur lequel porte ma critique est l'idée que la morale constituerait un système autonome, séparé du monde de la vie et le transcendant pour le dominer. Je pense que cette illusion, entretenue avec brio par Kant, découle du régime social moderne qui obéit à une logique de séparation des domaines de la vie sociale: la science, l'art, l'économie, la politique, le droit, la vie privée, la société civile, sont devenus à l'époque moderne des systèmes autonomes bien délimités. Il y a évidemment du vrai dans cette séparation, mais aussi beaucoup d'illusion, notamment celle d'une indépendance fondamentale à l'égard des autres systèmes. La réalité est qu'aucun de ces systèmes n'est réellement séparé des autres et que l'interdépendance règne partout. C'est le cas de la science et de l'art, qui sont dépendants du marché capitaliste et/ou de l'État. C'est le cas du droit, dont l'évolution est étroitement liée à celle de l'État, aux revendications émanant de la société civile, à la recherche scientifique et aux changements des mœurs et des mentalités. C'est aussi le cas de la morale, qui n'est pas imperméable aux influences des autres secteurs de la vie sociale, bien au contraire.

Ce qui m'intéresse fondamentalement est de raccorder l'éthique et le monde vécu, de comprendre comment se déroulent les expériences morales des acteurs sociaux. Or ce qui m'a toujours frappé et étonné dans mes observations de la vie morale, c'est de constater combien le monde moral est ouvert et



© Alain Décarie

perméable aux autres domaines de la vie, de voir par exemple que les arguments moraux se marient naturellement aux arguments d'intérêt, que les habitudes de vie, les sensibilités, les traits de caractère colorent les jugements moraux, que les émotions, les liens sociaux, les attachements sous-tendent les exigences morales. Je vois la vie morale comme une réalité riche et foisonnante. La morale n'a rien d'intemporel et, à notre époque de mutations incessantes, elle évolue à un rythme aussi trépidant que les autres secteurs de la vie sociale, ce qui est à la fois fascinant et désespérant, car on ne voit pas le jour où on aura percé ses secrets.

Mes propositions s'insèrent dans un courant de pensée de plus en plus important en éthique, que j'appelle la «vision large» de la morale. Ce qui le définit, c'est une critique de l'aspect abstrait et désincarné de l'éthique dominante et un désir de raccorder la morale aux autres dimensions de la vie humaine et à la réalité concrète du monde vécu. Je pense que le rapport de forces entre le courant rationaliste dominant et le courant minoritaire auquel j'appartiens est en train de basculer. L'ensemble des voix discordantes qui remettent en cause l'approche rationaliste et abstraite a fini par peser d'un poids si lourd qu'il est devenu impossible aujourd'hui à cette dernière de ne pas faire d'importantes concessions à ses adversaires, qu'ils soient pragmatistes, féministes, aristotéliens, communautariens ou humiens.

Votre attention est essentiellement tournée vers des conduites réelles. Souvent ce sont là des structures anthropologiques universelles (le don, la vengeance, etc.). Est-ce que la philosophie aurait intérêt à se tourner plus souvent vers les observations que font ethnologues, sociologues, scientifiques? Est-ce là que vous, vous trouvez votre inspiration?

Certainement, et j'ajouterais l'art et la littérature à votre liste. Je pense que la recherche de structures morales universelles devrait porter sur des invariants «substantiels» plutôt que sur des principes formels et sans contenu. Par invariants substantiels, j'entends des choses comme la réciprocité, le don et la dette, le besoin de la reconnaissance d'autrui, la loyauté, la culpabilité et la honte, la compassion (les invariants formels sont plutôt des normes comme la liberté, l'égalité, l'autonomie, les droits, l'impartialité). Ces racines concrètes du sens moral ont l'avantage de s'étendre à tous les types de sociétés humaines et de permettre l'explication des modifications que le cours de l'histoire a fait subir au sens moral. La philosophie éthique actuelle est enfermée dans le paradigme d'une coupure radicale entre le monde ancien et le monde moderne et elle charrie le préjugé que la morale n'atteint sa maturité qu'à l'époque moderne. Ce préjugé est tout à fait normal et inévitable, mais je pense que c'est le rôle du philosophe d'y résister. Des auteurs comme Hume ou Charles Taylor, qui sont à la recherche de bases morales plus substantielles, ont une vision large des choses qui leur permet de jeter toutes sortes de ponts entre la culture morale ancienne et la culture moderne. Je ne partage pas les craintes de ceux qui voient dans cette orientation une menace pour la spécificité de la philosophie face aux sciences humaines. Il y a en réalité, à l'heure actuelle, une carence incroyable de théorisation et de conceptualisation chez les chercheurs en sciences humaines subjugués, semble-t-il, par la mode du quantitatif, des

Entretien

Laurent-Michel Vacher

Une triste histoire



© Alain Décarie

En 1991, Un Canabec libre dénonçait les ambiguïtés, les mensonges et les prétentions du souverainisme québécois. Dix ans plus tard, vous reprenez les mêmes thèmes et la même démonstration. Dès les premières phrases, ce livre insiste d'ailleurs sur la nécessité de cette répétition. N'avez-vous pas l'impression quand même que nationalisme et souverainisme ne sont plus que des formules rhétoriques qui n'engagent plus personne — et que vous prenez donc un peu trop à la lettre?

C'est possible, mais je doute qu'on agisse prudemment en écartant ainsi du revers de la main une formation idéologique qui non seulement mobilise la moitié de l'électorat, mais qui recueille encore l'appui passionné des trois quarts de notre intelligentsia (n'oublions pas que l'UNEQ est officiellement souverainiste, aussi aberrant cela puisse-t-il paraître)! Certes, le souverainisme est peut-être, en 2002, une cause à certains égards bien fatiguée et dévaluée si on la compare à ce qu'elle a déjà été aux heures de gloire de René Lévesque. Mais c'est encore le nœud de notre conjoncture intellectuelle et politique. Ses contradictions internes et sa constitutive mauvaise foi me semblent toujours représenter le point aveugle de notre paralysie collective. Non seulement je crois toujours utile d'y revenir sans relâche, mais je suis convaincu que le nécessaire travail de démythification et de lucidité n'est qu'à peine entamé. Si j'y contribue, ou non, aussi efficacement que je le souhaiterais, c'est bien sûr une autre question!

L'entreprise de plusieurs intellectuels souverainistes semble être d'essayer de justifier un statut pour le

Québec qui tient compte de la situation «postnationale» de l'Occident. Est-ce que cette entreprise vous paraît prometteuse?

Je suis incapable d'admettre les savants bavardages que vous évoquez quant au «statut politique du Québec»: il ne s'agit en général que d'acrobaties sophistiquées visant à résoudre miraculeusement la quadrature du cercle, c'est-à-dire à prétendre offrir aux Québécois à la fois une indépendance dont on n'ose même pas prononcer le nom et un «nouveau fédéralisme» égalitaire et idyllique dont les conditions restent aussi nébuleuses qu'irréalistes. Nous avons affaire là à toute une mythologie politique proprement fantasmagorique, qui n'évolue guère que dans sa formulation et ses références «postmodernes» mais dont le contenu se ramène toujours au même complexe d'aliénation et d'ambivalence que je dénonce depuis bientôt vingt ans. Je n'y vois rien qui invaliderait mes critiques, bien au contraire.

Le dernier texte d'Une triste histoire porte sur la démocratie actuelle, dont vous faites l'éloge. Or la démocratie actuelle est en régime capitaliste. Pour un intellectuel de gauche, est-ce gênant?

Pas du tout. La nouvelle gauche démocratique se reconnaît précisément à ceci qu'elle accepte le caractère historiquement inévitable d'une forme quelconque d'économie de marché (du moins au stade actuel du développement technologique et démographique de l'humanité). Cette nouvelle gauche a mûri et tiré les leçons de l'histoire terrible des tentatives de communisme autoritaire. Elle veut éviter une société de marché, un monde d'exploitation, un système d'inégalités et d'injustices croissantes, une destruction des ressources de la planète, sans pour autant renoncer aux libertés fondamentales ni contrevenir aux règles minimales de l'efficacité économique. Qui a dit que «socialisme» devait rimer avec «totalitarisme» et «pénurie»? En fait, selon moi, s'il y a une gauche qui devrait être gênée, c'est bien plutôt l'ancienne gauche, celle qui promettait «des lendemains qui chantent» et ensuite ne savait programmer que la terreur et la misère! Nous autres, intellectuels de gauche, avons un travail immense à accomplir au Québec pour restaurer la crédibilité d'un mouvement sociopolitique progressiste

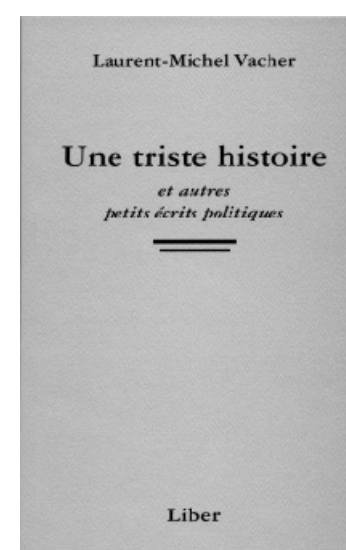
échappant aux pièges de l'alternative stérile entre «souverainisme» et «fédéralisme» ainsi qu'à ceux de l'utopie anarchiste qui rôde aux alentours du soi-disant courant «antimondialisation». Si je peux y contribuer le moins par le biais des textes que vous évoquez, je n'en serai pas honteux, loin de là.

Dans leur versant philosophique, vos livres sont un éloge de la science et une dénonciation des spiritualismes de tout acabit. L'inconvénient est peut-être que, sous votre plume, tout ce qui n'est pas science semble devenir métaphysique.

Je ne me suis peut-être pas expliqué là-dessus de façon assez claire. Non seulement je ne condamnerais pas comme «métaphysique» tout ce qui n'est pas science, mais je dirais, avec mon maître Mario Bunge, que la science ne peut se passer d'une métaphysique! Non, il n'y a pas d'un côté les sciences, pures et vraies, et de l'autre la philosophie, irrationnelle et inutile. Selon moi, il y a plutôt, d'une part, tout ce qui contribue à promouvoir la recherche de la vérité dans l'esprit des Lumières (et cela inclut aussi bien la pensée scientifique, les groupes «sceptiques», les diverses philosophies rationnelles et soucieuses de leur compatibilité avec les savoirs existants — car il y en a, sinon pourquoi aurais-je tenté de défendre Hertel ou Bunge? —, l'humanisme démocratique, l'écologie pragmatique) et, d'autre part, tout ce qui repose sur un rejet explicite ou inavoué du rationalisme moderne (les métaphysiques spiritualistes auxquelles vous faisiez allusion en font partie, bien entendu, mais aussi l'anarchisme épistémologique, les onto-théologies négatives, le relativisme postmoderne, les idéologies du Nouvel Âge, etc.). Étant philosophe, j'en suis arrivé à la conviction que le lieu actuellement le plus sensible était le rapport de la réflexion philosophique aux savoirs scientifiques, d'où mes tentatives dans *La science par ceux qui la font* et dans *La passion du réel*. Que ce soit là un enjeu décisif, je ne suis heureusement pas le seul à le croire. Par le plus grand des hasards, dans la salle d'attente de mon médecin, je suis récemment tombé sur une entrevue déjà ancienne avec le grand humaniste littéraire qu'est George Steiner, peu suspect de scientisme primaire, vous le reconnaîtrez j'espère. Eh bien, voici ce qu'il disait: «Je crois que l'on peut trouver, dans les sciences, une morale de la vérité, une

poétique de demain, un sens de l'avenir qui pourraient être le germe de certains critères d'excellence humaine. Là où les systèmes philosophiques nous ont fait défaut, la science reste active. Nous sommes face à trois grands défis: la création de la vie in vitro, qui va bouleverser le droit, la politique, la philosophie; l'analyse de la conscience humaine, du *Bewusstsein* en tant que mécanismes neurochimiques; et enfin la théorie de l'Univers de Stephen Hawking et de ses collègues. Comparé à cela, qu'est-ce que le poststructuralisme ou le postmodernisme?» («Entretien avec George Steiner», par Dominique Simonnet, *L'Express International*, n° 2582, 28 décembre 2000, p. 9). C'est dans cet esprit que, de l'intérieur de la philosophie, je plaide tant bien que mal pour une réconciliation avec la science et avec la Raison. Si cela fait de moi un «scientiste», tant pis pour la philosophie, qui risque de manquer une occasion historique de jouer un rôle positif dans la nouvelle culture du savoir qui nous emporte, à une vitesse exponentielle, vers une phase nouvelle de l'aventure humaine.

Laurent-Michel Vacher a enseigné la philosophie au collège Ahuntsic



Laurent-Michel Vacher
Une triste histoire et autres petits écrits politiques
180 pages, 20\$, ISBN 2-921569-97-3
parution avril 2001

statistiques et des recherches micro-empiriques. Il est étonnant, en revanche, de constater combien les scientifiques qui étudient les phénomènes moraux continuent de s'appuyer sur Aristote, Kant, Mill ou Rawls pour donner des assises théoriques à leur travail. Je vois là l'indice que la philosophie peut collaborer fructueusement avec les sciences humaines sans perdre son identité.

On a beaucoup parlé ces dernières décennies de la désintégration des systèmes de valeurs, de la fin des grands récits, au profit d'un morcellement «postmoderne» des pratiques, des justifications et des revendications. Qu'est-ce que votre travail doit à ce contexte? Ou s'inscrit-il simplement dans la tradition empiriste?

La tradition à laquelle je m'identifie le plus est la tradition pragmatiste, principalement celle de Dewey, reprise de façon intéressante récemment par le sociologue Hans Joas. C'est avant tout l'importance accordée à la dimension temporelle et processuelle de l'expérience humaine que je retiens de Dewey, par exemple la manière dont il remet en cause la dichotomie fin-moyens, montrant qu'en réalité fin et moyens se transforment l'un dans l'autre dans un processus indéfini. J'ai peu d'affinité avec les philosophes de la postmodernité comme Derrida et Lyotard, parce que je ne crois pas que ce que je préfère appeler la modernité avancée marque la fin d'un monde. J'ai plutôt tendance à chercher des continuités là où d'autres insistent sur les ruptures et je continue de prendre la morale au sérieux. La diversité et le caractère un peu désordonné de nos valeurs ne signifient pas du tout pour moi l'effondrement d'un monde et d'une culture. Le caractère multiforme et instable de notre morale ne met nullement en cause son importance et sa pertinence. Les problèmes moraux continuent de nous interpeller avec urgence; ils ne se sont pas évanouis du fait que nous vivons dans un univers moral éclaté, aux contours flous, et les philosophes de la postmodernité n'ont absolument rien d'original à dire sur la manière d'affronter ces problèmes.

Les menaces morales les plus graves qui se profilent à l'horizon se trouvent, je crois, dans un accroissement important du risque et des incertitudes que nous serons appelés à tolérer. Le pire ennemi de la morale est la nécessité, la frustration, le stress, l'impuissance et le désespoir. La morale a besoin du terreau d'un milieu social sain pour fleurir. Des situations extrêmes qui menacent la vie, la sécurité, la santé et les privilèges acquis peuvent produire un effondrement des standards moraux chez beaucoup d'individus. Il faut être réaliste à ce sujet. Les réactions viscérales d'une partie des Américains face à la menace terroriste (retour de l'intolérance raciste, entorses aux droits fondamentaux) viennent de nous en donner un avant-goût. La montée fulgurante de la criminalité dans une Argentine en déroute économique en est un autre exemple éloquent. Le siècle qui vient verra peut-être des valeurs comme la liberté d'expression ou la justice céder le pas à la santé et la sécurité.

L'édifice moral est fragile et complexe, d'autant plus (c'est une de mes convictions profondes) que toute valeur morale présente un envers négatif et un péril potentiel. Par exemple, le sens de l'intégrité qui fait que certains individus sont prêts à endurer les pires maux plutôt que de commettre le moindre manquement à leurs idéaux moraux est admirable, mais il doit aussi alarmer. Il peut dégénérer en rigidité et en intolérance et il se retrouve chez les fanatiques les plus féroces. D'autre part, l'individu amène, tolérant, souple, ouvert d'esprit fait un compagnon de vie formidable, mais il n'aura peut-être pas, dans une situation extrême, la force intérieure nécessaire pour affronter l'adversité et être à la hauteur de ses idéaux.

On a cru déceler dans votre livre le danger du relativisme. Que répondez-vous à cela?

J'avoue que cette accusation convenue ne m'inspire plus beaucoup, mais je vais faire un petit effort pour y répondre.

La question du relativisme moral m'apparaît inintéressante parce qu'elle relève d'une dramatisation outrancière et artificielle. Comme le dit Rorty, la question du relativisme moral n'a d'intérêt que pour ceux qui croient aux absolus. L'argument des universalistes est que faute de principe absolu permettant de «trancher les conflits», nous sommes perdus et nous allons sombrer dans le chaos. Ma première réponse à cela est que j'attends toujours qu'on me fournisse ce principe absolu et que les philosophes (qui n'ont que ça à faire, soit dit en passant) réussissent eux-mêmes à s'entendre sur sa nature. Je pense que cet absolu n'existe pas et que nous n'en avons pas besoin. La tendance actuelle (Rawls, Habermas) est de le définir en termes purement formels, comme une pure procédure garantissant l'impartialité des décisions. Mais les philosophes ne s'entendent pas davantage sur la nature de cette procédure. Même les procédures sont toujours riches de présupposés substantiels discutables. Elles n'ont rien d'absolu ou de magique.

Elles sont, comme le reste, imparfaites, modifiables, objets d'essais-erreurs, productrices de toutes sortes d'effets imprévus, et les humains qui les appliquent ne sont pas des automates, ce sont des êtres de chair et de sang. L'impartialité, comme tout concept abstrait et formel, par exemple le respect, l'égalité, ne peut être opérationnalisée sans se doter d'un contenu déterminé et ce contenu sera toujours circonscrit, limité et imparfait. Et surtout, la morale ne saurait se réduire à l'impartialité. La morale ne peut agir en restant muette. Elle doit nous dire quelque chose sur notre manière de vivre.

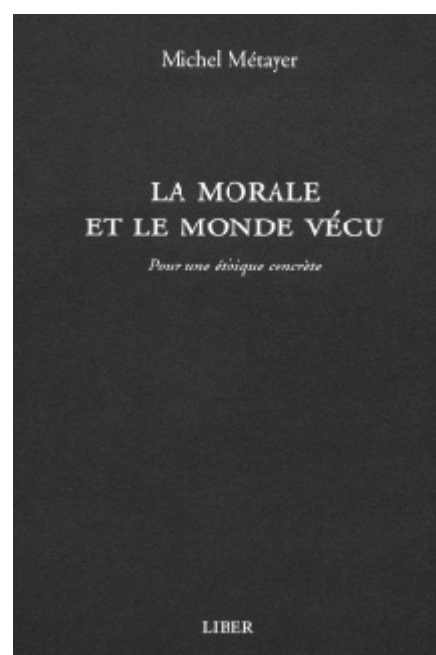
Les universalistes semblent penser que le fait de ne pas croire aux absolus nous condamne au désabusement ou au cynisme. Je n'ai jamais eu l'impression que ceux qu'on accuse de relativisme avaient des convictions morales moins fermes que les universalistes. Je pense que la morale ne peut être ramassée dans un principe unique. Elle est multiforme par essence et il n'y a rien de négatif dans cet état de choses. J'y vois plutôt une richesse: cela signifie que la morale nous offre des ressources diverses, adaptées aux différents contextes de la vie. C'est ainsi qu'elle sera tour à tour compassion, justice, intégrité, loyauté, gratitude, etc.

Que pensez-vous de la prolifération d'études sur l'éthique, de la multiplication de comités d'éthique, dans les hôpitaux, les établissements d'enseignement, les entreprises, etc.? Y a-t-il là danger de formalisation à tendance universaliste de ce qui devrait plutôt relever du jugement concret, en situation?

J'ai quelque peu délaissé ce secteur de recherche, mais j'ai retenu que ceux qui travaillent dans ce genre de comités sont souvent amenés, par la force des choses, à tempérer leur foi dans les vertus éclairantes des grands principes et à se tourner vers des solutions plus pragmatiques qui ouvrent la réflexion morale sur d'autres territoires, en particulier ceux de la vie affective, de la vie communautaire, de l'intégrité personnelle, de la spiritualité et de la vie bonne.

Il peut y avoir un fossé important entre le contenu des discussions réelles qui ont lieu au sein des comités d'éthique et les codes de procédures ou les comptes rendus officiels qui en sont donnés. Je me souviens d'un article intéressant dans lequel un médecin racontait sa mésaventure dans le monde de l'éthique médicale. Il opposait la première période enthousiasmante d'apprentissage des théories éthiques à une expérience ultérieure de travail dans des comités d'éthique plutôt décevante: les beaux principes éthiques qui l'avaient d'abord fasciné étaient mal adaptés à la réalité des soucis et des préoccupations multiples, existentielles, affectives et spirituelles, exprimées par les malades, leurs proches ainsi que le personnel médical; l'impressionnant argumentaire qui accompagnait et justifiait officiellement les décisions dénaturait les échanges et les questions troublantes soulevées par les personnes concernées. Je pense que le danger de la codification et de la procéduralisation des exigences éthiques est que cela risque d'évacuer les vraies préoccupations des gens au nom d'impératifs fonctionnels. La vérité est que les gens se posent toujours et encore des questions substantielles sur le sens de leur vie, sur le bonheur et sur la qualité de leurs relations aux autres. L'éthique doit aborder ces questions pour résister à l'assimilation par nos appareils bureaucratiques déshumanisants.

Michel Métayer enseigne la philosophie au collège Lionel-Groulx



Michel Métayer
La morale et le monde vécu.
Pour une éthique concrète
360 pages, 28\$, ISBN 2-921569-95-7
parution mars 2001

Entretien

Pierre Bertrand L'art et la vie

Le titre de votre dernier livre, L'art et la vie, contient les thèmes centraux de votre réflexion en général. Quels sont les rapports entre les deux termes?

Oui, l'art et la vie sont deux termes que j'utilise souvent. D'abord, tout part de la vie. Elle est la condition de possibilité de tout le reste. C'est parce que je suis vivant que je vois un monde, que je pose des questions, que je connais. La vie m'est une énigme. Je sais qu'on peut, par l'entremise des sciences notamment, tenter des explications de la vie. Mais c'est justement encore et toujours la vie qui explique. Qu'est-elle, en quoi consiste-t-elle? Au-delà de la biologie, elle implique un *sentir*, à savoir une forme quelconque de psychisme. Remarquez qu'à ce niveau je ne fais pas de distinction entre les formes de vie, non seulement animale et humaine, mais aussi végétale et peut-être minérale, comme l'intuitionnaient les Anciens. Dieu lui-même n'est-il pas le nom de la vie rapportée à la Nature? Je suis ébahi par le mystère d'être en vie, d'être vivant. Je l'éprouve sans comprendre. On peut dire que chacun est, à cet égard, un mystère vivant. Quant à l'art, il est, à mes yeux, l'emblème de la création. Je sais que celle-ci se retrouve partout. Je pense que tout vivant ne cesse de créer, à commencer par Dieu ou la Nature, quelles que soient les formes de cette création. Dans l'espèce humaine, l'art joue le rôle d'un paradigme ou d'un emblème de toute création. N'établit-on pas une sorte d'équivalence entre l'artiste et le créateur? L'artiste est le créateur le plus évident, le plus explicite, mais en réalité tout le monde est artiste, tout le monde crée — réalité, soit dit en passant, qui est aujourd'hui explicitement reconnue à l'intérieur de l'invention, de la fabrication, de l'interprétation des œuvres d'art mêmes. Mais l'élément créateur de l'homme dépasse le strict domaine des arts. Au-delà de la science, de la philosophie, de la littérature, de l'art, la plus belle création m'apparaît celle que l'homme accomplit à même sa vie quotidienne. Cette création est la plus subtile, la plus évanescence, la plus vivante de toutes. Elle laisse peu de traces, n'est pas reconnue, ne confère pas un statut, ne mérite pas un salaire. Elle appartient à ce qu'on appelle *l'art de vivre*, de tous les arts le plus grand à mes yeux, le plus difficile, celui aussi dans lequel l'homme en est encore et peut-être toujours à ses premiers balbutiements.

Vos textes reprennent constamment les mêmes problématiques, reviennent sur les mêmes thèmes — par exemple les paradoxes entre force et fragilité de l'homme, que vous développez particulièrement dans Éloge de la fragilité. Comment écrivez-vous?

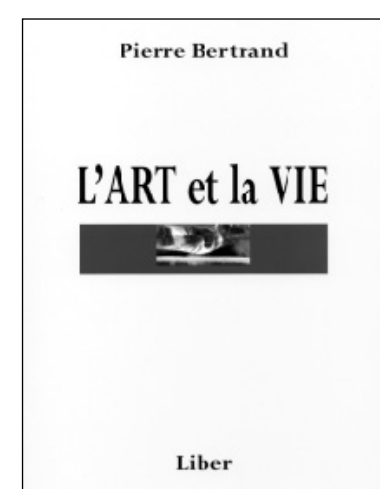
J'écris à partir de ce qui m'habite et me hante. J'ai un peu l'impression de renaître chaque matin et de repartir de zéro. Je n'ai pas plus de réponses que la veille, je ne suis pas plus sage, je dois trouver de nouvelles solutions aux questions vivantes qui me talonnent. Il s'agit sans doute souvent des mêmes questions. Un philosophe tourne toute sa vie autour de quelques idées, qu'il appréhende différemment, qu'il aborde dans de nouveaux contextes, qu'il développe en un mouvement spirale. C'est en s'enfonçant dans un terrier, en le creusant qu'on finit peut-être par sortir à la lumière. Vous mentionnez le paradoxe de la force et de la fragilité. C'est un paradoxe que je ne cesse de ressentir, chaque fois que je me réveille le matin. Je sens mon extrême fragilité, au point de me demander comment je pourrai me tenir sur mes jambes. Cette fragilité fortement éprouvée n'est pas que physique, mais également psychique. Mon esprit est confus et chaotique, traversé de bribes de rêves, de désirs, de frustrations, d'angoisses, d'appréhensions, aussi d'images plaisantes et agréables. Impossible de vivre dans un tel chaos. Le défi se pose à moi: puis-je faire une force de cette fragilité, un cosmos de ce chaos, comme on dit que Dieu lui-même a fait? Se pose à moi, concrètement, la question de la création par le moyen que je connais le mieux, l'écriture, et notamment l'écriture philosophique. C'est poussé par une telle impulsion que je me mets à écrire. Je vais repasser par des sillons dans la mesure où ils correspondent à des affects profonds qui me creusent, mais j'espère tout de même que, par le mouvement de l'écriture, je serai amené à explorer de nouveaux territoires, à creuser de nouveaux sillons, à étendre la création, de sorte à pouvoir inclure une part plus vaste ou plus profonde du chaos primitif, renaissant de ses cendres, qui habite le fond de mon corps et de ma psyché comme je pense qu'il habite le fond de la nature, du cosmos ou de l'univers. L'acte d'écrire est directement lié à ma vie, telle qu'elle est, avec ses lacunes, ses limites, ses répétitions, etc. Je ne peux faire un pas dans l'écriture qu'en partant du plus près de ma vie, dans ce que celle-ci comporte de magma obscur et confus. Écrire ou créer en ce sens est refaire le monde à chaque fois, refaire sa vie à chaque jour.

Je n'établis pas de différence de nature entre les formes de création, en science, en technique, en littérature, etc. Je pense notamment que le philosophe est un artiste à sa façon. Écrire pour moi est un complément essentiel de la vie. Écrire m'aide à vivre. Cela m'aide à déplacer les problèmes, à opérer des percées dans les impasses, à transformer le négatif en positif, à faire de nécessité vertu, à savoir justement de faiblesse force. Si je n'écrivais pas, une immense énergie finirait par s'accumuler en moi qui m'amènerait à écrire quand même, fût-ce en rêve. Écrire n'est peut-être rien d'autre que le débordement d'un trop-plein d'énergie. Comme la création du cosmos n'est peut-être rien d'autre que le débordement du trop-plein d'énergie du chaos.

Je voudrais poser une question sur vos «allégeances» philosophiques. Il me semble que vous avez des auteurs privilégiés où vous trouvez les ingrédients nourriciers essentiels à votre propre réflexion: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Artaud, Beckett, quelques autres. Que trouvez-vous chez ces derniers que vous ne trouvez pas chez d'autres?

Pourquoi quelqu'un aime tel auteur plutôt qu'un autre? Le fait est plus facile à constater qu'à expliquer. C'est un peu comme demander: pourquoi un écrivain a tel style plutôt que tel autre? Cela tient à mon sens à des goûts profondément enracinés ne faisant qu'un avec l'être même de quelqu'un. J'aime les philosophes, les écrivains, les artistes chez qui je sens un puissant souffle de vie, qui sont capables de parler directement de la réalité et pas seulement des discours tenus sur elle. J'aime un livre dans lequel souffle un grand vent de libération. Je sais que tout cela est complexe et que les libérateurs peuvent aussi nous enfermer dans de nouvelles prisons, avec notre active complicité d'ailleurs. Toutefois, même si nous sommes emprisonnés, quelque chose de leur message de libération subsiste, qui nous encourage à les contester et à nous libérer. Dans d'autres livres, au contraire, je sens parfois que tout est mis en place pour encercler et enfermer le lecteur. Je ne peux m'empêcher d'éprouver un sentiment d'étouffement. Nous sommes enfermés dans le livre, qui prend plaisir à bloquer toutes les sorties. Je ne pense pas, notamment, que philosopher se réduise à commenter des textes ou des livres. Je trouve que le culte ou le fétichisme du livre est aliénant. À mes yeux, penser est plus vivant, plus risqué, plus créateur. C'est un acte plus audacieux qui n'a pas besoin, comme d'une condition a priori, de tous les garde-fous de la tradition. Et j'éprouve de nombreuses réticences à l'endroit d'auteurs — il n'est pas nécessaire de les nommer — qui ont la manie de se citer eux-mêmes, qui se complaisent dans des jeux de mots prévisibles, dont la pensée banale se cache sous une rhétorique qui finit par exaspérer même les mieux intentionnés et les plus patients, etc. Mais ce qui est encore plus déplorable, c'est l'attitude béate qu'adoptent les disciples de ces philosophes. Je trouve que des auteurs comme Spinoza, Nietzsche, Deleuze, pour en rester à la philosophie, sont mille fois plus provocateurs, plus stimulants, plus libérateurs. Ils poussent le langage hors de ses gonds au lieu de le faire tourner sur ses gonds en d'interminables jeux de mots et de trop complaisantes apories. Ils nous mettent directement en contact avec la réalité au lieu de nous enfermer dans les mots et les livres.

Pierre Bertrand enseigne la philosophie au collège Édouard-Montpetit



Pierre Bertrand
L'art et la vie
132 pages, 20\$, ISBN 2-89578-002-1
parution août 2001

Autres titres

- Stéphane Baillargeon, *Entretiens avec Louis Rousseau. Religion et modernité au Québec*; ISBN 2-921569-10-8, 1994, 154 pages, 18\$
- Guy Bellavance (dir.), *Monde et réseaux de l'art. Diffusion, migration et cosmopolitisme en art contemporain* ISBN 2-921569-78-7, 2000, 312 pages, 27\$
- Francine Belle-Isle, Simon Harel, Gabriel Louis Moyal, *L'étonnement* «Espace de réflexion psychanalytique» ISBN 2-921569-77-9, 2000, 228 pages, 27\$
- André G. Bernier, François Pouliot, *Éthique et conflits d'intérêts*, ISBN 2-921569-80-9, mars 2000, 192 pages, 23\$
- Pierre Bertrand, *Le cœur silencieux des choses. Essai sur l'écriture comme exercice de survie* ISBN 2-921569-62-0, 1999, 174 pages, 23\$
- , *Éloge de la fragilité* ISBN 2-921569-86-8, 2000, 210 pages, 23\$
- , *La vie au plus près* ISBN 2-921569-44-2, 1997, 192 pages, 24\$
- Yves Bertrand, *Le héros ordinaire* ISBN 2-921569-32-9, 1996, 210 pages, 22\$
- Onnig Beylerian, *Accords et impasses. Introduction à la négociation internationale par la simulation* ISBN 2-921569-61-2, 1998, 156 pages, 21\$
- Denyse Bilodeau, *Les murs de la ville. Les graffitis de Montréal* ISBN 2-921569-29-9, 1996, 204 pages, 21\$
- Normand Biron, *L'artiste et le critique, L'art peut-il s'écrire? (1975-2000)* ISBN 2-921569-90-6, 2000, 256 pages, 23\$
- , *L'œil énamouré. Préfaces, mélanges, postiche (1975-2000...)* ISBN 2-89578-005-6, 2001, 280 pages, 23\$
- Neil Bissoondath, *Le marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme* Traduit de l'anglais par Jean Papineau coédition avec Boréal ISBN 2-921569-20-5, 1995, 243 pages, 19,50\$
- Yves Boisvert (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps* ISBN 2-921569-53-1, 1998, 198 pages, 25\$
- Yves Boisvert, Jacques Hamel, Marc Molgat, *Vivre la citoyenneté. Identité, appartenance et participation* ISBN 2-921569-87-6, 2000, 192 pages, 23\$
- Léo-Paul Bordeleau, *Quelle éthique du sport?* ISBN 2-921569-79-5, 2000, 258 pages, 28\$
- Léo-Paul Bordeleau et Sébastien Charles (dir.), *Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques* ISBN 2-921569-70-1, 1999, 208 pages, 26\$
- Pierre Bourgie, *Entretiens avec Jacques de Tonnancour. De l'art et de la nature* coédition Musée d'art contemporain de Montréal ISBN 2-921569-67-1, 1999, 136 pages, illustré couleur, 28\$
- François Bugingo, *Africa mea. Le Rwanda et le drame africain* ISBN 2-921569-41-8, 1997, 248 pages, 28\$
- , *La mission au Rwanda. Entretiens avec le général Guy Tousignant* ISBN 2-921569-45-0, 1997, 280 pages, 30\$
- Michel Cabanac, *La quête du plaisir. Étude sur le conflit des motivations* ISBN 2-921569-25-6, 1995, 170 pages, 19\$
- Giovanni Calabrese, *Entretiens avec Jean Paré. Un grand reportage sur le Québec contemporain* ISBN 2-921569-11-6, 1994, 188 pages, 20\$
- Daniel Canty, *Êtres artificiels. Les automates dans la littérature américaine* ISBN 2-921569-43-4, 1997, 158 pages, 22\$
- Gilles Carle, *La nature d'un cinéaste* ISBN 2-921569-64-7, 1999, 246 pages, 25\$
- Lionel Carmant, *Le métier d'enseignant* ISBN 2-921569-33-7, 1996, 136 pages, 14\$
- Marie-Claire Carpentier-Roy, *Corps et âme. Psychopathologie du travail infirmier* ISBN 2-921569-18-3, 1994, 206 pages, 20\$ • Deuxième édition
- Maurice Chalom, *Le migrant démuné. Alphabétisation et intégration des immigrants* ISBN 2-9802019-0-x, 1991, 114 pages, 13,95\$
- , *Le policier et le citoyen. Pour une police de proximité* ISBN 2-921569-48-5, 1996, 168 pages, 21\$
- Maurice Chalom et John Kousik (dir.), *Violence et déviance à Montréal* ISBN 2-921569-01-9, 1993, 150 pages, 16\$
- Marc Chapleau, *L'amateur de vin* ISBN 2-921569-26-4, 1995, 186 pages, 20\$
- Marc Chapleau, *Entretiens avec Champlain Charest. La passion du vin* ISBN 2-921569-15-9, 1994, 119 pages, 16\$
- Sébastien Charles, *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset* ISBN 2-921569-63-9, 1999, 258 pages, 25\$
- Jean-François Chassay, *Fils, lignes, réseaux. Essai sur la littérature américaine* ISBN 2-921569-71-x, 1999, 294 pages, 27\$
- Jean-François Chassay, Jean-François Côté, Bertrand Gervais (dir.), *Edgar Allan Poe. Une pensée de la fin* ISBN 2-921569-91-4, 2001, 204 pages, 24\$
- Mark A. Cheetham, *La mémoire postmoderne. Essai sur l'art canadien contemporain* Traduit de l'anglais par Jean Papineau ISBN 2-9802020-0-2, 1992, 228 pages, illustré, 25\$
- Louis Cornélius (dir.), *Cinq intellectuels sur la place publique. Roch Côté, Pierre Falardeau, Pierre Milot, Jacques Pelletier, Laurent-Michel Vacher* ISBN 2-921569-22-1, 1995, 154 pages, 17\$
- Marguerite Michelle Côté, *Les jeunes de la rue* ISBN 2-921569-00-0, 1993, 204 pages, 19\$ • Deuxième édition, épuisé
- Marguerite Michelle Côté, *Entretiens avec Thérèse Gouin Décarie. La psychologie de l'enfant, côté science et côté cœur* ISBN 2-921569-37-x, 1996, 198 pages, illustré, 23\$
- Michel Coulombe, *Entretiens avec Jean Beaudin. À fleur d'écran*, photos: Michel Gauthier; coédition Les 400 coups; ISBN 2-921569-72-8, 1999, 132 pages, 25\$
- Michel Coulombe, *Entretiens avec Gilles Carle. Le chemin secret du cinéma* ISBN 2-921569-16-7, 1995, 228 pages, 21\$
- Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois* ISBN 2-921569-16-7, 1994, 228 pages, 21\$
- Frédéric-Guillaume Dufour, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme. Sur Jürgen Habermas* ISBN 2-921569-92-2, 2001, 234 pages, 24\$
- Laurent Duval, *Abus de presse. Critique du quatrième pouvoir* ISBN 2-921569-27-2, 1995, 202 pages, 20\$
- Gilbert Érouart, *Entretiens avec Jean-Paul Riopelle*. Suivis de *Fernand Seguin rencontre Jean-Paul Riopelle* ISBN 2-921569-09-4, 1993, 124 pages, 17\$
- Éthique publique*, 6 numéros parus, ISSN 1488-0946, 20\$ l'exemplaire
- Formation à l'interculturel* Quatre répertoires, 10\$/vol.
- Marcel Fournier, *Entretiens avec Denis Szabo. Fondation et fondements de la criminologie* ISBN 2-921569-56-6, 1998, 234 pages, 24\$
- Jean-François Gaudreault-DesBiens, *La liberté d'expression entre l'art et le droit*; coédition Presses de l'université Laval ISBN 2-921569-31-0, 1996, 300 pages, 30\$
- Michel Gauthier et Luc Lussier, *Contrechamps* ISBN 2-921569-84-1, 2000, 168 pages, 30\$
- Lise Gauvin, *Entretiens avec Fernand Leduc*. Suivis de *Conversation avec Thérèse Renaud* ISBN 2-921569-24-8, 1995, 268 pages, 22\$
- Béatrice Godard, *L'avortement entre la loi et la médecine* ISBN 2-9802020-1-0, 1992, 158 pages, 16\$
- Simon Harel (dir.), *Résonances. Dialogues avec la psychanalyse* ISBN 2-921569-49-3, 1998, 350 pages, 30\$
- Simon Harel, *La démesure de la voix. Parole et récit en psychanalyse* ISBN 2-921569-99-x, 2001, 252 pages, 23\$
- Robert Hébert, *Dépouilles. Un almanach* ISBN 2-921569-39-6, 1997, 182 pages, 20\$
- Paul Inchauspé, *L'avenir du cégep* ISBN 2-982020-2-9, 1992, 208 pages, 21\$
- Nicole Jetté-Soucy, *L'homme tragique. Nature de l'action politique* ISBN 2-921569-57-4, 1998, 198 pages, 25\$
- Micheline Labelle et Joseph J. Lévy, *Ethnicité et enjeux sociaux. Le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels* ISBN 2-921569-17-5, 1995, 380 pages, 29\$
- Diane Lamonde, *Le maquignon et son joul. L'aménagement du français québécois* ISBN 2-921569-50-7, 1998, 224 pages, 24\$
- Ginette Legault, *Repenser le travail. Quand les femmes accèdent à l'égalité* ISBN 2-9802019-4-4, 1991, 192 pages, 19\$
- Yves Lever, *Petite critique de la déraison religieuse* ISBN 2-921569-58-2, 1998, 228 pages, 21\$
- Robert Lévesque, *Entretiens avec Jean-Pierre Ronfard*. Suivis de *La leçon de musique 1644* ISBN 2-921569-08-6, 1993, 178 pages, 20\$
- Joseph J. Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques* ISBN 2-921569-85-X, 2000, 246 pages, 26\$
- Sylvie Loslier, *Des relations interculturelles. Du roman à la réalité* ISBN 2-921569-40-x, 1997, 180 pages, 19\$
- Romaine Malenfant, *Travail et grossesse. Peut-on laisser la maternité à la porte de l'entreprise?* ISBN 2-921569-30-2, 1996, 151 pages, 18\$
- Romaine Malenfant (dir.), *La mesure du danger. Le risque entre la science et le sentiment* ISBN 2-921569-52-3, 1998, 188 pages, 25\$
- Lauren McKinsey et al., *Une frontière dans la tête. Culture, institutions et imaginaire canadiens* ISBN 2-9802019-3-6, 1991, 276 pages, 23\$
- Line Mc Murray, *Quatre leçons et deux devoirs de pataphysique. Créativité et culture de la paix* ISBN 2-921569-94-9, 2001, 208 pages, 24\$
- Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion. À l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle* ISBN 2-921569-75-2, 1999, 234 pages, 23\$
- Pierre Milot, *Pourquoi je n'écris pas d'essais postmodernes* ISBN 2-921569-14-0, 1994, 144 pages, 17\$
- Musicanada 2000*, coédition Centre de musique canadienne ISBN 2-921569-96-5, 2001, 180 pages, 27\$
- Alexis Nouss, Simon Harel, Michaël La Chance (dir.), *L'infigurable*, «Bibliothèque Liber» ISBN 2-921569-82-5, 2000, 204 pages, 28\$
- Lawrence Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme* ISBN 2-921569-21-3, 1995, 248 pages, 22\$
- , *Le savoir vain. Relativisme et désespérance politique* ISBN 2-921569-54-x, 1998, 114 pages, 17\$
- Gilles Paquet, *Oublier la Révolution tranquille. Pour une nouvelle socialité* ISBN 2-921569-65-5, 1999, 162 pages, 23\$
- Rolande Pinard, *La révolution du travail. De l'artisan au manager* ISBN 2-921569-88-4, 2000, 342 pages, 29\$
- Pierre Popovic, *Entretiens avec Gilles Marcotte. De la littérature avant toute chose* ISBN 2-921569-35-3, 1996, 196 pages, 20\$
- Michel Purnelle, *Une armée en déroute* ISBN 2-921569-34-5, 1996, 189 pages, 18\$ • Épuisé
- Marc Raboy, *Occasions ratées. Histoire de la politique canadienne de radiodiffusion* Traduit de l'anglais par Pierre R. Desrosiers coédition Presses de l'université Laval ISBN 2-921569-38-8, 1996, 572 pages, 39\$
- Bob Rac, *Prosperité et bien commun* Traduit de l'anglais par Pierre R. Desrosiers ISBN 2-921569-66-3, 1999, 186 pages, 21\$
- Jean-Pierre Roy, *La lettre interdite de Kafka* ISBN 2-921569-19-1, 1995, 268 pages, 23\$
- Michel Sénécal, *L'espace médiatique* ISBN 2-921569-28-0, 1995, 256 pages, 25\$
- Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité* ISBN 2-921569-68-x, 1999, 512 pages, 35\$
- Geneviève Sicotte, *Le festin lu. Le repas chez Flaubert, Zola et Huysmans* ISBN 2-921569-73-6, 1999, 300 pages, 27\$
- Gad Soussana, Joseph J. Lévy, Marcel Rafie (dir.), *Actualités de l'événement* ISBN 2-921569-83-3, 2001, 216 pages, 25\$
- Philip Stratford, *Pôles et convergences. Essai sur le roman canadien et québécois* Traduit de l'anglais par Monique V.-Landa ISBN 2-9802019-6-0, 1991, 228 pages, 21\$
- Évelyne Tardy, Manon Tremblay, Ginette Legault, *Maires et maîtresses. Les femmes et la politique municipale* ISBN 2-921569-42-6, 1997, 114 pages, 18\$
- Laurent-Michel Vacher, *Un Canabec libre. L'illusion souverainiste* ISBN 2-9802019-5-2, 1991, 90 pages, 9\$
- , *Entretiens avec Mario Bunge. Une philosophie pour l'âge de la science* ISBN 2-921569-07-8, 1993, 142 pages, 18\$
- , *Histoire d'idées*, deuxième édition ISBN 2-921569-84-1, 2000, 258 pages, 20\$
- , *Découvrons la philosophie avec François Hertel* ISBN 2-921569-23-x, 1995, 195 pages, 20\$
- , *Dialogues en ruine* ISBN 2-921569-36-1, 1996, 96 pages, 12\$
- , *La science par ceux qui la font* ISBN 2-921569-51-5, 1998, 216 pages, 26\$
- , *La passion du réel. La philosophie devant les sciences* ISBN 2-921569-59-0, 1998, 234 pages, 26\$
- Robert Verreault, *L'autre côté du monde. Le passage à l'âge adulte chez Michel Tremblay, Réjean Ducharme, Anne Hébert et Marie-Claire Blais* ISBN 2-921569-60-4, 1998, 168 pages, 21\$
- Paquerette Villeneuve, *Entretiens avec Marie Saint Pierre. De la mode considérée comme un des beaux-arts* ISBN 2-921569-46-9, 1997, 110 pages, 18\$

À paraître

Jacques Beaudry, *L'œil de l'eau. Notes sur douze écrivains des Pays-Bas* (février 2002); Joseph J. Lévy, *Entretiens avec François Laplantine. Anthropologies latérales* (février 2002); Marguerite Michelle Côté, *Les jeunes de la rue*, troisième édition (mars 2002); Pierre Bertrand, Robert Hébert, Jacques Marchand, Michel Métayer, Laurent-Michel Vacher, *Enseigner la philosophie au cégep* (mars 2002); Michel Seymour (dir.), *État-nation, multination et organisations supranationales* (avril 2002); *Éthique publique*, vol. 4, n° 1 (avril 2002).

Directeur: Giovanni Calabrese; adjointe: Micheline Gauthier

Éditions Liber, C. P. 1475, succursale B, Montréal, Québec, H3B 3L2; téléphone (514) 522-3227; télécopieur (514) 522-2007; adresse électronique: edliber@cam.org

Distribution (Canada): Diffusion Dimedia, 539, boulevard Lebeau, Saint-Laurent, Québec, H4N 1S2; téléphone (514) 336-3941; télécopieur (514) 331-3916; adresse électronique: general@dimedia.qc.ca

Distribution (Europe): Diffusion de l'édition québécoise, DEQ, 30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris; téléphone (01) 43 54 49 02; télécopieur (01) 43 54 39 15; adresse électronique: liquebec@noos.fr

Les éditions Liber reçoivent des subventions du Conseil des arts du Canada, du ministère du Patrimoine (PADIE) et de la Sodéc.

