

Sous la direction de
Yves Boisvert et Lawrence Olivier

À sa CHACUN QUÊTE



**Essais sur les nouveaux visages
de la transcendance**

LA GANTINE



Presses de l'Université du Québec

A CHACUN
sa QUÊTE

Essais sur les nouveaux visages
de la transcendance

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
2875, boul. Laurier, Sainte-Foy (Québec) G1V 2M3
Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096
Courriel : secretariat@puq.quebec.ca • Catalogue sur Internet: www.puq.quebec.ca

DISTRIBUTION

CANADA et autres pays
DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.
845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8
Téléphone: (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

FRANCE
LIBRAIRIE DU QUÉBEC À PARIS
30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France
Téléphone : 33 1 43 54 49 02
Télécopieur : 33 1 43 54 39 15

SUISSE
GM DIFFUSION SA
Rue d'Etraz 2, CH-1027 Lonay, Suisse
Téléphone : 021 803 26 26
Télécopieur : 021 803 26 29



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des oeuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée - le « photocopillage » - s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage » .

A CHACUN
sa QUÊTE

**Essais sur les nouveaux visages
de la transcendance**

Sous la direction de
Yves Boisvert et Lawrence Olivier

2000



Presses de l'Université du Québec
2875, boul. Laurier, Sainte-Foy (Québec) G1V 2M3

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

À chacun sa quête : essais sur les nouveaux visages de la transcendance

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1036-0

1. Transcendance (Philosophie). 2. Postmodernisme. 3. Vie - Philosophie.
4. Valeurs (Philosophie). 5. Morale - 20e siècle. 6. Moi (Philosophie). 7. Individualisme. I.
Boisvert, Yves, 1966- . II. Olivier, Lawrence. 1953

BD362.A2 1999

141'.3

C99-9411818-1

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.



Nous remercions le Conseil des arts du Canada
de l'aide accordée à notre programme de publication.

Révision linguistique : GISLAINE BARRETTE

Mise en pages : PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Couverture

Conception graphique : RICHARD HODGSON

Illustration: MASSIMO GUERRERA, *Affiche n° 5. La cantine.*

Transformation et redistribution de nourritures terrestres,
photomontage, 1997.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2000 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

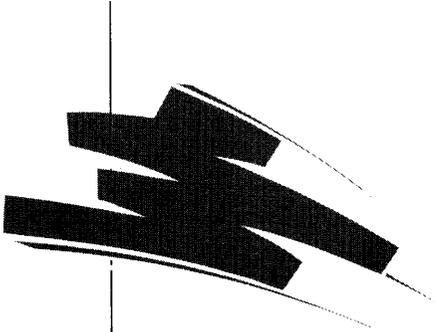
© 2000 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal - 1^{er} trimestre 2000

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

TABLE DES MATIÈRES



Introduction

Sortir du nihilisme

Quand la dictature du moi sert de bouée

Yves Boisvert

La quête de sens ?	4
La quête de soi?	6
L'individu postmoderne et la promotion du moi	7
Conclusion	10

Quête des sens, quête de sens?

S'envoyer en l'air

Guy Ménard

La religion au-delà « des » religions	14
Sexualité et transcendance	20
Des sens au sens : quatre « légendes »	21
De l' <i>ecstasy</i> à l'extase : le phénomène <i>rave</i>	22
Transgressions <i>fetish</i>	25
Sexe vagabond, sexe sacré?	29
L'amour au temps du sida conduites sexuelles « à risque »	33
Oui, mais.....	35

Jeunes de la rue et quête de soi

Denis Jeffrey

Portraits de jeunes de la rue	43
Temporalité, excès et errance	47
Conclusion	53

**La mort en partage :
réflexions sur l'individuation et le lien social**

Mario Dufour

La mort insaisissable	59
L'affirmation de l'individu et la brèche anthropologique	64
La crise contemporaine de la mort de l'interdit au droit de mourir dans la dignité	71
La mort en partage	79

**Le soi et le différent à l'âge de l'indifférence :
la problématique de l'éducation**

Bernard Gagnon

Le soi et l'autonomie	86
Identité et diversité	91
La problématique contemporaine de l'éducation	95
L'éducation et le statut de l'enfant	97
Conclusion : similitude et différence	103

Mise de sens, mise d'existence

David Le Breton

La mise de sens comme redéfinition des circonstances	109
La fabrique du sens	110
Créer de l'intensité d'être	112

Risquer la transcendance

Michaël La Chance

Le privilège archaïque de la figure	119
L'écheveau des mystifications	122
Passer par le risque	125
Une nouvelle solitude	130

Mode, antimode et quête de sens

Gérald Baril

L'individu et la quête d'autonomie	137
Le vêtement, le code et la mode	141
Antimode et quête de sens	150
Un vêtement pour le corps et pour l'âme	153

La pop psycho comme lieu de subjectivation*Dalie Giroux*

Le concept d'intelligence émotionnelle	157
Deux mécanismes de justification de l'I.E :	
l'importance de l'émotion	161
Le fondement scientifique de l'intelligence émotionnelle	161
La fondation philosophique de l'intelligence émotionnelle	163
Pratique psychologique : pratique de soi (formes de subjectivation) ...	166
Prescription : ordre social passant par l'éthique psychologique	167
Conclusion : Quête de sens ou quête de soi	
par les pratiques modélisantes	169

La transcendance au pluriel**le soi, le monde, Dieu ou le rien***Michel Dion*

L'auto-transcendance (soi)	174
La transcendance comme symbole	
du progrès technologique (monde/ nature)	181
La transcendance comme Infini (Dieu)	184
La transcendance nihiliste (Rien)	185
Conclusion	186

Conclusion**Quête de soi et quête de sens****l'illusion morale de l'éthique***Lawrence Olivier*

L'invention de la quête de sens : nihilisme et valeurs	192
Juger	196
Notices biographiques	202

INTRODUCTION



SORTIR DU NIHILISME

*Quand la dictature du moi
sert de bouée*

YVES BOISVERT
*Chaire Fernand-Dumont INRS-
Culture et Société*

Ce projet de livre s'inscrit dans le prolongement d'un long débat que j'entretiens avec mon collègue Lawrence Olivier¹ sur la signification à donner au regain d'intérêt pour les réflexions sur la transcendance, la quête de sens, la morale et l'éthique dans nos sociétés contemporaines. Lawrence Olivier accuse les théoriciens de la postmodernité d'être de grands fabulateurs qui font la promotion de la re-configuration des systèmes moraux; de mon côté, je reproche aux nihilistes d'être de grands nostalgiques de la Vérité qui ont sombré dans un fatalisme total et un individualisme radical face à l'échec du projet de la modernité.

Comme notre désaccord porte principalement sur l'interprétation à donner à ce retour des grands questionnements sur les valeurs et le sens de la vie, nous avons pensé qu'il pourrait être pertinent de faire appel à plusieurs de nos collègues qui sont extérieurs à ce débat pour qu'ils livrent leurs propres analyses de cette problématique. L'hypothèse de travail latente à ce projet collectif réside dans l'idée que, n'en déplaise aux tenants du nihilisme (et, bien entendu, à mon collègue Olivier), l'ère postmoderne confirme que les individus ont besoin de croire à une certaine forme de transcendance et qu'ils ressentent un profond besoin de donner un sens à leur vie.

Pour éviter les recoupements et la redondance dans ce livre collectif, nous avons demandé à nos collaborateurs d'aborder cette problématique à partir d'une thématique précise. Vous retrouvez donc, dans cet ouvrage, des textes qui portent sur la sexualité, la mort, la mode, l'art, l'éthique, les jeunes de la rue, les activités extrêmes et la religion. Loin de prétendre que

1. Voir L. Olivier, *Le savoir vain*, Montréal, Liber, 1998 et Michel Foucault, *Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995.

ce livre épuisera la problématique de la transcendance contemporaine, je crois cependant que le panorama des réflexions qu'il présente devrait stimuler la curiosité de tous les lecteurs qui s'intéressent aux nouvelles valeurs culturelles ou aux nouveaux comportements sociétaux.

LA QUÊTE DE SENS ?

Les questionnements sur le sens de la vie se multiplient lorsqu'il y a une perturbation importante dans l'organisation du système des valeurs dominant qui structure la morale et la culture d'une collectivité. Ainsi, la thématique de la quête de sens redevient une priorité existentielle lorsque les individus perdent les repères qui leur servaient de guide dans la prise de décisions importantes et dans l'orientation de leur projet de vie. L'effondrement de ces repères confirme le déclin des grandes références culturelles et morales, il avalise l'hypothèse des postmodernistes selon laquelle les grands systèmes de références morales et culturelles (les méta-récits) sont en crise.

Il y a une crise des méta-récits, puisqu'il n'y a plus de systèmes de valeurs globaux capables de fournir un sens commun aux membres d'une collectivité. En nous référant à la pensée de Fernand Dumont, nous pouvons dire que cette crise du sens est liée à la pénurie des raisons communes et des valeurs partagées dans nos sociétés occidentales contemporaines.

Le travail de réflexion sur la problématique de la quête de sens nous amène donc à développer notre questionnement à partir du cul-de-sac existentiel engendré par la spirale individualiste moderne. Le projet de la modernité a eu des répercussions culturelles importantes, puisqu'il a ouvert la voie au développement d'un nouveau système de valeurs qui s'organisait à partir du principe d'autonomie². Ce principe très noble de l'autonomie a peu à peu dévié du côté de la promotion du mythe de l'autodétermination des sujets qui a, lui-même, accouché de l'idéologie individualiste qui se développait à partir de la mythologie de l'autocréation et de l'autosuffisance de chacun. Il n'est donc pas surprenant que la culture moderne ait provoqué l'affaiblissement de ces fameuses raisons communes.

Cet effritement des raisons communes démontre bien à quel point la culture moderne a été incapable de créer des institutions ou des idéologies pouvant assumer les fonctions sociales névralgiques jadis assumées par la religion. La perte du sens religieux, qui s'est affirmée par le rejet de toutes les références mythiques au profit de la dictature de la raison, a

2. Voir à ce sujet l'ouvrage magistral de Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998.

entraîné ce que plusieurs sociologues ont nommé le « désenchantement du monde ». Au nom de la raison, la culture moderne a malheureusement sapé toute la richesse et la puissance de l'imaginaire. La vie ayant perdu son petit côté magique, les chantres du nihilisme contemporain ont réussi à gagner l'adhésion de plusieurs intellectuels à leurs thèses sur le désespoir.

Comme toutes les autres espèces vivantes qui combattent pour leur survie, l'humain, cet être de culture, ne peut tolérer de rester dans l'anti-chambre du néant. Nietzsche avait raison de penser qu'après le nihilisme, l'humain allait recommencer à croire et à rêver, tout simplement parce qu'il a besoin de le faire. La seule différence, c'est que, dorénavant, il va rêver et croire en gardant sa lucidité, c'est-à-dire en étant conscient qu'il rêve et qu'il croit. Si la culture postmoderne redonne une légitimité à la transcendance, c'est parce qu'elle laisse entrevoir qu'il est aujourd'hui nécessaire de revaloriser la croyance afin de permettre aux individus de maintenir un minimum d'équilibre psychologique.

C'est donc des ruines du rationalisme tout-puissant et du désespoir nihiliste qu'émerge aujourd'hui la nouvelle quête de sens postmoderne. Déstabilisé par l'effondrement des méta-récits modernes et effrayés par le vertige du néant, les individus postmodernes reprennent le flambeau du questionnement sur les valeurs qu'ils doivent choisir afin d'orienter leur existence et stimuler leur goût de vivre. Pour ce faire, ils se sont précipités sur les micro-récits afin d'alimenter leur quête de sens et d'une certaine forme de transcendance. C'est dans cet esprit que les individus postmodernes ont structuré leur projet de vie en élaborant un nouveau système de valeurs immatérielles qui s'organisent à partir de l'idée d'une transcendance horizontale. Quand ils veulent redonner un sens à leur vie, ils partent toujours de leurs expériences de vie. Pour Tzvetan Todorov, cette attitude est très bénéfique puisque « la sagesse consiste à trouver le sens de la vie dans la vie même, non ailleurs' ». En donnant un sens à leur vie à partir de valeurs dites ordinaires (le travail, la famille, le sport, l'amitié, etc.), les individus s'ouvrent aux autres sans avoir l'impression de perdre le contrôle de leur destinée. De plus, ces valeurs facilitent le passage à l'action, car elles ennoblissent les gestes posés et ouvrent l'horizon qui permet aux individus de se projeter de nouveau dans l'avenir. Grâce à cette transcendance postmoderne, le futur reprend une forme positive en redonnant aux individus le goût de faire des projets. La quête de sens postmoderne, aussi modeste soit-elle, permet donc de sortir du fatalisme dont était empreint le slogan nihiliste *no future*.

La mise en place de ce nouveau schéma de valeurs est toujours partielle et éphémère, puisqu'elle dépend de la démarche de chaque individu et que

le principe organisateur du projet de vie de chacun ne subsiste souvent que le temps d'une passion. Cette passion éteinte, tout se dissipe, tout est oublié, relégué au registre des souvenirs. Comme l'individu postmoderne a une peur terrible du vide, le principe organisateur désuet est aussitôt remplacé par une nouvelle référence de vie qui donnera un nouveau sens, temporaire, à l'existence.

Loin de garantir le bonheur perpétuel, la culture postmoderne amène souvent les individus sur le chemin de la quête perpétuelle d'un « mieux-être ». C'est pour illustrer cette nouvelle quête que les récits mythiques de l'importance de la qualité de vie et de l'intensité de la vie se sont développés à partir d'une déformation de la morale épicurienne, qui se mute en un micro-système où seuls les mythes de la jouissance instantanée et des plaisirs immédiats comptent. On entre alors dans une course folle et sans fin à travers laquelle on tente de se convaincre que l'on a retrouvé un sens à sa vie. C'est à partir du cumul des expériences jouissives que l'individu tente de se forger une image de soi. Le problème, c'est que la quête de la jouissance est perpétuelle. Elle nous condamne à aller toujours plus loin dans notre recherche de sensations fortes, que ce soit au regard de la sexualité, du sport, de la consommation de drogue ou autre.

LA QUÊTE DE SOI ?

Dans le domaine de la psychologie, le soi constitue « la structure associant les informations auxquelles un individu peut accéder concernant sa propre personne et les processus intra- et interindividuels impliqués dans la gestion cognitive, affective et sociale de ces informations⁴ ». Le soi présuppose donc que l'individu a une bonne connaissance de lui-même ou, du moins, qu'il a une perception suffisante de lui-même pour se considérer comme une personne autonome et distincte à l'intérieur de sa collectivité.

Cette connaissance de soi procure aux individus la stabilité et l'assurance nécessaire pour entrer facilement en contact avec les autres et avoir de bonnes relations sociales. C'est que la connaissance de soi est essentielle à la construction de l'identité et c'est elle qui, justement, devrait faciliter le travail de réflexion pour répondre à la grande question philosophique « qui suis-je ? ».

Bien entendu, on sait maintenant que cette réponse est condamnée à être très partielle, l'individu n'ayant pas un accès direct à la connaissance globale de ce qui constitue fondamentalement son être. En effet, comme

4. H. Bloch *et al.*, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, Paris, Larousse, 1997, p. 12-21.

l'a si bien démontré la psychanalyse, l'individu est étranger à une très grande part des informations qui devraient structurer son image de soi. Comme le précise pertinemment mon collègue Denis Jeffrey :

Freud a noté que les hommes sont encore plus étrangers à eux-mêmes qu'un étranger peut l'être pour eux, quand bien même ils continuent à occulter cette étrangeté en eux qui suscite peurs et angoisse. On reconnaît que l'initiation à soi-même, à sa propre étrangeté implique des passages périlleux. S'initier à soi-même, c'est tenter de sortir du néant avec des mots, des images, des gestes qui ont un effet maïeutique. Il est certes plus facile de demeurer dans l'ignorance de soi, de faire silence sur soi⁵.

Il faut donc être conscient que le cheminement qui caractérise la quête de soi est semé d'embûches. Il s'agit d'une entreprise périlleuse qui exige beaucoup de courage, de témérité et d'honnêteté face à soi-même. Ce qui complexifie encore davantage la démarche, c'est que l'image de soi se construit principalement à travers les relations que l'individu entretient avec son entourage, son environnement, et par sa connaissance des valeurs dominantes de la culture dans laquelle il vit. Si la quête de soi est un exercice névralgique pour le développement de l'identité personnelle, il s'agit également d'un exercice sociétal fécond puisqu'elle oblige l'individu à sortir de sa logique de repliement sur lui-même afin de rencontrer l'autre.

Il ne fait aucun doute que la quête de soi et la quête de sens préoccupent plus que jamais les individus postmodernes, mais ils sont très peu à relever véritablement le défi que représente ce long et difficile cheminement personnel. En effet, nombreux sont ceux et celles qui arrêtent leur quête à l'étape du moi, car elle convient davantage à la culture narcissique de la postmodernité.

L'INDIVIDU POSTMODERNE ET LA PROMOTION DU MOI

Qu'entend-on ici par la quête du moi qui guide les individus postmodernes ? Encore une fois, nous pouvons affirmer que, pour les psychologues, le moi représente « le lieu de l'identité personnelle⁶ », il est l'image que l'individu tente de se forger de lui-même afin de la présenter aux autres. Le moi est souvent considéré comme une réinterprétation du soi qui vise à adapter l'identité aux différents contextes dans lesquels l'individu évolue. Le moi se trouve donc éloigné de l'image réelle et sincère que l'on a de soi. Il s'agit d'une construction artificielle et sélective (cette sélection peut être consciente ou inconsciente) de l'image que l'individu désire projeter afin de

5. D. Jeffrey, « Religion et postmodernité : un problème d'identité », dans G. Ménard et E. Paquette, « Postmodernité et religion », *Religiologiques*, n° 19, printemps 1999, p. 25.

6. H. Bloch *et al.*, *op. cit.*, p. 786.

plaire à son entourage. Face à cela, certains seraient tentés de dire que le moi est l'image virtuelle que l'individu fabrique afin de séduire l'autre.

Il en est ainsi parce que le moi est l'instance qui « fait le pont entre le ça et éventuellement, le surmoi⁷ ». Comme le surmoi représente le niveau de la conscience morale qui est au coeur de la structure psychologique de l'individu et que le ça représente le principe du plaisir, la popularité de la quête du moi se fait surtout dans des contextes culturels où les individus trouvent le maximum de plaisir dans la reconnaissance que les autres vont leur donner. Ainsi, l'individu qui est guidé par le moi n'agit pas de façon nécessairement cohérente avec le sens de sa vie, il cherche plutôt à satisfaire ses pulsions narcissiques en projetant une image qui conviendra à son environnement afin de soutirer le maximum de reconnaissance de la part des membres qui composent son milieu.

Pour les individus postmodernes, la quête de soi exige trop de travail en profondeur et trop de douleur pour être un défi envisageable. Ils préfèrent se limiter à la construction d'une image virtuelle qui sera toujours agréable et adaptée aux circonstances. Cette image reste superficielle, mais présente l'avantage de ne pas être trop hermétique aux perpétuels changements qui marquent notre époque et concernent directement les individus.

Si le narcissisme représente « le culte de soi-même, la complaisance à soi-même, la curiosité de soi-même⁸ », il ne décrit nullement le profil d'un individu qui pourrait vivre seul, isolé dans son coin. Au contraire, le grand paradoxe du narcissisme, c'est qu'il amène l'individu à prendre conscience de son besoin intrinsèque de l'autre. Cette rencontre avec l'autre ne s'inscrit cependant pas dans une logique de relation amicale pure, comme le décrivait Aristote, et encore moins dans un rapport altruiste. Nous sommes dans une perspective de jouissance par la reconnaissance de l'autre et par une obsession de plaire et de séduire.

Pour bien saisir la dynamique qui caractérise le schéma comportemental de l'individu narcissique postmoderne, il est intéressant de se référer au docteur Otto Kernberg qui donne des précisions sur la nature pathologique de ce comportement

Dans leurs relations avec les autres, ces patients font avec une fréquence inhabituelle référence à eux-mêmes, ont un grand besoin d'être aimés et admirés des autres et présentent une apparente curieuse contradiction entre un concept hypertrophié d'eux-mêmes et un besoin ordinaire de louanges. Leur vie affective est superficielle. Ils ont peu de contact avec les sentiments d'autrui, et la vie leur apporte peu de plaisir en dehors

7. D. Papalia *et al.*, *Le développement de la personne*, Montréal, Études vivantes, 1989, p. 19.

8. H. Bloch *et al.*, *op. cit.*, p. 1266.

des louanges qu'ils reçoivent ou de leurs fantasmes de grandeur; ils s'inquiètent et ils sont préoccupés dès que les projecteurs extérieurs s'éloignent d'eux et qu'aucune nouvelle source ne vient nourrir leur respect de soi. Ils envient les autres, tendent à idéaliser une personne dont ils attendent des bénéfiques narcissiques et à déprécier et traiter avec mépris ceux dont ils n'escomptent rien (souvent leur précédente idole)⁹.

Il précise un peu plus loin que ces individus vivent de façon parasitaire, « comme s'ils croyaient avoir le droit de contrôler, d'accaparer les autres et de les exploiter sans aucun sentiment de culpabilité - mais sous un abord charmant et engageant, on ressent froideur et inhumanité »... ils « dépendent des autres », parce qu'ils ont besoin qu'on les adore et les admire, mais à un niveau plus profond, ils sont totalement incapables de dépendre réellement de quiconque à cause de leur profonde méfiance et dévalorisation d'autrui¹⁰ ».

On est donc dans une pure logique de dictature de l'ego dans laquelle il importe d'agir en fonction de la gratification que l'autre procure. Le comportement narcissique s'exprime souvent à travers les jeux de la séduction cette simulation de la conquête sexuelle et amoureuse a le grand avantage de créer l'illusion du désir, sans que n'apparaisse la menace de la proximité émotive. Comme on le sait, la séduction est un jeu de l'image¹¹, c'est pourquoi, en ces temps postmodernes, le corps fait l'objet d'un culte, car il faut embellir l'enveloppe pour cacher le vide intérieur. On en veut pour exemple l'obsession de la minceur qu'illustre bien la popularité démesurée de Montignac, le mythe de la santé (la mode pour les produits bio, les centres de thalassothérapie et de massage...), le culte de la mode (le « magasinage » comme sport national et les mannequins comme nouvelles héroïnes), la fascination pour la forme physique (multiplication des centres de conditionnement, popularité croissante des sports de plein air) et la modification ou décoration du corps (la chirurgie esthétique, le tatouage et le *percing*).

C'est justement cette dimension élastique de la définition du moi qui laisse l'impression d'une image fondamentalement superficielle, qui bloque l'accès aux profondeurs de notre être. Si les individus postmodernes sont attirés par cette quête du moi, c'est parce qu'elle est le lieu privilégié où se constitue leur « ego » et qu'elle alimente le besoin de gratification personnelle. Si la quête de soi est un idéal, force est d'admettre que la culture postmoderne ne facilite pas le travail de cheminement ardu qui la sous-tend. Culture de la facilité, elle favorise beaucoup plus la complaisance du moi.

9. O. Kernberg, *Les troubles limites de la personnalité*, Paris, Privat, 1990, p. 41.

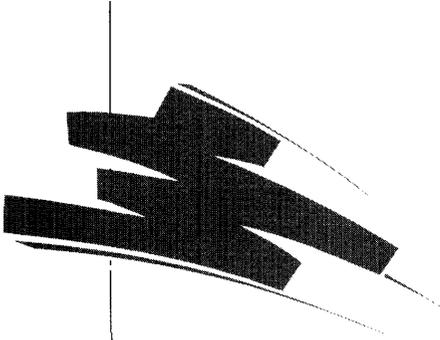
10. *Ibid.*

11. J. Baudrillard, *L'autre par lui-même*, Paris, Galilée, 1987.

CONCLUSION

Si les penseurs nihilistes ont raison d'affirmer que la culture postmoderne ne fait que légitimer une forme de fuite en avant, on doit cependant admettre qu'elle permet aux individus d'élaborer une stratégie de gestion du vide pouvant les dégager peu à peu de la spirale du désespoir engendrée par l'idéologie moderniste. Malgré sa fragilité et sa portée limitée, la transcendance horizontale qui guide la culture postmoderne permet à nos contemporains de mobiliser leur énergie pour affronter les vicissitudes de la vie et de profiter des petites joies du quotidien.

Si la culture postmoderne (culture de l'éphémérité et de l'instabilité permanente) nous permet de contrer le désespoir, elle ne garantit nullement la stabilité existentielle et la plénitude de l'esprit. Elle mène plutôt les individus vers un état de frustration constante (puisque l'individu postmoderne est un éternel insatisfait) et de fragilité psychologique (car il est en quête permanente d'un sens à donner à sa vie et d'une identité propre).



QUÊTE DES SENS?
QUÊTE DE SENS ?

S'envoyer en l'air

GUY MÉNARD

*est professeur au Département des sciences religieuses de l'Université
du Québec à Montréal
et directeur de la revue Religiologiques.*

Le titre de cette contribution pourra paraître quelque peu provocant. Si tel est le cas, c'est sans doute en bonne partie parce que des siècles de judéo-christianisme nous ont habitués à dissocier le sexe et la religion, le corps et l'âme, le « pur » et l'« impur », le « s'envoyer en l'air » éthéré de la prière et celui, plus sourdement chthonien, du sexe. L'histoire de l'humanité est pourtant traversée de cultures qui ont non seulement fait du corps et de ses passions l'un des chemins privilégiés de la transcendance, mais aussi emprunté aux gestes mêmes de la sexualité les images et les symboles pour tenter de la nommer. Or, il se pourrait qu'il en soit encore ainsi dans bien des coins de nos sociétés contemporaines travaillées par les pulsions d'une hypothétique postmodernité¹². Il se pourrait, en d'autres termes, qu'une véritable quête de la stimulation *des sens* se manifeste à travers la quête parfois effrénée *des sens* qui semble, à maints égards, caractériser notre époque.

Dans ces pages, nous avançons une double proposition : d'une part, que les vieilles catégories de la *religion* demeurent encore parmi les plus éclairantes pour rendre compte d'une quête de sens contemporaine et, d'autre part, que l'expérience de la sexualité constitue l'un des lieux de la culture actuelle où cette quête *-postmoderne* - de la transcendance s'exprime et se laisse décoder.

12. Cette « hypothèse » sera d'ailleurs sous-jacente au présent article quoique ce ne soit pas ici le lieu d'en déployer la fécondité heuristique. On pourra cependant se reporter au collectif *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, sous la direction d'Yves Boisvert (Montréal, Liber, 1998) et, de manière plus précise pour ce qui nous concerne ici davantage, à notre propre article, « Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », p. 89-115.

Provocante, à vrai dire, une telle proposition l'est sans doute d'abord en ceci qu'elle nous oblige à délayer le corset étouffant d'une conception de la *transcendance* elle-même enracinée dans des siècles de dualisme philosophique et religieux, opposant à l'*immanence* de « ce monde-ci » l'« ailleurs » de cieux lointains et d'arrière-mondes « surnaturels ». Émile Durkheim, il y a déjà un siècle, nous avait pourtant signalé la possibilité d'une autre lecture, en nous invitant à penser, à travers la société, le paradoxe d'une *transcendance immanente*¹³. Mais le paradoxe tient sans doute au fait que ce rapatriement de la transcendance hors des cieux - désormais proprement « in-croyables » - où on l'avait si longtemps reléguée permet vraisemblablement de la penser de manière beaucoup moins matérialiste et, en tout cas, beaucoup plus féconde.

De quoi parle-t-on, en effet, en évoquant cette intimidante notion, sinon de la possibilité d'échapper *ici et maintenant* à la prison déterministe du Même - littéralement, de s'en *ex-tasier* ? L'affirmation de Rimbaud pour qui « la vraie vie est ailleurs », le rêve grave et optimiste du révolutionnaire, la palette visionnaire de l'artiste, la silencieuse prière du mystique, mais aussi l'humble geste guérisseur de l'infirmière de brousse, le chemin désespéré des « paradis artificiels », le *risque* saisi à bras-le-corps, voire chaque miraculeux sursaut de cette « petite vertu » que chérissait Péguy dans l'espérance - voilà autant de figures possibles de cette *transcendance* qui ne provoquent peut-être d'abord que notre capacité de l'imaginer ainsi.

On aura compris que, dans l'éclairage de cette perspective, l'émoi des sens qui s'exacerbent et l'extase qui sourd des corps enlacés par l'amour puissent, eux aussi, s'offrir comme lieu d'investigation d'une expérience actuelle de celle-ci. Et ces pages s'emploieront effectivement à tenter de l'y repérer. On conviendra cependant qu'une légère digression s'impose pour clarifier en quoi diable tout cela peut bien encore avoir à faire avec la « religion ».

LA RELIGION AU-DELÀ « DES » RELIGIONS

Disons-le d'emblée : nous avons résolument besoin d'une conception, d'une définition de la *religion* qui, ici encore, nous permette d'échapper à l'hégémonie douceâtre de l'encens comme à l'évidence engoncée des tchadors ou au pittoresque criard des incantations *New Age*. Sauf à vouloir absolument se priver de l'un des plus puissants analyseurs de la culture, la « religion » ne saurait se réduire aux formes convenues « des » religions traditionnelles, non plus d'ailleurs qu'aux *patchworks plus* récents qui, des

13. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, réédition dans la collection « Livre de poche », n° 4613, Paris, Librairie générale française, 1991.

sectes bariolées aux spiritualités plus sobrement zen, font bruyamment concurrence aux premières dans l'Occident de ce tournant de millénaire.

La « religion » dont nous avons davantage besoin pour tenter de comprendre un peu mieux notre temps se présente en fait beaucoup plus largement - et beaucoup plus fondamentalement - comme toute « gestion » de l'expérience humaine du sacré, si l'on nous pardonne ce terme bureaucratique pour désigner simplement l'instance de la culture qui « s'occupe » des rapports entre l'être humain et le sacré. Mais cette dernière notion, qui pourrait simplement être une autre manière de nommer la « transcendance », a, elle aussi, besoin d'être dépeussierée de ses arrière-goûts d'hostie et de ses cantates compassées, à la radio FM de quelque chaîne culturelle, un soir de vendredi saint.

Le sacré, écrivait Roger Caillois¹⁴, en une définition dont la poésie même stimule déjà l'imagination, est « ce qui donne la vie et ce qui la ravit, la source d'où elle s'écoule, l'estuaire où elle se perd ». Définition poétique, assurément - mais également, quand on y pense, très opérationnelle dis-moi en effet d'où tu tires tes *raisons de vivre*¹⁵ - et peut-être aussi celles pour lesquelles tu accepterais de mourir -, et je te dirai où loge ce qui, pour toi, est sacré¹⁶. Tout le reste est littérature - pieuse ! - ou plus exactement, peut-être, collections de musées, dont les vitrines sont effectivement remplies d'objets qui ne suscitent plus la ferveur qui les avaient jadis rendus sacrés.

On comprend à cet égard que si cette « source » du sens paraît être « extérieure », ce n'est pas tant à l'être humain lui-même¹⁷ qu'à la dimension *profane* de son existence. Autrement dit, c'est bel et bien *dans le profane* que l'on vit, mais c'est de *l'irruption du sacré dans cet espace profane* que l'on tire ses « raisons de vivre ».

14. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

15. Il y a cependant lieu de comprendre ici ce terme « raison » au plus près de son étymologie latine, qui a également donné « ration », « rationnement ». Une « raison de vivre » n'est pas forcément « rationnelle » dans le sens de la tradition philosophique inaugurée à l'aube de la pensée grecque. C'est, plus simplement, la « ration de sens » dont ont apparemment besoin les humains pour assumer leur métier de vivre et qui peut souvent s'éloigner des exigeantes prétentions du *logos*, surtout sous la forme technico-scientifique qu'il a largement revêtu au cours de la modernité.

16. Si tant est qu'il « y ait » quoi que ce soit: l'humanité contemporaine n'est pas, elle non plus, loin s'en faut, exempte de zombies.

17. De nombreuses traditions religieuses et spirituelles situent d'ailleurs cette source au cœur même de l'être humain. Comme le suggère avec quelque ironie un vieil apologue hindou, c'est d'ailleurs là que l'homme a généralement le moins tendance à la chercher...

Mais, s'il en est ainsi, faut-il vraiment s'étonner qu'un survol même rapide de l'histoire des religions nous amène à cette assez vertigineuse constatation : il n'y a à peu près rien qui, à une époque ou l'autre, dans une culture ou l'autre, n'ait déjà été le vecteur de ce que le célèbre historien des religions Mircea Eliade¹⁸ appelait une « hiérophanie », c'est-à-dire une irruption, une manifestation du sacré au sein de la vie profane : arbres, volcans, pierres, orages et autres phénomènes naturels, animaux, êtres humains ou fabuleux, gestes, paroles, doctrines, artefacts et autres « totems » à peu près tout, en effet, a pu - et, dès lors, peut encore, *a priori* - cristalliser pour des humains cette expérience vitale du sacré.

Ce serait donc faire preuve d'une bien grande pusillanimité anthropologique que de ne pas être disposé à chercher où peut bien, de nos jours, loger l'expérience du sacré de *l'homo postmodernus* et, par voie de conséquence, les nouvelles formes de son ouverture à la transcendance.

Conséquence - elle aussi, à première vue, paradoxale - de l'ambivalente définition du sacré proposée par Caillois : si le sacré est à la fois ce qui donne la vie et ce qui peut la ravir, il importe dès lors aussi vitalement de s'en prémunir que d'y avoir recours. D'où, pourrait-on dire, cette première - et de prime abord étonnante - « fonction » de la religion comme gestion du sacré : ce dernier doit absolument être harnaché, balisé, contraint par de puissantes digues, sous peine que sa puissance même en vienne à détruire la vie qu'il fait surgir et régénère. La première fonction de la religion consiste bel et bien, ainsi, à... *interdire* le sacré. « Nul ne peut voir Dieu sans mourir », proclamait à cet égard la foi de l'Ancien Testament. Et ceux et celles qui ont vu le premier volet des aventures d'Indiana Jones se souviendront de la manière assez spectaculaire¹⁹ dont les images de Spielberg rappelaient ce qui arrivait, selon le récit biblique, lorsqu'on s'approchait trop de l'Arche d'alliance, lieu de conservation des tables de la loi de Moïse, hiérophanie par excellence de la foi d'Israël.

On voit pourtant immédiatement le dilemme : s'il est indispensable de se protéger - en l'interdisant - de la potentialité dévastatrice du sacré, il est tout aussi indispensable de s'en approcher parfois, de s'y (re)brancher, pourrait-on dire, puisque cette puissance, sous quelque forme qu'on l'expérimente, est également celle dont on attend un surplus de vie - et de sens. Ce qui, dans les termes de l'anthropologie religieuse, se traduit par l'une des constatations les plus mal comprises de la modernité occidentale l'interdit du sacré doit, à certains moments, être levé. *L'interdit* - ce « tabou » des Polynésiens passé dans la langue courante - doit, à l'occasion, être *transgressé*.

18. De Mircea Eliade, voir notamment *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957].

19. Sans doute, d'ailleurs, plus que subtile - on peut aisément en convenir.

On comprend sans peine que cette transgression n'aille pas de soi et qu'elle demeure elle-même périlleuse. On comprend aussi que la *religion*, au sens dont il est ici question, s'instaure également là où il s'agit précisément de mettre en oeuvre ce franchissement de l'interdit²⁰, de gérer ce redoutable passage du profane au sacré, de faire en sorte que l'on puisse en revenir non seulement sain et sauf - ce qui n'est déjà pas rien ! - mais en outre revivifié par la source même de la vie.

« La liturgie et les rites des religions positives, écrit Franco Ferrarotti dans sa stimulante *Théologie pour athées*, agissent comme une structure administrative et protectrice. C'est la combinaison d'amiante qui permet d'accéder au sacré sans être réduit en cendres²¹. » Telle est également, et de manière encore plus large, pour Roger Caillois, la fonction vitalement transgressive, effervescente, excessive et dépensière de la *fête* : moment par excellence de recours au sacré, qui se traduit par un renversement général - mais ponctuel - de l'ordre habituel de la vie profane. Retour à toutes les virtualités créatrices du *chaos* primordial, la fête est ainsi, paradoxalement, ce qui, au moyen d'un *désordre* délibérément recherché et voulu, refonde et revivifie l'ordre ancien, le revigore en un *cosmos* rajeuni, procurant aux individus et aux groupes dont ils font partie un ressourcement indispensable de leurs *raisons de vivre*.

Transgression, notion souvent très mal entendue de la modernité occidentale, venons-nous tout juste de laisser entendre. Et, à cet égard, il suffira sans doute à la plupart des lecteurs de se reporter aux turbulences de leur propre adolescence, surtout s'ils l'ont vécue dans l'euphorie enfumée des *Radical Sixties* où, pour évoquer un slogan célèbre de Mai 68, il était devenu proprement interdit... d'interdire ! Pourtant, dans la logique anthropologique que l'on tente de déployer ici, et à l'encontre des utopies de la modernité dont la culture actuelle commence d'ailleurs à revenir, la *transgression* de l'interdit ne saurait aucunement se confondre avec son *abolition*. Tout au contraire : l'affirmation de la nécessaire transgression ponctuelle de l'interdit - à travers l'effervescence de la fête, par exemple - inclut dans le même mouvement celle de la nécessité habituelle de son respect.

Ici, encore, nul besoin de chercher midi à quatorze heures, alors que l'expérience courante suffit amplement à éclairer les choses : aspirer, par exemple, à la « fête continuelle » revient simplement - en toute (anthropo)logique - à en dissoudre l'altérité dans l'insignifiance. On y entendrait assez volontiers, d'ailleurs, au-delà des moqueries d'un certain

20. Sur cet aspect particulier de la religion comme pontificatrice, « faiseuse de ponts » entre le profane et le sacré, voir notre texte, évoqué plus haut, dans le collectif *Postmodernité et sciences humaines*, op. cit. Voir également Denis Jeffrey, *jouissance du sacré. Postmodernité et religion*, Paris, Armand Colin, 1998.

21. Franco Ferrarotti, *Une théologie pour athées*, Paris, Méridiens, 1984, p. 39.

cynisme moderne, la désarmante définition que le renard de Saint-Exupéry donnait des *rites* : « ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure des autres heures »...

Et c'est, de fait, essentiellement à travers le *rite*, comme l'évoquait Ferrarotti cité plus haut, que s'opère la gestion religieuse du franchissement de l'interdit, de l'aller-retour entre le profane et le sacré. Là encore, on chercherait sans doute en vain dans l'histoire humaine un seul geste qui n'ait pas, à un moment ou l'autre, été revêtu de signification rituelle. La puissance du rite tient à cet égard beaucoup moins au contenu matériel des gestes qu'à leur capacité d'être chargés de *symbolique*, le seul langage qui parvient à dire l'indicible du sacré. Plus encore, le rituel ne se limite pas à illustrer ou à rappeler quelque chose (une « croyance », par exemple, dans telle ou telle forme du sacré), il effectue et réalise - rend réel - cela même qu'il représente²². L'eucharistie chrétienne, la danse amérindienne de la pluie, la rose offerte en gage d'amour, le joint qui circule lors d'une soirée d'amis, l'épithèse posée sur l'épaule d'un nouveau docteur - tous ces gestes, parmi d'innombrables exemples possibles, ont ceci de particulier qu'ils font qu'une heure devient *vraiment* « différente des autres heures, un jour des autres jours » : ils les sacralisent, en d'autres termes, en les ritualisant²³.

Si, donc, l'une des fonctions fondamentales et universelles de ce qu'on propose de comprendre ici par « religion » en est essentiellement une de *ritualisation*, on peut en dégager une autre qui serait, elle, de l'ordre de la *reliance*. Celle-ci apparaît assez manifestement dans l'une des étymologies classiques du terme *religion*, repérée dans le verbe latin *religare*, « relier ». La religion *relie*. Il est significatif de voir qu'elle le fait en deux sens différents, qui finissent par se rejoindre.

D'après le théologien latin Lactance (IV^e siècle), qui lui a donné ses lettres de créance en ce sens, ce que la religion relie, c'est d'abord et avant tout l'humanité et la transcendance absolue de Dieu telle que l'a conçue la foi judéo-chrétienne. Et elle le fait essentiellement à travers ses ministres

22. De ce fait, plusieurs auteurs ont souligné l'étroite parenté entre le rituel et le jeu, surtout à travers ses variantes mimétiques. Voir notamment Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1967 [1958], dans la mouvance du maître-ouvrage de J. Huizinga, *Homo ludens*, Paris, Gallimard, 1951 [1938].

23. Signalons, ne serait-ce qu'en passant, cette catégorie particulière de rites que l'anthropologue Arnold Van Gennep a remarquablement étudiés sous le terme de « rites de passage » (*Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 [1909]) et qui ont pour fonction d'opérer la transition - déterminante et souvent périlleuse - d'un état de la vie à un autre (naissance, puberté, statut socioprofessionnel, mort, etc.) Bien que les « légendes » de la deuxième partie de cet article ne s'arrêtent pas à cette figure particulière, on entrevoit au moins que l'*initiation sexuelle des jeunes*, au moment du passage de l'enfance à la puberté, ait été très fortement ritualisée dans la plupart des cultures. Et il y aurait intérêt à se demander ce qu'il en est aujourd'hui dans la nôtre.

(prêtres, etc.) et ses rites (gestes de « pontification », sacrements, etc.). En ce sens, le vieil adage « hors de l'Église, point de salut » indique simplement cette fonction indispensable *reliante* de la religion, quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre dans la gestion du rapport au sacré et à la transcendance.

Mais par là, on voit immédiatement poindre le deuxième sens de cette reliance : la religion relie également entre eux, en une communauté identitaire, ceux et celles qui participent à une même expérience du sacré, adhèrent aux mêmes avenues de la transcendance. C'est évidemment ici que s'insère la conception durkheimienne, évoquée au début, de la société, du groupe comme exerçant en quelque sorte une transcendance sur l'ensemble de ses membres bien que cette transcendance s'enracine dans l'immanence de la société elle-même, et non dans l'ailleurs de quelque arrière-monde surnaturel. Mais l'« effet », si l'on peut dire, est le même: le groupe existe par sa référence à une figure partagée du sacré, à une expérience commune de la transcendance.

C'est également ici que prennent tout leur sens certaines des pages les plus éclairantes que le père de l'École française consacrait au *totem*, type par excellence de l'objet sacré, selon lui, tout à la fois siège de la puissance du sacré, emblème et nom propre du groupe qui y reconnaît la source même de son identité et de son existence.

TOTEMS. Nous connaissons ceux qui, tout le long de la côte du Pacifique nord, ont offert leur nom à cette catégorie centrale de la théorie durkheimienne et de l'anthropologie moderne. Et nous n'avons pas trop de mal à y associer les représentations, sculptures, images, fétiches et autres emblèmes autour desquels les sociétés traditionnelles cristallisent leur expérience - éminemment sociale - du sacré. Il nous reste sans doute seulement à développer notre regard de manière à pouvoir repérer les totems autour desquels se rassemblent nos propres contemporains comme autour de l'axe de leur propre accès à la transcendance. Si les analyses postmodernistes de nos sociétés ont quelque pertinence, il y a cependant lieu de ne plus s'attendre à pouvoir y constater l'hégémonie d'un totem unique, mais plutôt à en voir s'agiter plusieurs, si l'on ose dire, à l'instar de la curieuse danse des électrons d'un atome désormais privé de noyau²⁴. Voilà peut-être, en effet, l'un des traits les plus caractéristiques de nos temps éclatés, orphelins d'une expérience centrale et monolithique du sacré : pour le meilleur comme pour le pire, tout se passe comme si nous

24. Précisons-le peut-être, dans l'espoir d'échapper aux foudres critiques de quelque Alan Sokal pourfendeur d'« impostures postmodernes » : l'auteur de ces pages ne connaissant strictement rien à la physique, il s'agit ici d'une simple métaphore, non d'un modèle épistémologique...

étions désormais simplement - et parfois vertigineusement - renvoyés à une expérience elle-même éclatée des formes d'accès à la transcendance²⁵.

Redisons-le : s'il a paru utile de proposer ce parcours à travers quelques grandes catégories de l'anthropologie religieuse, c'est dans la mesure où celle-ci paraît encore offrir l'une des meilleures panoplies conceptuelles susceptibles de nous aider à saisir des formes et des visages contemporains de cette quête de sens à l'élucidation de laquelle s'emploient les diverses contributions de ce collectif. Sans l'exclure des lieux plus traditionnels de l'expérience religieuse (lorsque ceux-ci sont encore habités par une authentique expérience du sacré), cette lecture permet cependant de la repérer dans d'autres sphères de l'expérience, que la culture n'associe pas spontanément à la religion ou à la transcendance, mais qui se laissent interpréter avec fécondité dans les termes de ces dernières, pour peu qu'on les entende au sens plus englobant qui est privilégié ici.

SEXUALITÉ ET TRANSCENDANCE

Nous avons déjà eu à quelques reprises l'occasion de signaler ailleurs en quoi l'expression de la *sexualité*, notamment à travers les diverses formes qu'elle a prises à notre époque, pouvait être considérée comme une expérience à maints égards religieuse - et, donc, si l'on accorde quelque crédit à la proposition qui est mise de l'avant ici, comme l'une des avenues encore et toujours empruntées de nos jours par une quête de transcendance²⁶. N'ayant pas l'intention de revenir ici sur cette démonstration générale, nous nous proposons de relever quatre « figures » contemporaines reliées de quelque manière à l'expérience de la sexualité où cette quête, nous semble-t-il, peut s'exprimer.

Nous prenons par conséquent la liberté d'émettre quelques mises en garde. D'une part, il va de soi que la proposition soumise ici ne prétend pas

25. Signalons que ce fait, s'il rend indéniablement fascinante l'auscultation des nouvelles formes de religiosité repérables dans nos sociétés contemporaines, la rend sans doute aussi singulièrement difficile, l'apparentant même à un formidable travail ethnographique. Il y a en effet fort à parier que la majorité des universitaires « spécialistes » du phénomène religieux, du fait de leur formation (souvent « classique »), de leurs enracinements culturels, de la génération à laquelle ils appartiennent, de leur statut social et de leur insertion professionnelle, ignorent jusqu'à l'existence de plusieurs des zones de cette culture éclatée dans lesquelles s'élaborent pourtant de nouvelles formes de religiosité. Et ces dernières échappent fréquemment, de ce fait, au regard - et au discours - de l'institution savante.

26. Voir notamment « La sexualité comme lieu de l'expérience contemporaine du sacré », dans *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, sous la direction de Claude Rivière et Albert Piette, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 159-178.

que l'expérience de la sexualité constitue, à notre époque, la seule - ou même la principale - avenue d'une quête de sens ou d'une recherche de transcendance. Comme ces pages l'ont déjà au moins rapidement évoqué, il en existe au contraire bien d'autres, dont il n'est évidemment pas question de nier la réalité ni de sous-estimer l'importance. D'autre part, il serait tout aussi ridicule de soutenir que toute expérience de la sexualité, quelle qu'elle soit, peut être interprétée à notre époque comme le vecteur d'une expérience du sacré. On admettra même assez volontiers que bien des visages contemporains de la sexualité - si tant est qu'il convienne ici de parler de « visages » ! - ont, eu égard à toute préoccupation de transcendance, autant d'expressivité que les traits d'une statue de marbre estompés par l'érosion des siècles...²⁷

Et, par ailleurs, on résistera à la tentation de considérer les quatre « légendes » qui suivent comme étant, à elles seules, « représentatives » - et encore moins « exhaustives » - de la sexualité contemporaine. Loin de tout intérêt pour la statistique sociale, on y verra plutôt, de manière singulièrement paroxystique - et, donc, possiblement révélatrice -, certaines « disponibilités » inhérentes à toute sexualité eu égard à la possibilité d'incarner, de cristalliser - de hiérophanisier, finalement - ce qu'on continuera d'appeler ici un élan vers la transcendance. En espérant seulement, avec (ou contre !) Cioran, qu'il ne s'agisse pas bêtement d'un élan vers le pire.

Des sens au sens : quatre « légendes »

Quatre « légendes », donc, illustrant, chacune à leur manière, la fécondité espérée de la lecture ici proposée. Quatre lectures - et c'est bien ce à quoi sont destinées les légendes ! -, c'est-à-dire quatre regards interprétatifs portés sur autant de phénomènes contemporains de quelques manières

27. L'Inde, ceci dit, a une intéressante conception des choses à cet égard. Selon la cosmologie - essentiellement cyclique - de l'Inde, nous serions actuellement, et depuis un bon moment déjà, dans le dernier des quatre « âges du monde », et celui-ci va finir par se résorber, à terme, avant que n'ait lieu une nouvelle « manifestation » relançant un nouveau cycle. Or, dans cette vision des choses, et tout au moins pour certains courants de la pensée indienne, certaines « voies de salut » qui étaient pertinentes et efficaces dans d'autres âges du monde (le renoncement ascétique, par exemple) ne le sont plus en cette « fin de cycle ». D'autres conduites humaines, en revanche, jadis largement considérées comme obstacles à la quête spirituelle, peuvent être aujourd'hui investies d'une signification religieuse paradoxale. C'est le cas de la sexualité ritualisée et « transcendée » présente dans le *tantrisme* - auquel on reviendra plus loin. Mais c'est, plus largement, le cas de toute sexualité, dans la mesure où elle exacerbe l'enfoncement dans l'« illusion » (*maya*) du monde. Y compris dès lors dans ses formes les plus débridées, et fût-ce de manière inconsciente, la sexualité va donc pour ainsi dire « dans le sens » de ce qui finira par amener la résorption du monde et son retour à l'unité fondamentale (non « manifestée ») de l'être.

liées à la sexualité : celui des *raves*, tout d'abord, cet engouement festif de toute une jeunesse des années 1980 et 1990; celui, ensuite, de la mode « fétiche » qui envahit de plus en plus de scènes de la culture actuelle; celui, moins récent mais toujours tenace, d'une sexualité souvent considérée comme « impersonnelle », vagabonde et purement hédoniste; celui, enfin, des comportements sexuels « à risque », dont on constate encore une présence plus qu'exceptionnelle même après 15 ans de matraquage éducatif et préventif tous azimuts contre la menace du sida. Voyons ce qu'il en est.

De l'ecstasy à l'extase : le phénomène rave

On connaît sûrement - au moins pour l'avoir entrevu dans les médias, ou pour avoir croisé quelques-uns de ses adeptes sur la rue, le matin, en se rendant soi-même au boulot ! - le phénomène *rave*, apparu à la fin des années 1980 en soulevant toute une jeunesse autour de la musique dite « techno ». À l'origine²⁸, il s'agissait essentiellement de soirées - ou, plus exactement, de nuits, vu qu'elles commençaient en général fort tard pour se poursuivre jusqu'au petit matin - rassemblant des centaines, voire des milliers de jeunes, pour danser, dans des lofts abandonnés ou des entrepôts désaffectés - en dehors, donc, du circuit des bars et des discothèques, dans une sorte de *nowhere* urbain, de non-lieu socioculturel et commercial. Il est d'ailleurs significatif que les coordonnées spatiotemporelles de ces rassemblements se transmettaient généralement de bouche à oreille d'initié, si l'on ose dire, souvent au moyen de petits dépliants (*flyers*) inspirés par une imagination débridée, qui ont d'ailleurs tôt fait partie intégrante de la mythologie et des rituels du « mouvement ». D'une certaine manière, ainsi, il fallait être au moins quelque peu branché sur le réseau de la « tribu *rave* » pour être au parfum de ses chaudes nuits à venir.

De fait, l'un des traits caractéristiques des *raves* a vraisemblablement été la grande fantaisie qui y a toujours été repérable, notamment dans la mise en scène vestimentaire et corporelle des participants qui, par plusieurs côtés, rappelle l'éclatement coloré des *hippies* et autres *flower children* des années 1960. De manière plus précise encore, et au-delà du fait que ce phénomène a surtout rejoint l'univers des adolescents et des très jeunes adultes, on a pu également y noter la présence d'un grand nombre de références - devenues en quelque sorte elles-mêmes rituelles, voire clairement totémiques - au ludisme de l'enfance : animaux de peluche, tétines de biberon, sucettes, pistolets à eau, etc., auxquels il y aurait lieu d'associer

28. Comme bien des « tendances » contemporaines, le phénomène *rave*, largement diffusé dans la culture par l'« effet de mode », a vraisemblablement perdu une partie de l'« âme » qui l'inspirait à ses débuts, tout en étant loin d'avoir disparu. D'où l'hésitation délibérée entre le présent et l'imparfait de l'indicatif pour en rendre compte ici.

un engouement très répandu chez les *ravers* pour les « jeux de rôles », déguisements et autres extravagances carnavalesques.

Si, par ailleurs, l'alcool n'y a jamais occupé la place incontournable qu'il conserve dans la socialité des bars, les soirées *rave* ont été en revanche d'emblée intimement associées à l'usage de certaines drogues, en particulier *l'ecstasy*, dont le nom est à lui seul déjà tout un programme, et dont les effets euphorisants aident apparemment, entre autres choses, à tenir le coup jusqu'à l'aube.

Le rave, écrit la « performeuse » et chorégraphe Isabelle Choinière, tout comme le carnaval brésilien, nous renvoie au parcours des transes physiques [...] La danse provoque une intercommunication des mondes intérieur et extérieur. Nous entrons dans une relation atemporelle, en rupture avec les principes de l'ordre et du travail, pour aller dans l'espace païen de la démesure, des formes de l'excès et du gaspillage [...] ²⁹

On aura reconnu ici, à l'oeuvre, la « logique » dynamique de la *fête*, telle que décrite par Caillois, au coeur même de l'effervescence *rave*. Mais laissons de nouveau la parole à cette praticienne de la scène *rave*, qui a le mérite d'en proposer elle-même une lecture intuitivement très proche de celle exposée ici :

Par cette démesure, le rave rejoue ce rôle festif, essentiel à l'équilibre psychique, physique et rebalance les pulsions primaires encore bien présentes chez l'urbain [...] La transe opère [...] une brèche où le corps entre en contact avec différents temps, différents espaces corporels et territoriaux. L'expérience organique y est augmentée : danse frénétique, peau nue, baisers, massage [...] ³⁰

Les *raves* ont effectivement toujours baigné dans une ambiance extrêmement sensuelle, qui se vit cependant comme une sorte d'« alter native » originale par rapport à ce que d'aucuns pourraient considérer comme le « consumérisme sexuel » de notre époque. Cette « alternative », comme le signale le philosophe Jean-Ernest Joos, lui-même étroitement associé à la pratique *rave*, se jouerait davantage « à la périphérie de la sexualité »

C'est toute une réceptivité nouvelle que l'on découvre aux autres. La sexualité dite « normale » est génitale [...] Elle suppose un but, une stratégie, une séduction, une valeur marchande de son corps, des limites dans le temps [...] Mais ici, dans un « entre deux » du rave, le temps est

29. Isabelle Choinière, «L'espace transitoire du corps », dans *Rituel festif/Festive Ritual*, sous la codirection de Nora Ben Saâdoune, Emmanuel Galland et Caroline Hayeur, Montréal, Macano, 1997, p. 14.

30. Pour la même raison, nous nous sommes permis, dans cette section, de citer amplement un petit ouvrage collectif et richement illustré publié à Montréal, il y a quelques années, à la suite d'une exposition photographique organisée sur le phénomène *rave*. Il est assez frappant de constater à quel point plusieurs des collaborateurs de cet ouvrage, eux-mêmes très impliqués dans le phénomène, vont allègrement - et fort intelligemment ! - puiser dans les concepts de l'anthropologie religieuse pour tenter d'en approfondir le sens.

infiniment suspendu, l'espace est déterritorialisé, rien n'est plus là pour orienter la sexualité vers l'espoir de l'orgasme³¹

Et l'auteur de poursuivre en faisant ressortir le caractère extatique et fusionnel de cette canalisation festive de la sexualité telle qu'elle s'épanouit dans les *raves*.

La peau, et rien que la peau, est dans les raves la zone érogène privilégiée. Non pas la peau comme cartographie du corps érogène, avec ses points valorisés et ses orifices [...] Non pas non plus la peau comme enveloppe du corps singulier. Non, dans les raves, on découvre la peau comme lieu de partage, comme surface d'un corps collectif aux bords indéfinis [...]

S'inspirant pour sa part des travaux de Ginette Paris³² et de Michel Maffesoli, Isabelle Painchaud va encore plus loin dans sa propre lecture religiologique du phénomène *rave*, l'associant carrément à la tradition des cultures dionysiaques de la Grèce antique. Elle note toutefois une nuance qui rejoint le propos de Joos : « L'aspect sexuel enflammé des dionysies se transforme ici en une sensualité plus englobante [...] »³³, tout en rappelant l'antique fonction extatique et religieuse des substances utilisées, comme le vin ou les drogues, pour modifier les états de conscience et de réceptivité des participants : « Dans les années 1940, des chercheurs ont démontré que la vision d'éternité, la transformation de la personnalité de l'initié d'Eleusis étaient favorisées par [un] breuvage hallucinogène. Du "vin nocif" des Grecs à l'ecstasy, les instruments [...] traversent les siècles pour transcender le moi dans le collectif. »

Comme le soutient Michel Maffesoli dans plusieurs de ses propres analyses, Bacchus est d'abord et avant tout un « fédérateur » de l'être-ensemble. Mais revenons à Joos, qui termine sa réflexion sur le ton d'un « manifeste » dans lequel on serait presque tenté de lire un *remake* de certains propos prophétiques de Saint-Just à l'aube de la Révolution française

Nous sommes une génération qui refuse de faire le deuil de la jouissance totale et symbiotique, qui n'acceptera jamais que les contraintes, les limites et la solitude du corps propre soient un destin [...] Réactualisons dans le discours politique un mot désuet, abîmé par des siècles d'utopie [...], par les promesses et garanties diverses de la société de consommation : le bonheur [...] »³⁴

Il y aurait infiniment plus à dire sur l'essence religieusement festive du phénomène *rave*. Compte tenu des objectifs et des dimensions de ce

31. Jean-Ernest Joos, « Ouvertures. À la surface de la peau », dans *Rituel festif*, op. cit., p. 12.

32. De Ginette Paris, voir notamment *Le réveil des dieux. La découverte de soi et des autres à travers les mythes*, Boucherville, Ed. de Mortagne, 1981; de Michel Maffesoli, voir en particulier nos propres références dans ce texte.

33. Isabelle Painchaud, « Liberté dionysiaque », dans *Rituel festif*, op. cit., p. 15.

34. Jean-Ernest Joos, op. cit.

texte, ces quelques propos suffiront à montrer en quoi les *raves*, et l'expérience originale de la sexualité qui s'y déploie, peuvent être considérés comme caractéristiques d'une religiosité postmoderne - tout à la fois tribale, totémique, ludique, dépensière, affectuelle et païenne - qui, pour un certain nombre de nos contemporains, constitue vraisemblablement, à travers l'extase sensuelle de la transe techno, une voie privilégiée vers la transcendance; et ce, à la fois au plan de l'individu, dans ses rapports à un groupe d'appartenance identitaire, et à celui de la protestation - fût-elle *light, soft* et *cool* - contre certaines « évidences » dont la modernité a lourdement grevé (pour ne pas dire « profané » !) la sexualité en Occident.

Transgressions fetish

Certains ont sûrement été intrigués, un jour ou l'autre, de tomber sur une publicité - dans *Voir*, par exemple - annonçant la tenue d'une soirée *fetish*³⁵. Il y a en outre de fortes chances que cette pub ait inclus la photo d'une jeune femme féline et filiforme aux longs cheveux, bardée de cuir, les jambes enserrées dans d'interminables bas résille ou d'aussi impressionnantes cuissardes, montée sur des talons aiguilles de 15 centimètres, une main aguichante sur la hanche, l'autre brandissant un fouet, l'oeil épais de mascara et lourd de convoitise, quelque part entre une version *destroy* de la *Walkyrie* et un *remake* d'*Elsa, la Louve des S. S.*

Ces « fetish nights », qui s'affichent de plus en plus ouvertement de nos jours, ne sont vraisemblablement que la pointe d'un iceberg à la fois plus vaste et plus ancien, qui finit par atteindre une certaine diffusion dans la culture « de masse ». On associe par ailleurs volontiers le phénomène à celui du *sado-masochisme* (qui le déborde cependant) et souvent aussi, quoiqu'il s'agisse tout de même là d'une réalité fort différente, à cette scène « gothique » popularisée chez nombre de nos contemporains par les succès de librairie d'Anne Rice et la carrière cinématographique de ses vampires *sexy*.

Au regard de l'anthropologie colonialiste et missionnaire, on le sait, le « fétichisme » servait pour l'essentiel à désigner certaines pratiques religieuses de peuplades « primitives » dans leur rapport aux représentations (peintes, sculptées, etc.) de forces divines ou surnaturelles auxquelles elles vouaient un culte. L'anthropologie, heureusement, est un peu revenue de son ethnocentrisme, ayant notamment fini par s'apercevoir que ces « primitifs » sont eux aussi parfaitement capables de *pensée symbolique* - et, donc, de faire la différence entre des idoles de bois sculpté et *ce qu'elles représentent*.

35. On pensera aussi à certaines scènes du dernier film de Stanley Kubrik, *Eyes Wide Shut*.

Pour la psychiatrie et la sexologie « classiques », notamment depuis les travaux de Krafft-Ebbing, au XIXe siècle, le *fétichisme* relève clairement du catalogue des « perversions » sexuelles, quelque part entre la nécrophilie et l'amour immodéré des chèvres. Le désir « fétichiste » serait ainsi exacerbé - et tout entier polarisé - par une sorte de « métonymie » qui prend « la partie » pour « le tout », au détriment de l'objet sexuel « global et normal » : une partie du corps, par exemple (les pieds, le pénis, les seins, les cheveux), un élément du vêtement (les chaussures, les petites culottes, les bas), une matière ou une texture particulière (le cuir, le latex, le satin, la dentelle) ou certains objets particuliers³⁶.

Ce texte ne s'inscrivant ni dans les perspectives de l'anthropologie coloniale ni dans celles de la psycho-sexologie conventionnelle, on fera tout d'abord l'hypothèse qu'au moins certaines formes de comportements aujourd'hui désignés sous le terme de « fétichisme » échappent à une classification purement et simplement *pathologique*³⁷, notamment en ce qu'elles ont largement recours à une *euphémisation* symbolique des conduites (la violence, par exemple) qu'elles mettent en oeuvre.

D'aucuns, même en souscrivant à cette nuance « libérale », seront tentés de ne voir dans ces pratiques qu'un indice de plus d'une « décadence morale » de l'Occident contemporain, blasé par trois ou quatre décennies de « libération » sexuelle et qui, ayant à peu près « tout essayé », cherche désespérément à ajouter un peu « de piquant » dans ses ébats libidineux. Avec un petit effort supplémentaire, une telle réaction risque d'être réceptive à une interprétation quelque peu différente, dans la veine des propos tenus jusqu'ici. En d'autres termes, on fera de nouveau l'hypothèse qu'au moins dans certaines de leurs manifestations et pour un certain nombre d'individus qui s'y adonnent³⁸ ces pratiques peuvent bel et bien relever d'une quête implicitement religieuse du sacré - et de la transcendance.

La première chose qui frappe sur une scène *fetish*³⁹, c'est l'hyper-ritualisation des comportements qui s'y déroulent, notamment dans le vêtement « de rigueur » (cuir, latex ou PVC) - si minimaliste soit-il parfois ! ,

36. Notons que le fétichisme, en ce sens, peut fort bien investir toutes sortes d'objets d'une telle charge libidinale - une voiture, un compte de banque, un cellulaire, ou la dernière version de Windows. On pensera notamment à l'énorme chapelet de Manon dans la fascinante pièce de Michel Tremblay, *Damnée Manon, sacrée Sandra*.

37. Ce qui laisse, bien sûr, ouverte la possibilité que d'autres puissent en relever. L'auteur a quand même, lui aussi, quelques réserves à l'idée que l'on puisse par exemple découper vivants des êtres humains - surtout sans leur consentement - pour le plaisir de quelques cinéastes avertis...

38. On ne pourra au moins pas dire que l'auteur lésine ici sur la prudence des nuances

39. Pour des raisons relevant vraisemblablement d'un certain snobisme de la mode, le terme est fréquemment utilisé à l'anglaise. Cet usage, que l'on conservera en partie ici, a peut-être au moins l'avantage de le distinguer des connotations plus anthropologiques ou plus psychiatriques du « fétichisme ».

comme dans le recours à toute une panoplie d'objets et de gadgets tout aussi codés : fouets, menottes, chaînes, cagoules, etc.

Mais ce ritualisme, qui recèle de nombreux aspects *totémiques*, renvoie d'emblée à quelque chose qui paraît relever de l'essence du *jeu*, dont on a souvent signalé la parenté avec le rituel⁴⁰. Dans une large mesure, en effet, les *fetish nights* sont une *scène* sur laquelle on *joue* (à) certaines formes de rapports humains, sociaux et sexuels : domination, humiliation, audaces séductrices, mises en scène du corps et du désir, sévices, violence, etc. Et le jeu, on le sait, est infiniment *sérieux* (il suffit, pour s'en convaincre, de regarder jouer les enfants, les jeunes chats, et parfois même les adultes d'âge mûr !) mais sans la « lourdeur de conséquences », si l'on ose dire, de la « vraie » réalité. « Jouer à la guerre » n'est pas la faire, quoi que l'on puisse penser de l'impact des comportements ludiques sur les conduites réelles. (Mais le fait est que nos amis finissent en général par nous pardonner de leur avoir piqué quatre hôtels au *Monopoly* - même sur Park Avenue.)

À sa face même, par ailleurs, le fétichisme, tel qu'on tente de le décrire ici, s'inscrit dans une dynamique de *transgression* au sens où on a vu plus haut sa portée par rapport à une expérience du sacré.

On y repère en premier lieu une transgression - fût-elle euphémisée - du code des « bonnes manières » et des comportements « corrects » dans une « civilisation des moeurs » (N. Elias) où l'on n'est généralement pas supposé se faire tenir en laisse, un collier clouté autour du cou, pas plus qu'il n'est tellement de mise de lécher goulûment les escarpins en « cuir patent » d'une parfaite inconnue dans une discothèque bondée...

Transgression - ou inversion - fréquente, aussi, des rapports sociaux et des hiérarchies habituelles, au-delà des barrières de classe, de rang, d'âge ou de sexe. Significativement, par exemple - les féministes s'en insurgeront peut-être, mais cela n'en demeure pas moins significatif -, les femmes accèdent très souvent, sur la scène *fetish*, à des rôles qui leur sont encore largement refusés dans la « vraie » vie. Elles y assument fréquemment le rôle de la « dominatrice » - manifeste dans ce cliché de pub auquel nous avons fait allusion plus haut.

Transgression aussi de l'interdit - interdissime ! - de la *violence*. Il s'agit même d'un interdit « au deuxième degré », si l'on peut dire, dans une société où la rectitude politique rend de plus en plus intolérable le seul fait d'offrir à des enfants, pour Noël, des GI Joe ou des « fusils de cow-boys ». Or voici que des hommes vont payer 10 \$ de *cover charge* dans l'espoir de

40. Voir notamment les travaux de Huizinga et de Caillois cités plus haut.

se faire fouetter en public - fût-ce avec des lanières de cuir à peu près aussi cinglantes qu'une écharpe de soie⁴¹; voici que des femmes, braveront un -30°C en février, excitées à l'idée de mettre à leurs pieds un banquier arrogant qui risquera l'apoplexie pour leur en embrasser le bout, alors qu'elles détourneront peut-être (« sadiquement » ?) la tête en se dirigeant plutôt vers le bar où les attend leur douce moitié (quelque peu empêtrée dans ses chaînes...), revenue elle-même de ses propres errances.

Tout cela, déjà, suffirait sans doute à fournir un certain nombre d'indices sur les potentialités *religieuses* de telles pratiques. Mais ces indices acquièrent un caractère encore plus convaincant si l'on considère qu'un nombre non négligeable des « habitués » de ces soirées sont de sages petits « couples de banlieue » on ne peut plus « rangés » (pour ne pas dire *straight*) qui, une fois de temps en temps, se donnent l'occasion de « s'éclater » un peu, d'échapper à la tyrannie ordinaire des complets bleu marine et des tailleurs stricts, de se soustraire à la lourdeur habituelle des rapports socio-professionnels et des injonctions morales - auxquelles ils souscrivent pourtant sans rechigner, le reste du temps. Et qui le font largement « en groupe » *d'aficionados*, rejoignant ici cette forme « tribale » de *reliance* qu'a aussi pour fonction d'instaurer la religion.

Le temps d'une soirée *fetish*, le jeune cadre dynamique, responsable et « battant », comme on dit, aura troqué son cellulaire et son *laptop* pour un collier d'esclave; il aura supplié sa femme ou - soyons un peu large d'esprit - celle d'un autre (ce qui n'empêchera d'ailleurs pas forcément les deux d'être copines !) de le flageller devant la piste de danse; et celle-ci (enfin... l'une ou l'autre, quoi !), pour sa part, mère, enseignante ou secrétaire de direction, aura, l'espace de quelques heures, échappé à l'obligation de « donner le bon exemple », se permettant d'incarner la tigresse impitoyable et lascive qu'elle rêve peut-être d'avoir été dans une vie antérieure...

« Je est un autre », disait Rimbaud. La *sortie* hebdomadaire ou mensuelle de la *fetish night* actualise rituellement ce passage à une « altérité » intérieure, si l'on peut dire, le plus souvent étouffée par les exigences de la vie profane. Sortie limitée et ponctuelle : la transgression, redisons-le, n'abolit pas l'interdit mais le suspend provisoirement tout en reconnaissant sa nécessité habituelle : demain, il faudra encore aller travailler et conduire les enfants à leur match de hockey ou à leur cours de danse. Elle permet néanmoins d'accéder - un moment - à ce qu'on a proposé de voir ici comme une expérience du sacré pourvoyeuse de sens et de « raisons de vivre ».

41. Il y a assurément beaucoup *plus hard* dans le genre, on en conviendra. Mais les limites de ce texte nous confineront aux formes édulcorées retenues jusqu'ici, les « autres » requérant une analyse plus longue, plus fine et plus complexe.

D'aucuns pourront assurément la vivre en allant à la messe, en faisant du yoga ou en s'extasiant à une exposition des oeuvres de Van Gogh. Mais tout le monde n'aime pas forcément les tournesols...

Sexe vagabond, sexe sacré ?

Tout en prenant garde de ne pas schématiser à outrance, on pourrait dire que la sexualité, à notre époque, en particulier depuis les bouleversements culturels de l'après-guerre, se vit selon deux grands « modèles » (qui peuvent d'ailleurs s'interpénétrer à divers degrés dans la réalité) : d'une part, un modèle que l'on pourrait appeler « personnaliste », selon lequel la sexualité est conçue comme l'expression d'un sentiment profond et durable entre deux êtres, d'une manière qui, en outre, inclut souvent dans son *projet* (sinon dans chacune de ses expressions) l'ouverture à une fécondité procréatrice. D'autre part, un modèle qui, s'étant particulièrement déployé dans l'Occident des dernières décennies à travers ce qu'on a (peut-être bien naïvement) appelé la « révolution sexuelle », met de l'avant un exercice beaucoup plus « récréatif » de la sexualité (si l'on peut se permettre ce calque de l'anglais *recreational*) ; d'une sexualité essentiellement centrée sur la recherche du plaisir, déliée de l'obligation amoureuse - voire sentimentale - (au Québec on dirait familièrement : « juste pour le fun »), volontiers vagabonde, aventurière et labile, souvent même anonyme et sans visage.

Nous pouvons toutefois nous demander si, fût-ce à notre insu, ce second paradigme ne renoue pas, au moins parfois, avec une signification existentielle qui l'apparenterait à de très anciennes formes de sexualité *sacrée*, se présentant dès lors comme le vecteur - certes étonnant - d'une quête singulière de transcendance.

Nous l'avons évoqué dès le début de ces pages : dans de nombreuses sociétés du monde ancien, comme dans un certain nombre de cultures non occidentales encore à l'heure actuelle, la sexualité, en dehors de ses aménagements profanes (dans le mariage, notamment), a souvent été considérée comme l'une des voies privilégiées d'accès au sacré, au divin. Nous pensons ainsi, par exemple, à ce que la tradition biblique a fustigé de manière extrêmement péjorative en parlant de « prostitution sacrée⁴² ». En s'accouplant, dans l'enceinte des temples, à des prêtres et à des prêtresses

42. Le courroux biblique tient d'abord et avant tout au fait que ces formes religieuses, très différentes de la foi d'Israël et largement répandues chez ses puissants voisins, continuaient d'être une « tentation » constante qui menaçait l'identité culturelle et la spécificité religieuse du peuple élu, s'opposant en particulier à sa stricte conception de la transcendance du Dieu créateur. Pour la Bible, en d'autres termes, il n'y a qu'une seule manière possible de « s'unir à la divinité », et c'est à travers l'observance de la Loi (les commandements) qui a scellé l'alliance de Dieu avec son peuple.

expressément ordonnés à cet office (hiérodules), c'est en fait à la divinité elle-même que les fidèles de ces cultes anciens avaient le sentiment de s'unir. Nous pourrions, dans la même veine, évoquer de nombreux « cultes de fertilité » au sein desquels des relations sexuelles ritualisées, à certains moments de l'année (au printemps, par exemple), avaient pour but d'aider la nature à renaître et à déployer sa fécondité⁴³

Pour ce qui nous concerne ici, il importe de noter que ces formes de sexualité ne sont pas centrées *sur la personne même* de ceux et celles qui y participent, mais bien sur *l'efficacité rituelle* des gestes posés. Elles ne remplacent ni n'excluent d'autres formes à la fois plus personnalisées et plus profanes (à l'intérieur de l'union conjugale, principalement, qui continue d'être à la base de la stabilité sociale), mais s'en distinguent en raison de leur signification et de leur valeur proprement *religieuse*.

De même en est-il des moments de grande licence sexuelle qui ponctuent dans bien des cultures anciennes et traditionnelles diverses fêtes du « renouveau » (des groupes, du monde), évoquant et réactualisant le retour à ce *chaos* primordial, à ce réservoir inépuisable de formes d'où resurgit sans cesse un *cosmos* renouvelé. Mais cet ordre s'use, avec le temps, et doit, de ce fait, être périodiquement régénéré, rajeuni au contact du sacré - dont l'une des voies d'accès consiste précisément à laisser libre cours à l'exercice de la sexualité libérée de toutes les normes, de tous les liens et de tous les interdits habituels⁴⁴. On en retrouve d'ailleurs encore aujourd'hui la trace, plus ou moins atténuée, dans la tradition permissive, vagabonde et licencieuse du *carnaval*, notamment au Brésil.

Évoquons rapidement, encore, cette très vieille tradition présente à la fois au sein de l'hindouisme et du bouddhisme, que l'on désigne généralement sous le terme de *tantrisme*⁴⁵. Complexe, cette tradition a pour nous ici l'intérêt de faire, dans certains de ses courants (ceux dits « de la main gauche »), une place très importante à la sexualité rituelle comme voie de salut, tremplin vers la transcendance. À travers un accouplement rituel (et longuement préparé) qui symbolise efficacement⁴⁶ l'étreinte

43. En vertu d'une mystérieuse loi de correspondance entre le microcosme et le macrocosme, c'est-à-dire d'une sorte de causalité mimétique entre des gestes posés à l'échelle humaine et l'ensemble du cosmos. Voir notamment Walter Schubart, *Éros et religion*, Paris, Fayard, 1972 [1966].

44. Voir en particulier le chapitre 4 de *L'homme et le sacré*, de Roger Caillois, *op. cit.*, « Le sacré de transgression, théorie de la fête ». Voir également Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1982.

45. Sur ce sujet, voir notamment Jean Varenne, *Le tantrisme*, Paris, Culture, Arts et Loisirs, 1977; J.G. Woodroffe, *Introduction à l'hindouisme tantrique*, Paris, Deroy, 1983.

46. On retrouve à vrai dire ici l'idée, proche de celle du *sacrement* chrétien, d'un geste rituel qui *réalise efficacement* cela même qu'il *représente* et *symbolise*.

primordiale du dieu Shiva et de la déesse Parvâti, un homme et une femme qui ne se connaissent pas et ne sont d'aucune manière en relation « sentimentale » ou « amoureuse ⁴⁷ » recréent, à travers les gestes d'une union charnelle transcendée, l'unité fondamentale de l'être - qui s'est en quelque sorte égarée dans la multiplicité illusoire de ses manifestations.

Le tantrisme insiste d'ailleurs souvent - et significativement - pour que la partenaire de ce rite sexuel soit une prostituée ou une fille « de mauvaise vie ». Les raisons en sont complexes, mais on voit à tout le moins, là encore, que l'accent n'est pas du tout mis sur la sexualité comme langage relationnel, interpersonnel ou amoureux mais bien sur sa puissance proprement *sacramentaire* et sa capacité de symboliser efficacement un accès à la transcendance - bien au-delà de la « personnalité » de ceux et celles qui lui « donnent corps » et des « sentiments » que ceux-ci peuvent éprouver.

Ces pratiques sexuelles sacrées font également voir une autre conviction de bien des cultures traditionnelles, que les nôtres redécouvrent peut-être, au moins confusément, à travers certaines de leurs propres conduites la sexualité y est perçue comme une formidable puissance de circulation et de fécondité énergétique⁴⁸. Or celle-ci se trouve, d'une certaine manière, à être restreinte, « privatisée » et rendue profane à travers les arrangements matrimoniaux. Aussi indispensable que cela puisse être pour l'« économie » générale du groupe, il reste que l'homme et la femme qui *se marient* se trouvent à quitter le « circuit » de la circulation sexuelle en se « réservant » l'un à l'autre. C'est pourquoi, de manière ponctuelle et ritualisée (et l'on retrouve ici l'idée fondamentale de *transgression* des interdits), ces arrangements doivent à l'occasion être déprivatisés, et la sexualité, retrouver sa fluidité circulatoire au bénéfice vital de l'ensemble du groupe.

Il serait évidemment aberrant d'identifier, sans autre forme de procès, certains comportements sexuels de notre époque à ces antiques pratiques fondées sur des croyances qui ne sont plus depuis longtemps les nôtres et qui échappent même, le plus souvent, à notre capacité d'en comprendre le sens. Il ne répugne toutefois pas à l'intelligence de se demander si, malgré tout, certaines conduites sexuelles observables de nos jours ne

47. Certains courants spirituels contemporains d'origine orientale qui se sont diffusés en Occident surtout à partir des années 1960, et qui ont eu un impact non négligeable sur la culture du Nouvel Âge, ont proposé d'« adapter » ce genre d'« exercices spirituels » au vécu occidental actuel, y compris dans la vie des couples - en s'éloignant donc significativement du contexte original du tantrisme. On songe en particulier au célèbre gourou Bagwan Sri Rajneesh qui eut des milliers de disciples, notamment au Québec. Voir à ce sujet le mémoire de maîtrise en sciences des religions de Nancy Shaink, *Le néo-tantrisme: analyse postmoderne d'un phénomène contemporain*, Montréal, UQAM, 1998.

48. Voir notamment, à ce sujet, Michel Maffesoli, « L'amour, du physique au psychique », *Histoire des mœurs, II, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, p. 891-927.

retrouvent pas quelque chose de l'intuition anthropologique fondamentale que manifestent ces anciennes formes, si elles ne renouent pas, au moins confusément, avec certains éléments d'une expérience sacrée de la sexualité, comme « sortie de soi » extatique et collective et comme ouverture à une certaine forme de transcendance.

Songeons à cet égard aux pratiques « échangeistes » qui prolifèrent dans bien des milieux de notre société, à la sexualité anonyme et fugace des saunas, des buissons et des toilettes publiques⁴⁹, aux spectacles de danse érotique et autres avatars de ce que l'on englobe souvent rapidement en parlant de « pornographie », voire à certaines dimensions possibles de la prostitution⁵⁰ elle-même, aussi indéniables que puissent être par ailleurs ses aspects prosaïquement commerciaux⁵¹.

Il va de soi que ces formes, à divers degrés, heurtent de front les conceptions de la sexualité fondées sur le modèle de l'expression interpersonnelle et amoureuse. Il se peut en revanche que, dans ce monde éclaté qui est le nôtre, et sans d'ailleurs même exclure cette vision plus personnaliste des choses, elles expriment quelque chose d'autre, qui se cherche encore à travers le tâtonnement de la culture : une dimension, une potentialité de la sexualité que des siècles de morale judéo-chrétienne ont largement mise en veilleuse et condamnée; et ce, précisément à cause de ses prétentions en tant que voie vers une transcendance dont le dogme judéo-chrétien a toujours voulu conserver le contrôle au nom d'une conception de la divinité incommensurable avec le monde humain.

Mais, si tel état le cas, il y aurait alors lieu de voir dans ces figures actuelles de la sexualité autre chose qu'un signe de pure et simple « décadence des mœurs ». Dans cette quête apparemment effrénée des sens qui semble entre autres caractériser notre époque, pourrait bien en effet se profiler une véritable quête postmoderne de la transcendance. Quête assurément marquée, ici encore, par le retour d'une sorte de « néo-paganisme », si l'on tient absolument à l'opposer aux formes judéo-chrétiennes qui ont imprégné l'Occident depuis des siècles. Mais quête qui n'en manifesterait pas moins une dimension profondément *religieuse*, au sens que nous privilégions dans ce texte.

49. Que l'on associe fréquemment aux pratiques sexuelles de plusieurs homosexuels masculins.

50. Voir, ici encore, les très stimulantes analyses de Michel Maffesoli notamment dans « La prostitution comme " forme " de socialité », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXVI, 1984, p. 119-133.

51. Pour ne pas dire sordidement déshumanisants. On songe, en disant cela, à l'exploitation des enfants, notamment à travers le « tourisme sexuel » occidental dans plusieurs pays en voie de développement. Ici, comme toujours, il importe d'abord et avant tout de bien *distinguer* ce dont on parle et d'apporter les nuances qui s'imposent.

L'amour au temps du sida : conduites sexuelles « à risque »

S'il est une injonction morale que l'épidémie de sida, apparue il y a près de 20 ans, est parvenue à imposer largement dans la culture, c'est bien celle de la nécessité de relations sexuelles protégées et sécuritaires. « Sans condom, c'est non ! » est à vrai dire quasiment devenu, dans les moeurs sexuelles de l'Occident contemporain, l'équivalent d'un impératif catégorique kantien. Pourtant, malgré ce fait, et en dépit de plus de 15 ans d'éducation sexuelle et de campagnes de prévention (il est par exemple pratiquement impossible de nos jours d'aller aux toilettes dans un endroit public sans être bombardé de rappels sécuritaires ni trébucher sur une distributrice de préservatifs), des études ont noté, avec autant d'étonnement que d'inquiétude, le fait qu'un nombre non négligeable de nos contemporains les plus sexuellement actifs, notamment parmi les plus jeunes générations, ont encore plus qu'exceptionnellement des pratiques sexuelles techniquement « à risque », du point de vue de la transmission du VIH et d'autres MTS. Au point que d'aucuns en viennent à s'arracher les cheveux de découragement devant ce qu'ils perçoivent comme une inconscience inconcevable, voire comme la persistance d'une ignorance crasse⁵².

Assez souvent, pour rendre compte de ce troublant phénomène (en étant conscient que l'ignorance pure et simple peut de moins en moins être invoquée et que les gens ne sont tout de même pas tous des imbéciles !), on entend des discours empreints de « pensée magique » : tout en étant au fait du risque de transmission du VIH par les relations sexuelles, plusieurs de nos contemporains en viendraient, pour toutes sortes de « raisons » effectivement plus « magiques » que rationnelles, à croire que ce risque ne les concerne pas eux-mêmes. Soit, par exemple, pour les hétérosexuels, qu'on l'associe encore étroitement aux comportements homosexuels; soit encore que l'on considère le sentiment amoureux et l'exclusivité sexuelle (au moins séquentielle) comme « préservatif » contre les dangers d'une sexualité anonyme et vagabonde (« je connais bien mon partenaire... je l'aime... je ne couche avec personne d'autre... »)⁵³; soit même, en particulier chez les jeunes, que l'on en vienne à considérer le sida comme une maladie qui ne s'attrape qu'avec les « vieux » - de plus de trente ans ! - et qu'on ne risque dès lors pas de la contracter en vivant sa sexualité dans son propre groupe d'âge.

52. Évidemment, il n'est pas question ici de la situation qui prévaut en Afrique ou dans d'autres sociétés non occidentales elles aussi victimes de l'épidémie, mais où, pour toutes sortes de raisons notamment économiques et culturelles, l'information et l'éducation sexuelles n'ont pas eu jusqu'à ce jour le même impact qu'en Occident.

53. De manière assez intéressante, on aurait alors à peu de chose près l'exacte contrepartie de la « croyance » victorienne selon laquelle les « maladies vénériennes » se transmettaient du seul fait du caractère immoral de relations sexuelles illicites...

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, elle a au moins l'intérêt de confirmer que, même en ce tournant de millénaire, l'être humain de la modernité tardive⁵⁴ serait encore très perméable à un type de pensée qui l'apparenterait décidément beaucoup à celle de *l'homo religiosus*...

Il y a toutefois une autre lecture possible qui, sans se substituer aux autres ni simplifier indûment une réalité dont la compréhension demeure vraisemblablement très complexe, présente néanmoins l'intérêt d'offrir un éclairage qui en enrichit l'intelligibilité dans le sens des pistes exposées ici.

Dans un essai assez remarquable paru il y a quelques années, *Passions du risque*⁵⁵, le sociologue français David Le Breton a tenté d'analyser, à travers plusieurs de ses formes, un phénomène observable dans de nombreuses sphères de la culture occidentale actuelle, celui d'un engouement polymorphe pour la *prise de risque*. Le Breton le repère notamment dans la popularité croissante de certains sports ou de certains comportements « extrêmes », du bunjee au Paris-Dakar en passant par les stages de survie en forêt, les traversées de l'océan en solitaire, la consommation de drogues « dures » ; mais aussi, selon toute vraisemblance - quoique le sociologue lui-même ne s'y arrête pas vraiment -, par un certain nombre de conduites sexuelles précisément « à risque ».

La thèse de Le Breton est relativement simple, mais ses conséquences bousculent un certain nombre d'idées souvent convenues (notamment sur le caractère plus ou moins « suicidaire » de plusieurs de ces comportements). Dans un monde comme le nôtre où, pour plusieurs de nos contemporains, les repères *du sens* se sont érodés⁵⁶ au point d'avoir largement disparu comme balises identitaires et directrices, la seule façon de trouver une « raison de vivre » consisterait ainsi à interroger le « signifiant ultime », c'est-à-dire *la mort* elle-même, de manière plus ou moins directe, consciente, voulue ou symbolisée, à travers diverses formes de risque.

Selon la lecture de Le Breton - insistons pour le préciser -, ce n'est donc pas la mort qui serait recherchée et voulue pour elle-même, mais plutôt - et au contraire - une véritable *raison de vivre*. En l'absence de telles raisons jadis offertes par les grands mythes (religieux ou séculiers), tout se passerait comme si, pour plusieurs, et à des degrés très variables, seule la mort ainsi sollicitée pouvait procurer de telles « raisons », ne serait-ce qu'en repoussant (momentanément, bien sûr - *ultima necat*) celui qui la taraude ainsi - un peu comme elle repoussait le chevalier du très beau *Septième Sceau* de Bergman, jusqu'au dernier coup de la partie d'échecs. (« Je suis allé

54. Si l'on tient absolument à snober l'hypothèse postmoderne...

55. Paris, Métailié, 1991.

56. Un phénomène évidemment caractéristique de l'effondrement postmoderne des « grands récits » traditionnels et modernes, proprement religieux ou séculiers. Voir en particulier J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

narguer la mort de près et celle-ci n'a pas voulu de moi. J'ai donc, ainsi, une " raison " de continuer à vivre... »)

Si cette thèse a quelque pertinence, notamment pour notre propos - c'est-à-dire le recours plus ou moins conscient à la sexualité comme vecteur religieux d'une quête de sens -, il y aurait donc lieu d'interpréter certaines pratiques sexuelles « risquées » de notre époque non pas tant dans les termes de l'ignorance, de l'inconscience ou de la simple « pensée magique », que dans ceux d'une recherche - assurément « radicale » - de raisons de vivre⁵⁷.

Plus encore qu'à d'autres époques, la sexualité de notre temps, grevée d'un risque permanent de menace mortelle, incarnerait plus que jamais cette ambivalence fondamentale du sacré qu'évoquait Caillois⁵⁸, comme étant tout à la fois ce qui donne la vie (au sens strict de la procréation, bien sûr, mais également au sens de la fécondité du plaisir et de la rencontre de l'autre) et ce qui peut brutalement la ravir - y compris dans la fleur le plus vibrante de la jeunesse⁵⁹...

OUI, MAIS...

Vous aviez bien dit... « transcendance » ?

D'accord, reconnaissons-le : le terme renvoie avec entêtement, dans notre esprit, à une réalité fort différente de celle que ces pages ont tenté d'illustrer. Il correspond d'abord et avant tout, en fait, à la manière dont s'est progressivement élaborée, dans le désert du Proche-Orient ancien, l'idée du Dieu unique et hors du monde - puisqu'il en est le créateur -, irréductible, donc, à tout ce que l'on peut y trouver, inaccessible autrement qu'en vertu de sa propre initiative, lorsqu'il décide de « se révéler » aux humains par la bouche de certains « prophètes » (Moïse, Jésus ou Mahomet).

57. Il est loisible de s'émouvoir - ou même de désespérer ! - d'une civilisation « qui en est rendue là » pour trouver ses raisons de vivre, en regrettant des époques où le sens s'offrait de manière apparemment plus généreuse et moins radicale. Mais, d'une part, il s'agit d'abord de comprendre, non de juger. D'autre part, on se prend tout de même à penser que les époques aux repères plus nets ont souvent été celles qui, sous une forme ou une autre, ont accueilli les plus meurtrières « guerres de religion »... Ajoutons que plusieurs de ces « passions du risque » - dans le sport, notamment - prennent aussi des formes qui, un peu comme bien des pratiques « fétichistes », jouent le rapport à la limite (mort, violence, etc.) de manière largement symbolisée, euphémisée et ritualisée - et, donc, de manière somme toute beaucoup moins anthropologiquement coûteuse.

58. Et qui rejoint à cet égard celle que déployait le philosophe Rudolf Otto dans son étude classique, *Le sacré*, Paris, Payot, s.d. [1909].

59. Georges Bataille, qui a écrit ses méditations sur *l'érotisme* bien avant la menace mortelle du sida sur la sexualité de notre époque, définissait cet érotisme comme étant, significativement, l'« approbation de la vie jusque dans la mort ». Voir en particulier *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

Cette transcendance-là a donné les grandes religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam). Elle a aussi engendré leur pendant « laïcisé » à travers la figure de *l'histoire* et certaines philosophies qui l'ont à leur tour investi de *sens* (signification et direction) et de valeur sotériologique : le marxisme, en particulier, pour qui la transcendance consiste à dépasser ce que Marx appelait la « préhistoire » actuelle de l'humanité et à y instaurer une véritable histoire, enfin dépouillée de ses chaînes et de ses aliénations.

Bien d'autres cultures, pourtant, qui eurent peut-être « le malheur » de se déployer dans des environnements moins austères, se sont fait de la « transcendance » une « idée » fort différente - si tant est même que l'on puisse encore parler ici de « transcendance », quoiqu'elles illustrent vraisemblablement au plus haut point la thèse durkheimienne de la transcendance *immanente*. Souvent beaucoup plus proches d'une nature luxuriante (c'est-à-dire généreuse, mais aussi impitoyable et cruelle), ces cultures ont souvent aussi engendré des représentations beaucoup moins « surnaturelles » de la divinité, repérant par exemple celle-ci, de manière beaucoup plus *panthéiste* (ou *animiste*), dans les forces diffuses au sein du grand tout cosmique. De ce fait, ces sociétés ont généralement été beaucoup moins marquées par une conception de l'histoire prégnante d'un « salut » situé à son terme - qu'il s'agisse d'un ciel paradisiaque ou de quelque « avenir radieux ».

La figure divine la plus emblématique, ici, serait celle de Dionysos, déjà entrevue. Dionysos n'offre aucune promesse d'immortalité ou de « salut » à ses fidèles. Il n'abolit pas non plus la mort. Selon la belle formule de Michel Maffesoli, il permet plutôt d'appivoiser celle-ci à dose homéopathique. Et ce, notamment à travers une célébration de *l'ici et maintenant*, que l'on retrouve bien sûr dans le *carpe diem* des anciens Romains - ou dans celui de *La société des poètes disparus*. « Mangeons, buvons, parce que demain, nous mourrons. » Et... baisons aussi, naturellement - pour les mêmes raisons...

Telle est, pour ainsi dire, la forme de « transcendance » caractéristique de ces cultures, que certains (Walter Schubart, notamment) ont proposé d'appeler « extatiques », c'est-à-dire où l'on n'échappe à l'*ici et maintenant* qu'à travers une manière particulière de l'habiter, en particulier dans l'effervescence de la *fête*, moment sacré par excellence, transgression de l'interdit dans lequel est habituellement enfermé le sacré.

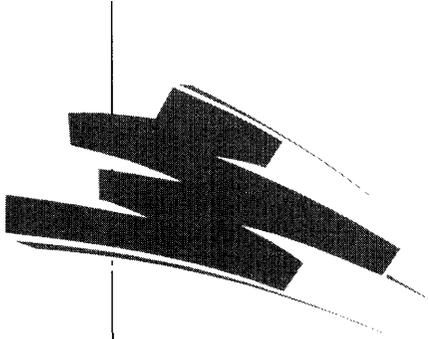
Or il se trouve que nos cultures, travaillées par les mutations d'une hypothétique postmodernité - et sans gommer les différences qui les rendent irréductibles à celles du passé -, sont peut-être aujourd'hui plus « en phase » avec la dynamique de ce « modèle » extatique qu'avec celui qui tire son origine du monothéisme biblique historico-centré. Il n'est d'ailleurs même pas nécessaire pour cela de souscrire aux thèses quelque

peu naïves d'un Fukuyama, mais simplement de voir, par exemple, que le *présent* a reconquis des « droits » qu'une civilisation essentiellement vouée à *l'à-venir* avait largement mis en veilleuse⁶⁰.

Si tel était le cas, il ne serait donc pas si étonnant de retrouver - y compris à travers l'expérience de la sexualité - des types de conduites dans lesquelles nos contemporains, fût-ce à tâtons et sans forcément le chercher consciemment, retrouvent parfois le chemin d'une quête de transcendance; c'est-à-dire, ultimement, d'une quête de *sens*, même si cela n'a plus grand-chose à voir avec les ambitions grandioses du ciel chrétien ou du Grand Soir rouge, prenant plus modestement - par exemple - la forme d'un *party rave*, d'une soirée *fetish* ou d'une nuit au sauna.

Mais, pour la *religion*, et pour paraphraser librement le regretté Pierre Perreault, l'important, c'est toujours que le monde « ait une suite » - notamment *le lendemain matin*. Avoir envie de se lever pour aller au boulot, parce qu'on a réussi à « s'éclater » un peu la veille : en voilà aussi, de la « vraie » *transcendance* - même si elle donne parfois un peu mal aux cheveux.

60. Voir notamment, sur ce thème, le stimulant essai de Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.



JEUNES DE LA RUE ET QUÊTE DE SOI

DENIS JEFFREY

*est professeur en didactique
de l'enseignement de la morale
à la Faculté des sciences de l'éducation de
l'Université Laval.*

*La rue - le mot vient de ruga, la ride -
marque le visage du temps des villes;
elle sillonne, mêle et défait,
sépare et joint, met en lien, relie.*

Jean-Yves Barreyre
La jeunesse et la rue

Il ne se passe pratiquement pas une journée sans que les médias ou des rapports de recherche ne fassent état de données préoccupantes sur la situation des jeunes. Chômage, décrochage scolaire, délinquance, « taxage » à l'école, fugue et itinérance, toxicomanie, popularité des mouvements d'extrême droite, tentatives de suicide, conduites à risque, etc., demeurent des sujets d'actualité. Diverses études⁶¹ se sont penchées, ces dernières années, sur la violence des « jeunes ». La plupart de ces études ont soumis des diagnostics « alarmants » sur la situation actuelle des 15-30 ans. Il y a à peine quelques années, la publication des résultats d'une importante recherche concluait en évoquant le « drame spirituel des adolescents »⁶².

Plusieurs explications ont été proposées: blocage de la situation économique (chômage et pauvreté), érosion des valeurs traditionnelles, incertitude de l'avenir, permissivité généralisée des moeurs, exacerbation de l'individualisme, éclatement et recomposition du cadre familial traditionnel, désaffection par rapport à l'institution scolaire, accroissement de

61. Voir P. Baudry, *Le corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan, 1991; Braun et Holtz, *Sports extrêmes*, Paris, Éditions Montparnasse, 1989; M.-J. Caloni, *Sans toit ni frontière. Les enfants de la rue*, Paris, Fayard / Sarmant, 1987; M.-M. Côté, *Les jeunes de la rue*, Montréal, Liber, 1991; M. Gauthier, *Une société sans les jeunes*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994; P. Gutton (dir.), *Adolescence, Revue semestrielle de psychanalyse, psychopathologie et sciences humaines*, Paris, Éditions Bayard, printemps, n° 23 (*Errances*), 1994; S. Laberge, « Les sports à risque et le rapport à la mort », dans *Frontières*, (« Les conduites extrêmes »), Montréal, vol. 6, n° 3, 1994; Y. Lamontagne *et al.*, *La jeunesse québécoise et le phénomène des sans-abri*, Québec, Presses de l'Université Laval; 1987; D. Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1995.

62. J. Grand'Maison, *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, 1992.

la violence sociale (notamment spectacularisée par les médias), accent mis sur les valeurs sociales de performance, de compétition et de productivité, conflits entre les générations, etc. Très souvent, on a noté d'une manière ou d'une autre que ces facteurs étaient liés à « l'effritement d'un modèle sociétal stable où l'identification aux aînés était encore possible et où les rapports parents-enfants étaient suffisamment policés à travers des codes où le respect de la hiérarchie aidait à l'intégration de la personnalité »⁶³.

La complexité de la crise de la jeunesse actuelle⁶⁴ demande que l'on continue d'explorer cette « zone de turbulences » où les jeunes semblent laissés à eux-mêmes avant d'accéder à un statut social d'adulte. En l'absence de référents identitaires codés et transmis par une ou des « traditions », ceux-ci doivent traverser « un certain nombre d'épreuves, franchir des obstacles, résoudre des crises venant de leur intériorité ou du fait des pressions du milieu⁶⁵ ». C'est durant cette période critique de transition à l'âge adulte que plusieurs jeunes d'aujourd'hui s'adonnent à l'errance dans les centres urbains.

Il n'y a pas lieu de penser que l'errance d'un jeune soit uniquement la conséquence d'un traumatisme psychique, familial ou social. En revanche, son désir de « vivre la rue » n'est pas indépendant de son développement psychoaffectif et de sa maîtrise du monde symbolique. La période durant laquelle le jeune pratique l'errance peut être vue comme une sorte de transition lui permettant de vivre temporairement en marge de la société. Durant cette période de marge et avant d'être reconnu comme adulte, il devra apprendre à connaître ses propres limites (physiques, affectives, cognitives) et l'ordre symbolique légué par les générations antérieures. Les conditions pour sortir de la rue la tête haute ne sont pas faciles à remplir. C'est que le jeune de la rue est d'emblée en rupture avec la filiation. Son inscription dans les règles de la parenté fait défaut. Le devenir-adulte dépend, on en conviendra, de l'assomption d'une place dans un système de parenté. La confusion des limites parentales des jeunes de la rue⁶⁶ appauvrit l'activité symbolique du jeune. C'est pourtant une activité essentielle à la constitution de son identité d'adulte et à l'acceptation d'un sens donné au monde par ceux et celles qui l'ont précédé. L'acquisition d'un héritage symbolique, porteur de sens et de limites, est défailante.

63. Y. Lamontagne *et al.*, *La jeunesse québécoise et le phénomène des sans-abri*, *op. cit.*

64. Voir A. Coutin, *La raison des jeunes*, Paris, Robert Laffont, 1991; F. Dolto, *La cause des adolescents*, Paris, Robert Laffont, 1988; M. Mannoni (dir.), *La crise d'adolescence* (débat), Paris, Denoël (« L'espace analytique »), 1984.

65. F. Dolto, *La cause des adolescents*, *op. cit.*, p. 11.

66. T. Sheriff, *Le trip de la rue, Tome 1. Parcours initiatiques des jeunes de la rue*, Québec, Rapport produit pour l'Institut universitaire sur les jeunes en difficulté, Direction du développement de la pratique professionnelle, 1999.

Il va de soi que le jeune ne choisit pas de venir à la rue, plusieurs facteurs l'y amènent. Cependant, il devra lui-même choisir d'assumer ce qu'il a à vivre durant sa période de marge.

Comment expliquer l'attraction actuelle de nombre de jeunes pour les « pratiques de la rue » ? La consommation de drogues et d'alcool, les activités nocturnes, la collecte de sous, l'usage du *squeegee* et les conduites « parasuicidaires » qui balisent le champ d'action des jeunes de la rue ne sont pas sans liens avec le désir de décrocher, mais aussi, en parallèle, de ne pas s'accrocher à un ordre symbolique rassurant. Il pourrait, en effet, s'agir d'un décrochage existentiel, symbolique et social. Le « grand décrochage », à l'instar du décrochage scolaire, évoque l'échec, l'incapacité, la démotivation, l'abandon, la perte de concentration et la déroute. En plus de décrocher de l'institution scolaire, le jeune déserte toutes les institutions. Il se retire du monde symbolique, c'est-à-dire du monde du sens, pour rythmer son existence aux battements de son monde pulsionnel.

Les pratiques de la rue permettent assurément à un grand nombre de jeunes de mettre en scène leur propre crise existentielle, symbolique et sociale que l'on peut appeler la « crise identitaire ». Or, survient la question, après un séjour dans les marges, après un temps de crise, du retour au monde symbolique. Comment aider ces jeunes à accepter, sous un mode critique, les institutions du sens ? Autrement dit, comment en viendront-ils à assumer l'héritage que leur lèguent leurs ancêtres ? Même si cet héritage n'est pas sans défauts, son assomption est la condition essentielle de leur entrée dans la vie adulte. Nous présentons, ici, quelques éléments pour réfléchir à la problématique des jeunes de la rue en relation avec leur « quête de soi » qui devient, en complément, « quête de sens » personnelle. Nous avons choisi trois thèmes : la temporalité, l'excès et l'errance. Ce sont des thèmes qui balisent l'expérience des jeunes de la rue. D'abord, il n'est pas sans intérêt de présenter le portrait, dessiné à grands traits, de quelques jeunes rencontrés au cours de nos interviews dans le centre-ville de Montréal⁶⁷.

PORTRAITS DE JEUNES DE LA RUE

Spite vit dans la rue depuis quatre ans. Nous l'avons rencontré au cours de l'été 1998 au coin des rues Saint-Denis et Maisonneuve à Montréal. Son look néo-punk a d'abord attiré notre attention. Les jeunes interviewés de cette troisième enquête menée à Montréal sont en majorité de sexe masculin, d'un âge moyen de 23 ans, fréquentant assidûment la rue depuis

67. Ces interviews ont été menées dans le cadre de nos recherches subventionnées (CRSH, FCAR) entre 1993 et 1998.

moins d'un an. La plupart possèdent une bonne connaissance des ressources communautaires. Les problèmes liés à l'endroit pour dormir et à la nourriture restent pour eux secondaires. Ils sont principalement préoccupés par les drogues et les événements - un concert ou un rassemblement dans un square notamment - confirmant leur appartenance identitaire à la rue. Les jeunes de la rue ne forment pas une « tribu » uniforme. On ne pourrait non plus donner une description type d'un jeune de la rue. Certains s'identifient au mouvement punk, d'autres semblent tout droit sortis d'une maison d'un quartier huppé de Montréal. Toutefois, au-delà de leurs tenues vestimentaires, au-delà de leur drame personnel, on peut faire ressortir, en camaïeu, quelques particularités d'un jeune de la rue de Montréal.

Nous avons rencontré, en 1997, Carl, un jeune décidé à surmonter ses désirs de drogues et d'ivresse. Carl a fait le « trip » de la rue à 17 ans lorsqu'il vivait en centre d'accueil : « Quand j'étais en fugue, je couchais dans des squats. » C'était pour lui, durant l'été, un mode de vie. Il a maintenant 20 ans. Le jour où nous l'avons rencontré, il nous a signalé qu'il allait bientôt vivre en appartement avec des amis. Il va essayer de se trouver un travail. Ce sera difficile pour lui, car il a quitté l'école au début du secondaire. « Quand j'ai laissé le secondaire, dit-il, je suis allé à l'éducation aux adultes, mais ça n'a pas marché. » Il n'est pourtant pas du tout désespéré, la semaine dernière, il est allé à Québec « pour la Saint-Jean-Baptiste⁶⁸, tout le monde était là ». Il a participé à quelques bagarres, il était en première ligne. Il dénonce toutefois la guerre et la violence : « C'est le gouvernement qui crosse le monde », « Le système est pourri », « J'aimerais une société égalitaire, tous les gens sont pareils dans le fond ». Dans les propos de Carl, on décèle un appel à l'espoir. Il cherche à se détacher de son passé, des conditions qui le retiennent à la rue pour aborder un monde mieux organisé dans lequel le sens est en partie déjà donné.

Benôit, en revanche, vient tout juste de découvrir la rue. Ce jeune homme de 18 ans ne cache pas son goût pour la jungle urbaine du centre-ville de Montréal. Il consomme de la cocaïne : « Moi, je suis ben sur la coke, je ne fais pas de prostitution, je vole, je fais n'importe quoi qui me rapporte de l'argent. » Il fuit les contraintes de la vie sociale. Avec rage, il défend sa haine de l'autorité et son désir de se détacher de la réalité en allant jusqu'aux extrêmes. Sa passion de vivre dissimule un goût de la mort. L'intensité de vivre que lui procure la transgression du défendu n'est pas déliée d'une quête identitaire. Pour conjurer sa peur de vivre, il explore ce qui lui parle de lui. Il vient tout juste d'acheter une cassette de musique punk d'un groupe de New York : « Ça parle de la rue, j'aime ça parce que ça parle de moi, ça s'appelle *Cop Killer*. » Il se reconnaît dans cette musique, ce style et

68. Depuis 1993, plusieurs jeunes de la rue se regroupent à Québec pour la Saint-Jean-Baptiste. Les policiers de la capitale ont eu à affronter des émeutes très violentes qui débutent le plus souvent vers 3 heures du matin au carré d'Youville.

les mots choisis par le groupe de musiciens. Il veut que nous écoutions sa musique parce qu'il s'identifie à ce qu'elle représente. Il semble nous dire « Voilà ce que je suis. » La conversation avec Benoît dure plusieurs heures. Il dit spontanément : « Je suis bien content que tu sois là. » Il n'a pas de copine, il se sent très seul : « Dans la rue, on n'a pas le temps de faire comme tout le monde, de tomber en amour. » Il continue la conversation en parlant de sa mère : « A s'est débarrassée de moi, elle est hypocrite et vache, je la tuerais; a m'a dit : "Tu as 18 ans, reste dans la rue ! ". » Pourtant, il affirme qu'il aimerait encore mieux vivre chez sa mère que d'être dans la rue. Il sait l'extrême de la rue, la proximité de la mort, le désir de transgresser tous les interdits. Cependant, il sait aussi que cette vie difficile est un appauvrissement de son être, une ascèse sans espoir, un détachement qui ne mène pas nécessairement au bonheur. Benoît préfère le déferlement des sentiments ambivalents qu'il entretient avec sa mère à la détresse de l'abandon dans la rue. Il devra apprendre à assumer cette ambivalence avant de retourner à la maison.

Revenons à Spite. Ce jeune homme représente bien le type de jeunes de la rue qui se sont multipliés à Montréal depuis quelques années. Malgré un style vestimentaire provoquant, des cheveux en cascade, son *squeegee* en main, il a l'air timide et jovial. Avec ses copains, il cherche le regard complice des conducteurs pour leur soutirer quelques dollars. En effet, comme un grand nombre d'entre eux, Spite gagne des sous avec son *squeegee* : « J'peux m'faire peut-être 100 piastres en deux heures, peut-être plus, ça dépend. » Est-ce qu'il empoche si rapidement tout cet argent ? C'est son secret. Toutefois, dit-il, lui et ses amis gagnent suffisamment d'argent dans une journée pour bien vivre : « On est toujours deux ou trois, entre amis, on squeege pis on met toute le cash ensemble. À la fin de la soirée, on décide ce qu'on fait avec ça. » Que fait-il de cet argent, lui a-t-on demandé ? Spite répond sans hésitation : « Drogue, bouffe et bière. » La dépense gratuite, qui paraît aberrante dans la société moderne, n'est pas étrangère au mode de vie des jeunes de la rue. À la rentabilité, à la réserve, succède l'orgasme⁶⁹, le sens du tragique et la quête d'émotions fortes⁷⁰.

Mais où habites-tu Spite ? Cette question le fait sourire. Il dit sur un ton élémentaire : « Ben... des fois j'couche dans l'parc Berry qu'y a là-bas, des fois dans l'parc St-Denis. Pis j'ai un squat aussi, qui est par là-bas, là. J'veux pas trop t'indiquer, là ». Spite garde ses distances. Il nous dira vers la fin de l'entrevue qu'il connaît toutes les organisations qui aident les jeunes de la rue. C'est qu'il a des centaines de contraventions en souffrance. Son rapport aux policiers est plutôt raboteux. Spite n'aime pas non plus les

69. M. Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris, Méridiens, 1979; M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1985.

70. D. Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1995.

crevettes : « Les crevettes, je sais pas si tu connais ça, des *posers*. C'est du monde qui viennent ici la fin de semaine, voler nos spots de squeegee pis quêter. La semaine, ils retournent chez leur " moman " et leur " popa " pis y se font tout payer. C'est des crevettes. Nous autres, on est ici parce qu'on est ici. » Spite marque son territoire, son identité, sa différence. Il sait reconnaître ce qui est à soi et ce qui n'est pas à soi. Il n'accepte pas facilement ces nouveaux, trop envahissants, qui ne connaissent pas la culture de la rue.

Entrer dans le système n'est pas encore son projet: « Moi, je veux pas entrer dans le système. Je veux pas en faire partie. Ça m'intéresse pas. » Le « système » est le terme le plus spontanément utilisé pour exprimer le monde symbolique, les institutions du sens, les repères légués par les générations antérieures. Le « système », pour eux, représente le monde des menteurs, des tricheurs, de ceux qui trahissent la nature pulsionnelle de l'être humain. Le jeune de la rue ne tolère pas la contrainte. La barbarie, croit-il fausement, provient uniquement de l'organisation des institutions. Il préfère la loi du plus fort qui règne dans la rue à la loi du plus fort qui tient lieu de règles institutionnelles.

Est-ce que Spite est un « accro » ? « Mais pas du tout, réplique-t-il, j e suis capable de prendre une distance, je ne suis pas accro. Ça fait quatre ans que je suis dans la rue. Je ne me suis jamais rentré une aiguille dans les bras, rien. Je vois souvent des *junkees* dans la rue pis... je suis pas accro. Je prend ma mesc pour triper pis j'fais ça parce que j'aime ça, tsé. Pas parce que j'en ai de besoin. » En plus du « système », le *junkee* représente une limite à ne pas franchir. Le *junkee*, c'est celui qui a perdu la maîtrise de sa consommation. Il est en perte de soi. Il n'est plus possible d'établir de relations socioaffectives avec lui. On ne peut plus croire en sa parole. Spite se vante de contrôler sa consommation. Connaît-il véritablement le danger lié aux drogues ? « Ben, moi, j'me dis... je sais pas, jusqu'à temps que... jusqu'à temps que je crève sûrement. Crever d'une overdose, quelque chose. » Mourir... pourquoi pas ! Puisque la mort n'a pas plus de sens que la vie. Et ta souffrance Spite ! Et ta solitude ! Ce sont pour lui des sentiments trop intenses. La parole ne suffit pas à les exprimer. Il n'a que le cri, le cri que le corps exulte, qui peut approcher l'expression de cette douleur qui le mine lentement.

On reconnaît Martine à ses vêtements noirs et à ses cheveux mauves. Elle n'avait pas encore 18 ans lorsqu'elle est venue dans la rue, car son « chum avait perdu l'argent pour payer le loyer ». Son chum, par ailleurs, « s'est fait arrêté pour drogues ». Autrefois, elle avait « pas mal d'argent, j'ai dansé nue dans deux bars et dans des maisons privées, j'ai détesté; fallait que je sois gelée, je déteste les clients, et puis, je ne suis pas super belle. » Dans la rue, « j'ai appris à me débrouiller: voler, trouver un toit, de la bouffe, un réseau de connaissances ». Elle raconte qu'elle a appris dans la rue « la façon de voler un guichet automatique. J'en ai volé à deux reprises ». Martine aime raconter cette fable. Elle se sent forte quand elle « délire »

même si elle sait qu'elle est piégée par son imaginaire. Elle projette d'aller à Toronto vendre de la mescaline « parce qu'il n'y a pas de mescaline à Toronto ». « Pourquoi demeurer à Montréal ? se demande-t-elle, puisque les vrais punks sont partis. Maintenant, il y a des gens qui font semblant d'être punks, mais ils retournent coucher chez leurs parents. » Encore et toujours ce désir d'affirmer sa différence, son identité, de se démarquer de l'autre. Être comme un autre, commun, sans saveur, cela jamais. La vie s'intensifie quand les différences identitaires s'affirment avec force. Martine n'a pas d'argent et c'est pourquoi elle quête : « Moi, je quête pas pour niaiser, moi, c'est pour vrai, mes parents ont trop d'argent, je n'ai pas droit au B.S., mais y vont pas m'en donner, même si j'ai fait une overdose cet hiver. » Elle termine l'interview en disant qu'elle espère retourner chez ses parents, terminer son cinquième secondaire et prendre un cours de barmaid. Martine aussi se sent seule dans la rue. Elle cherche une personne de confiance, d'absolue confiance, qui ne la brusque pas, qui lui permette de revenir au milieu social d'où elle vient.

Marcello, 23 ans, vit dans la rue depuis l'âge de 15 ans : « C'est pas l'fun, mais j'suis habitué. » « À 15 ans, raconte Marcello, mes parents m'ont privé de ma liberté, ils m'ont empêché de faire ce que je voulais, j'ai fugué plusieurs fois, j'ai été en centre d'accueil, j'ai fugué encore, je suis sorti pour de bon à 18 ans, j'ai fait de la prison. » Marcello se trompe quand il croit que la liberté est l'absence de limites. Mais il ne veut pas admettre un autre sens au mot « liberté ». Il ne distingue pas la liberté de l'expression de son monde pulsionnel. Durant toute cette période dans la rue, il n'avait pas de limites. Il était prêt à se lancer dans tous les nouveaux « trips » pour voir jusqu'où il pouvait aller. Mais la prison a été un moment difficile : « La prison, c'est une liberté qui coûte cher, j'étais prêt à payer, mais avoir su que ça mène où je suis, j'aurais mangé la marde de mes parents. » La prison est la dernière limite de l'institution, la limite intangible d'un monde pulsionnel qui ne parvient pas à s'autolimiter.

TEMPORALITÉ, EXCÈS ET ERRANCE

D'abord la temporalité, parce que le jeune n'a pas réglé sa montre sur l'horloge institutionnelle. Son temps subjectif, plutôt magique et aléatoire, fait rempart à l'ordre symbolique hérité des traditions. Puis l'excès, parce que le jeune de la rue en fait son destin. Un excès qui est peut-être l'accent d'un sens défaillant. Conquérir le sens par l'excès au lieu de l'accepter tel qu'il se présente à chacun par le biais des héritages du passé. Sa connaissance de la mémoire des hommes est peut-être bien pauvre. Finalement, le thème de l'errance complète cette dialectique. L'errance introduit la question de l'espace, du territoire et de l'identité.

TEMPORALITÉ. Le fleuve et la roue évoquent deux conceptions fortes de la temporalité. Pour la première, le temps coule, passe, ne revient pas, disent les poètes et les premiers philosophes. On ne le rattrape jamais puisqu'il est irréversible. Les penseurs de la modernité ajouteront à cette conception du temps son caractère prospectif: sa linéarité est gage de progrès. Avec le temps tout s'arrange, tout se guérit, tout s'oublie. Demain serait meilleur qu'hier. Le passé attend ses plus belles journées. Pour la seconde, le temps se retourne sur lui-même, répétant sans relâche ses cycles infinis. C'est la version tragique du temps qui, tel le serpent Ouroboros, se mord la queue. Le rythme de ce temps mythique, réversible, repose sur l'idée d'un éternel retour.

Cette conception du temps imprègne nombre de moments forts de la vie. Il y a des passages où les événements se répètent inlassablement, devenant récit de la même histoire. Comme si la preuve n'avait pas été faite d'une expérience vécue, d'une maîtrise d'un destin ou d'une confirmation que cela s'est bel et bien passé. La roue tourne, revenant au point de départ. Dans les moments de passage, de transition, le temps semble s'arrêter. C'est le temps de la crise, du changement, de la traversée entre deux rives. Le jeune de la rue, en marge de l'institution, trouve sa gloire et sa jouissance dans cet entre-deux temporel. Il s'y enlise. Il a déserté le temps linéaire qui oriente les institutions modernes dans les idéaux du progrès. Le jeune a renoncé momentanément à un monde meilleur à venir. L'espérance s'est consumée dans le plaisir du moment présent. Entièrement voué au présent, le jeune oublie l'horloge qui cadence les rendez-vous, le travail, les obligations et les devoirs du vivre-ensemble. On doit le prendre quand il est présent, dit-il, sinon, on perdra son temps à le chercher.

Quand on tente de comprendre les différentes phases de la vie, les notions de maturation, de croissance personnelle et de développement psychosocial confirment la dimension temporelle⁷¹. On souligne habituellement le passage de l'enfant à travers les étapes qui l'amèneront à la vie adulte. Le moment de l'adolescence est un passage obligé devant déboucher sur la prise en charge de soi-même. Dans le cas des jeunes de la rue, ils se retrouvent dans un entre-deux qu'il leur est difficile de quitter. Certains y jouent, dans cet espace transitoire, leur destin⁷². Le moment de la mise en marge est pour quelques-uns un temps d'épreuves. Pour d'autres, il est un temps d'arrêt. Plus aucune motivation ne les pousse à avancer. Devant comme derrière, il n'y a rien. L'obscurité des horizons les fige.

71. A. Touati (dir.), « Les temps de la vie », *Le journal des psychologues*, numéro hors série, Siren, 1988, p. 12.

72. D. Jeffrey, « Approche symbolique de la mort et ritualité », dans Thierry Goguel D'Allondans (dir.), *Rites de passage, D'ailleurs, d'ici, pour ailleurs*, Toulouse, Eres (collection « Pratiques sociales transversales »), 1994; D. Jeffrey, « Jeunes de la rue et incorporation », *Religiologiques*, Montréal, n° 12, 1995.

Ce moment obligé d'un passage qui le conduirait à la vie adulte ne le mène nulle part. On se doit alors d'évoquer la dérive pour décrire l'errance du jeune de la rue. Rares sont les souvenirs qui le ramènent vers l'arrière, vers un passé heureux, suscitant un sentiment de nostalgie qui serait le moteur du mouvement de retour. En même temps, aucune force le tire vers l'avant. Il a perdu l'espoir que demain puisse en valoir la peine, que le saut dans l'institution est enrichissant. Il est contraint par sa peur de vivre. Sa dérive au creux du temps est confirmée par la banalisation de sa propre mort. Il parle de sa disparition comme un homme d'affaires parle de ses nouveaux souliers. Dans la conception non linéaire du temps, la fin dernière n'existe pas. Le temps, le sien propre, celui qui constitue la condition subjective de notre présence au monde, se résorbe dans le présent. Ainsi, la mort n'est pas annoncée pour la fin, elle se vit tragiquement dans l'instant. Le report de la mort, dans la conception linéaire du temps, est gage de l'assomption des limites de la condition humaine. Afin de ne pas s'encombrer de son sentiment de mortalité, qui alourdirait son existence tel le rocher porté par Sisyphé, l'homme se donne la permission de ne pas s'inquiéter de sa mort. Il invente également des fables pour masquer la fin dernière.

C'est l'une des caractéristiques les plus manifestes des jeunes de la rue. Leur rapport à la mort est celui du soldat sur le champ de Mars. La mort n'est pas mise à distance, au loin, dans le moment final de la vie adulte ou dans celui du dernier passage. L'espace de la rue baigne dans une atemporalité permanente. L'acceptation de la fin de la vie correspond à l'entrée dans un monde du sens déjà organisé par tous ceux et celles qui nous ont précédés. Hubert Reeves rappelle que nous sommes inscrits dans une histoire qui se poursuit depuis des milliards d'années⁷³. Ce fait, qui paraît maintenant banal, n'est pourtant pas facile à assumer pour nombre de jeunes. En rupture avec le passé, ils préfèrent se prélasser dans l'éternel présent plutôt que d'accepter le don de l'histoire des hommes et des femmes qui les ont précédés.

EXCÈS. Le jeune de la rue fréquente le risque. Il est animé d'un excès de vivre qui pose problème. Comment comprendre cet excès ? L'une des règles maîtresses de la rue, d'où découlent les autres, veut que le jeune mette sa vie en danger tout en résistant à la mort. Plusieurs auteurs s'entendent sur l'idée que la conduite extrême prend le sens d'un jeu symbolique avec la mort. C'est un jeu risqué particulièrement étonnant dans les sociétés modernes qui multiplient les procédures sécuritaires et préventives. Gustave-Nicolas Fischer⁷⁴ propose la métaphore de la survie pour décrire les expériences de

73. H. Reeves, *L'espace prend la forme de mon regard*, Montréal, Éditions L'Essentiel, 1995.

74. G.-N. Fischer, *Le ressort invisible. Vivre l'extrême*, Paris, Seuil, 1994.

vie dans les situations extrêmes. Selon lui, l'assomption de ces expériences conduit à l'acceptation de la vulnérabilité, de l'inachèvement et de la finitude humaines. S'amuser volontairement avec la mort, c'est-à-dire prendre des risques gratuits, par exemple, en consommant excessivement des drogues, constitue une épreuve existentielle visant à faire entrer la mort dans la vie. Il ne s'agit certes pas de l'idée de la mort ou de son concept, mais de la mort comme expérience qui éloigne de l'immortalité. Interpeller la mort par le truchement de conduites à risque revient à jouer sur la ligne de démarcation entre l'immortalité et la mortalité. En termes psychanalytiques, la toute-puissance narcissique renvoie à l'immortalité. N'y a-t-il pas, dans le désir d'excès, celui de taquiner la mort pour savoir si la vie vaut vraiment la peine d'être vécue ? L'épreuve maîtrisée fait donc, subrepticement, advenir le goût de vivre. La question du sens à la vie, en revanche, nécessite une parole qui assume de faire front au désir d'excès.

A.-C. Nicolas, M. Valleur et D. Le Breton ont utilisé l'ancien terme d'ordalie dans un sens renouvelé afin de comprendre les conduites à risque. L'ordalie contemporaine est une épreuve qui comporte un risque mortel, le risque de la mort nécessaire pour permettre au sujet de vivre. En d'autres mots, l'ordalie est une épreuve permettant au sujet de prouver, par sa survie, sa valeur intrinsèque et ses limites identitaires.

La conduite ordalique opère un relâchement du corps propice aux multiples réincarnations de la vie. L'obligation de défier symboliquement la mort, lors d'une expérience hautement risquée, pour légitimer sa place dans la société, devient un trait commun des jeunes de la rue. Qui joue sa sécurité ou sa vie, l'instant d'une prise de risque, se permet de se déprendre de soi pour se rencontrer autrement.

Lorsque le sentiment d'identité devient précaire, le jeune tend à chercher en lui-même des limites qui ne lui sont plus données. En expérimentant ses propres limites, par l'errance sexuelle, l'abus des drogues, le *percings*, le tatouage, la mise à l'épreuve de son endurance dans des états de souffrance volontaire, il interroge le « grand maître », la mort, pour savoir si vivre a encore une signification. En effet, seule la mort sollicitée symboliquement, à la manière d'un oracle, peut dire la légitimité d'exister et nourrir le goût de vivre d'un second souffle⁷⁵.

Le jeune de la rue en quête d'exploits et de performances, pratiquant le risque gratuit de la « défonce », se mettant au défi en se lançant, sans entraînement préalable, dans des activités dont il ne connaît ni les règles ni l'issue, cherchant à aller au bout de lui-même, à se dépasser, à se mettre à l'épreuve, à s'affronter, cherche, en somme, à parvenir à cette limite symbolique, mais commune à tous les humains, qui fonde l'identité.

75. D. Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1995.

La limite est une nécessité anthropologique, elle permet d'exister en se situant activement au sein d'un système symbolique qui structure les échanges et procure un sens aux différentes expériences de la vie. La rencontre de cette limite symbolique, en somme, a des effets bénéfiques rendre la vie signifiante, calmer l'angoisse de l'incertitude, conjurer la peur de l'inconnu, renforcer le sentiment d'identité, assurer son existence, se donner une certaine puissance et, finalement, acquérir une maîtrise de soi et du monde ambiant.

ERRANCE. L'errance évoque le déracinement, mais aussi le parcours tortueux, le trajet sans escale ni destination, la trajectoire initiatique. Dans l'espace urbain de la rue, l'effusion des attachements sans lendemains et des détachements sans tristesse constituent autant de rencontres fortuites. Délivrée de la familiarité parentale, la mise au monde du rapport à soi à travers le rapport à l'autre, à l'humanité de l'autre, s'inscrit difficilement dans la trame d'une histoire héritée des ancêtres. Hors de l'enchevêtrement des liens familiaux, le jeune de la rue ajuste sa « trajectoire initiatique » selon les rencontres passagères qui comblent ses désirs indéfiniment insatisfaits. Le jeune participe à un réseau d'échanges pour se procurer ses drogues et sa pitance quotidienne notamment, mais les liens sont fragiles, fugaces et fortement angoissants. Il peut difficilement savoir s'il sera bien accueilli, s'il sera trahi et même délaissé par des copains de la rue. Ce maillage de noeuds amicaux sans racines profondes et sans projet d'avenir ravive le sentiment de délaissement et donne raison à une conception magique du monde qui s'alimente de l'ivresse du moment.

L'appropriation du milieu de la rue débute par la reconnaissance du territoire⁷⁶. Le jeune se love dans les creux des espaces insolites de la ville. Assis sur les marches d'un escalier abandonné ou calé dans le pli du caniveau, il se sent à l'aise. Ce sont pour lui des lieux significatifs. Des lieux qu'il fait siens, qui disent son identité. D'une certaine manière, les espaces de la ville qu'il fréquente symbolisent les pièces d'une maison. Il connaît les endroits pour satisfaire ses besoins naturels. Lorsqu'il pleut, il se réfugie dans les entrées de métro ou sous le porche d'un édifice public. Certains jeunes ne quitteront pas le dortoir ou le *squat*. Les stationnements souterrains deviennent pour eux un espace d'intimité et les parcs publics, de véritables salles de séjour. Tous ces lieux composent les différentes étapes de leur migration quotidienne.

Dans la rue, chaque heure a sa clientèle. Le jeune nomade se promène d'un espace emblématique à un autre afin de demeurer dans l'effervescence de la vie. Sa trajectoire n'est pas précise : il suit la foule aléatoirement, il

76. M. Parazelli, «L'espace dans la formation de potentiel de socialisation chez les jeunes de la rue : assises théoriques», *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 39, n° 107, 1995.

évite les lieux trop policés ou trop ordonnés, il préfère la chaleur dionysiaque du quartier latin au quartier-dortoir. Il sait que l'anonymat de la multitude favorise la rencontre éphémère et les coups de foudre sans lendemain. La rencontre de nombreuses personnes comble en partie la pauvreté de son univers familial. Sa quête de sous est aussi une quête de liens et une quête de sens. Le jeune de la rue est disponible pour rêvasser en groupe. Il aime les discussions de carrefour.

Le jeune de la rue suit sa propre biorhythmie⁷⁸. Il dort quand c'est possible, mange lorsqu'il trouve un peu de nourriture et vit indifféremment le jour et la nuit sans séquence fixe. La référence au temps obligé du travail ou de l'institution scolaire fait défaut. Ne pas avoir d'horaire laisse beaucoup de latitude pour respirer le parfum du jour. Il prend le temps de s'arrêter pour observer les us et coutumes de la ville, discuter, ruminer ses pensées, imaginer et construire un monde à sa mesure. Le temps du jeune de la rue n'a pas de durée formelle et structurée. En fait, son monde correspond à un espace transitionnel dans lequel l'horloge institutionnelle ne tient pas le temps.

Le centre urbain est un espace public fortement codifié. C'est un espace qui devient territoire, c'est-à-dire un lieu délimité, maîtrisé, connu. Un territoire est un lieu auquel on s'identifie et qui fonde même l'identité. Le territoire familial fonde les familiarités. Être de nulle part, être apatride rend sensible le manque d'un territoire commun pour s'établir, du moins pour s'établir symboliquement. Le centre urbain est également l'espace des figures symboliques marquées par les valeurs identitaires. Aussi, le jeune y fait sa place en extériorisant ses emblèmes, son style vestimentaire, son mode d'être. Cette extériorité trop apparente oblige certainement à questionner l'intériorité subjective. Lorsque tout tend à se manifester, n'est-ce pas que le regard vers l'intérieur est trop angoissé ? À cet égard, Serge Lesourd⁷⁸ souligne que la vie intérieure du jeune contient plus de dangers que la vie dans la rue. Les fantasmes qui agitent un jeune - inceste, meurtre, agression notamment - sont hors de sa maîtrise. Les événements inconscients liés à la vie intime sont trop angoissants pour être affrontés. Le dehors apparaît plus sécurisant que l'intérieur. Le jeune pense qu'il pourra mieux maîtriser ce qui survient de l'extérieur. En ce sens, il préfère les espaces publics aux espaces privés. On peut aussi dire qu'il privatise l'espace public, qu'il l'utilise pour son usage personnel. Ce qui a le désavantage de créer une tension avec les autres usagers de l'espace public.

77. M.-M. Côté, *Les jeunes de la rue*, Montréal, Liber, 1991, p. 39.

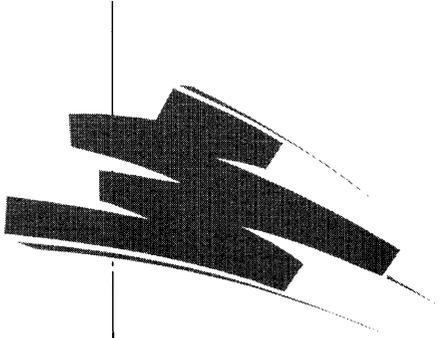
78. Serge Lesourd, « Agressivité et extérieur, forces constructives de l'adolescent », dans Alain Vulbeau et Jean-Yves Barreyre (dir.), *La jeunesse et la rue*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 139.

Pour un jeune, la rue devient un espace transitionnel, un espace de changement, de crise, de métamorphose. C'est aussi un espace d'accouchement de soi, de maîtrise de ses limites. Il s'agit bien d'une maïeutique de soi. Or, semble-t-il, le temps de la crise quelquefois s'allonge, le jeune ne trouvant personne pour confirmer son cheminement. Il dérive pour éviter de rencontrer ses limites. L'importance de la mobilité montre la peur du recentrement de soi. Même si la rue est un espace privilégié de socialisation, le jeune demeure tout de même troublé par les rencontres d'individus porteurs d'une forte altérité. Pour se démarquer, il a tendance à pousser à la limite les règles de la différenciation. L'identification fragile, en quelque sorte, produit une différenciation très lourde. C'est pourquoi le jeune de la rue oriente sa haine vers les individus qui lui rappellent ce qu'il est.

La rue, finalement, s'oppose au domicile, c'est-à-dire à l'espace domestiqué. Le jeune vit l'espace domestique comme un lieu de domination, un lieu d'enfermement où il doit contenir sa spontanéité pulsionnelle. Le jeune ne veut pas répondre à la demande de domestiquer ses pulsions, alors que c'est la règle pour habiter la maison. L'espace privé de la maison, qui oblige à l'intimité, au retour à soi, à la distance avec le monde pulsionnel, est inhabitable. C'est pourquoi il préfère le dehors. L'espace infini de l'extérieur l'effraie moins que l'espace infini de la vie intérieure. Il s'interdit la chambre à coucher, qui est lieu de silence et de recueillement.

CONCLUSION

L'errance des jeunes dans les espaces urbains renvoie à des pratiques d'excès, à des violences ordaliques dont le but lointain reste la quête identitaire, quête qui se réalise à l'insu du jeune. L'adhésion à une identité donnée à l'avance, quand l'arrimage identitaire tient le coup, a l'avantage d'être porteuse de sens. Or, l'identité aléatoire, à l'image d'une trajectoire initiatique non formalisée, non encadrée, non instituée, trouve difficilement sa limite. Toutefois, si un grand nombre de jeunes viennent à la rue, la plupart acceptent l'ordre symbolique un jour ou l'autre puisqu'ils quittent la rue. Le jeune qui s'entête à rester hors du lieu domestique, dans la corrida sauvage et violente, bute sur lui-même. Il traîne ses souffrances comme le rocher de Sisyphe, mais c'est toujours lui qui déboule. Il refuse, comme OEdipe, d'ouvrir les yeux sur un passé et un futur qui, quoique définitivement tragiques, demeurent son unique destin.



LA MORT EN PARTAGE

*Réflexions sur l'individuation
et le lien social*

MARIO DUFOUR

*enseigne la philosophie à l'Université du Québec à Montréal
et au Collège du Vieux-Montréal.*

*Il a fait des recherches doctorales et postdoctorales sous la
direction de Jacques Derrida
à l'École des Hautes Etudes en sciences sociales (EHESS) à Paris.*

Quête de soi, quête de sens, rapport à la mort... Étrange, familièrement étrange la consonance entre ce qu'on appelle spontanément « sens », « soi » et « mort ». Pour peu qu'on s'y arrête, les termes semblent vibrer ensemble et être intimement liés comme s'il ne pouvait y avoir de sens ou de non-sens ultime, de rassemblement ou de dispersion de l'identité à soi que face à la mort, qu'en relation à la mort, dans la confrontation avec la mort elle-même. Tout se passe comme si la conscience de soi, la quête ou l'exigence de sens et l'expérience de la mort s'appelaient ou s'attendaient l'une l'autre. Évidemment, la manifestation de ce lien varie d'un individu à l'autre, d'une culture à l'autre. Certains individus ne se réconcilieront jamais avec la mort, d'autres se contenteront de la première suggestion venue. Tel individu qui aura été angoissé toute sa vie par la mort la vivra dans un calme étonnant, tel autre qui aura cantonné sa foi la plus joyeuse la vivra dans l'angoisse la plus grande. Mais s'il y a, comme on le prétend peut-être un peu trop vite, dans l'univers de la modernité occidentale, une « crise du sens » (mort de Dieu, désenchantement du monde, fin des grands récits, fin des utopies politiques et ainsi de suite), celle-ci s'accompagne d'une nouveauté historique, soit un certain déni de la mort. Un interdit inédit de la mort semble en effet s'être emparé des attitudes et des comportements face à la mort dans les sociétés occidentales contemporaine⁷⁹. Telle est du moins la proposition ou la conclusion

79. Ce problème est en fait à l'origine des études en thanatologie qui ont pris de l'expansion depuis les années 1960. Voir en particulier: Geoffry Gorer, « The Pornography of Death », *Encounter*, oct. 1955 repris dans *Death, Grief and Mourning*, New York, Doubleday, 1963; Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil (collection « Points ») ; Michel Voyelle, *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

émise par un grand nombre de recherches menées depuis une quarantaine d'années : on tient la mort au loin, au secret, en marge, et il règne, aujourd'hui, en raison notamment de la domination des valeurs prométhéennes de productivité, d'efficacité et de rentabilité, d'une idéologie du bonheur et de l'épanouissement de soi, un certain silence, refus, refoulement. Cet oubli est peut-être bénéfique et pousse à vivre et à s'étourdir plus intensément dans un vide de sens qui n'apparaît plus tragique ou absurde⁸⁰, mais il s'adosse inéluctablement, tout en la recouvrant, à l'injonction inévitable de la finitude et l'anticipation de l'extrême: il faut mourir, il faut bien mourir... La mort et la vie, qui l'interroge et la porte comme une certitude anticipée, ont-elles un sens ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, y a-t-il un sens de l'être ? Mourir et bien mourir, n'est-ce pas plutôt bien vivre, oublier la mort (tradition d'Épicure à Sartre : la mort comme limite externe), ou est-ce vivre dans la pensée de la mort (des stoïciens à Heidegger : la mort comme limite interne) ? Ces questions semblent désuètes. Qu'il y ait du sens (au sens de la sensibilité, de la signification, de la compréhension ou de la direction) est une chose qui ne fait pas de doute; qu'il y ait un sens du sens en est une autre. Ici commence le silence, la croyance, la mystique, la religion, devenus avec la montée de la tolérance dans la modernité, tolérance, affaire d'opinion privée et du débat public procéduralisé où tout se vaut pour autant que cela ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Ou encore : le nihilisme, l'individualisme, le relativisme, le fonctionnalisme, une logique de l'accumulation et de l'accroissement sans fin qui ne semble viser qu'elle-même, cette logique de l'autodéveloppement du sujet maître de soi et du monde, ne se retourne-t-elle pas contre son origine lui imposant un vide de sens qu'alimente la négation de la finitude? Et ce vide, ou cette crise de sens, faut-il le dépasser, faut-il l'assumer, n'est-il pas déjà dépassé? Est-il un indicateur qui pousse à changer le monde, l'ouverture à de nouvelles possibilités de sens, de compréhension et d'interprétation de soi ? À supposer que ces questions fassent encore sens, on ne saurait les séparer d'attitudes ou de représentations de la mort, d'une appréhension de la mort qui semble être devenue problématique, de plus en plus étrangère à la vie de son sujet dont elle signe pourtant l'identité ultime. Il faut bien mourir, porter et accompagner la mort, sa propre mort et l'autre mort, celle de l'autre, que j'aime ou qui m'appelle, que j'anticipe ou dont je suis le deuilleur (l'autre mort est bien plus présent mort que vivant, car il continue à mourir en nous, à faire partie de nous). Car la mort est notre propre image, notre stade du miroir : une société peut oublier la mort, et même vivre de son exclusion - s'il n'est plus *normal* de mourir aujourd'hui, comme le dit Jean Baudrillard⁸¹ - mais c'est

80. Gilles Lipovestky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

81. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 196.

encore une manière de composer avec sa propre mort et avec la mort de l'autre⁸².

C'est sur le fond de cette problématique que je voudrais tenter de mettre en relief le lien intrinsèque qui existe entre la constitution du sujet (entendu comme principe d'individuation, singularité, responsabilité) et le rapport à la mort. L'idée que la conscience de la mort est directement liée à l'individuation et qu'elle s'aiguise dans les périodes de désorganisations sociales, quand le choix personnel tend à évincer la conformité spontanée aux valeurs sociales, par exemple dans les cités antiques, à la Renaissance après la rupture du féodalisme et au XX^e siècle, est soutenue par les historiens Huizinga et Ariès et les philosophes Landsberg et Morin⁸³. Bien entendu, ce rapport entre individuation et conscience de la mort est aussi au centre des religions du salut et dans la philosophie, en particulier celle de Platon et celle de Heidegger. Je voudrais attirer l'attention du lecteur sur le fait que le rapport à la mort en tant que principe d'individuation ou de singularisation est inséparable du rapport à l'autre et de la mort de l'autre, c'est-à-dire d'une problématique du lien social, et que si la société moderne tend à nier la mort, elle tend aussi par le fait même à favoriser le non-sens d'un être humain indépendant de sa propre mort et de la mort de l'autre. Mais, d'abord, j'aimerais traiter brièvement des enjeux ou des difficultés du concept de « mort » afin de mettre en relief sa dimension affective, existentielle, sociale et éthique. Ensuite, je discuterai de la proposition, au fondement de l'anthropologie d'Edgar Morin, selon laquelle l'appréhension humaine de la mort est nécessairement liée à l'affirmation de l'individu. Enfin, j'aborderai le problème de la crise contemporaine de la mort au centre de laquelle apparaît la figure inédite de son interdit. Cet interdit est sans doute essentiel au fonctionnement de nos sociétés, mais il a aussi provoqué une vague de responsabilisation qui incite à assumer et à mieux intégrer la condition de mortel qui nous partage.

LA MORT INSAISSISABLE

Qu'est-ce que la mort, savons-nous ce qu'elle est, « est »-elle ? Elle semble à l'horizon de tout, de ce qui vit comme de l'inanimé. Rien ne reste, tout est impermanent, temporel, périssable. D'un point de vue biologique, pour

82. La réflexion que je propose s'enracine dans un séminaire, intitulé « Approches philosophiques de la mort », que j'ai la chance et le privilège de donner à l'Université du Québec à Montréal. Ce texte est dédié aux participants, le plus souvent des participantes, de ce séminaire, lesquels ont, dans presque tous les cas, une expérience d'accompagnement auprès de ceux qui sont touchés par la mort.

83. P. Ariès, *op. cit.* ; Jan Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1932; P L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1951; Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970 [1951].

un être sexué et voué à la reproduction par fécondation, la mort est inévitable : l'individu est voué à disparaître au profit de l'espèce⁸⁴. Même les unicellulaires, en principe amovibles, susceptibles d'une survie indéfinie, puisqu'ils se dupliquent, peuvent toujours disparaître par accident⁸⁵. L'univers physique lui-même, duquel surgit improbable la vie, selon certaines théories scientifiques, est voué à disparaître, à mourir par entropie, dégradation de l'énergie, chute dans l'homogène. La figure de la mort (absence, disparition, destruction, anéantissement, transformation irréversible) semble à l'horizon de tout. Le non-être est. Nécessité ou accident, peu importe, la mort est toujours imminente, irréductible, intraitable. La mort n'existe pas, elle est pure négation, et pourtant nous l'attendons. Et nous le savons. Étrange savoir que celui-là, un savoir qui concerne le non-savoir, la limite même, s'il en est, de toute appréhension cognitive, de toute saisie de la chose elle-même. Car s'il y a une anticipation de la mort, la mort elle-même est la négation de cette conscience qui s'y projette pourtant.

Étrange certitude, car la mort est un phénomène et un événement limite, le non-phénomène par excellence. « Le soleil, ni la mort ne peuvent se regarder en face, dit La Rochefoucauld dans ses *Maximes*. » La formule d'Epicure, qui excluait les solutions théologiques, mythiques ou les rationalisations spiritualistes de la mort, exprime très bien cette impossibilité et cette impuissance du constat convenant fort bien à une conscience tardive et sceptique de la mort: « si la mort est là je ne suis plus. Si je suis, elle n'est pas là » (*Lettre à Ménécée*). Nous savons que la mort arrive et qu'elle nous attend toujours et partout, fût-ce comme possibilité pure, possibilité sans actualité, ouverture à une démesure sans expérience possible. Il n'y a donc pas de discours sur la mort comme telle, mais seulement sur le rapport qu'entretient l'être pensant à la certitude de sa propre mortalité, ni d'expérience comme telle de la mort « mais seulement expérience de la mort de l'autre et institution, dans cette première du deuil, du propre rapport à soi comme à un mortel⁸⁶ ».

Tout se passe ainsi comme si la simple thématization de la mort vouait le discours à l'impuissance et à l'indirection - il y a peut-être par ailleurs un lien très étroit entre le langage et la mort, comme le soutiennent Hegel, Nietzsche, Blanchot, ou Derrida⁸⁷. En effet, dès lors qu'il essaie de la saisir le discours semble voué soit au rien, à l'irrationnel et à l'absurde;

84. Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, 1947. Au plan biologique, la mort se définit comme le résultat de la complexité organisationnelle du vivant: on parle d'une « programmation déprogrammée » au plan génétique. Par ailleurs, elle est aussi comprise comme mort quantique provenant de l'accumulation des mutations et d'erreurs dans le programme des cellules (E. Morin, *ibid.*, p. 327 et ss).

85. C'est la définition de Frazer reprise par E. Morin, *op. cit.*, p. 33, 330.

86. Françoise Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994, p. 8.

87. Le langage est représentation qui garde ce qui s'absente et disparaît. Tout signe a une valeur testamentaire. Par exemple, Nietzsche dit que le langage est un

soit à la foi, à la croyance, au mythe et au langage invérifiable, non falsifiable et condamné au témoignage; soit à l'accumulation de données indifférentes en elles-mêmes, à son sens vécu et à son élément affectif lesquels dominent pourtant, on en conviendra, son appréhension. Car si on ne sait pas ce que la mort « est », les discours qui l'ont affrontée ont toujours proposé de manières différentes, voire contradictoires, de calmer et de dédramatiser la peur et l'angoisse qu'elle suscite. Et si la raison affirme notre mortalité, c'est le sentiment qui pousse au refus de la disparition du moi ou de l'autre. Émotion tragique, abîme de l'inconnu : si nous mourons, on se demande bien ce qu'il adviendra de nous et si nous mourons, plus rien n'a de sens. Socrate le disait déjà : il n'y a ici que simulacre de savoir, il n'y a rien à savoir (*Apologie* 29a). Et si la philosophie est d'abord répétition, souci ou exercice de la mort, et la pensée, dépassement de ses conditions finies, le Sage qui médite et se soucie de la mort selon la définition de Platon, reprise par Cicéron (*Tusculanes*), Montaigne (*Essais*) et Heidegger (*Être et temps*), ne pense rien. La pensée de la mort ne peut que la dissoudre : soit comme néant définitif (la mort n'est rien), soit comme une autre vie. Impossible à résoudre, il s'agit d'affronter et d'assumer ce qu'on ne peut maîtriser. La mort est impensable; il n'y a qu'à des êtres mortels que l'on pense.

On parle de la mort sans pouvoir en définir le contenu avec rigueur. On ne peut assez souligner l'importance des questions soulevées, les très graves problèmes éthiques et juridiques que cette situation entraîne et dont l'urgence ne fait que s'exacerber. Il suffit de songer aux difficultés très graves que suscite la détermination générale du seuil de la mort et de la vie (aux problèmes de l'avortement, de l'euthanasie, de l'acharnement thérapeutique, du traitement des animaux). Si la mort n'est plus avant tout la séparation de l'âme du corps, et si, avec le progrès de la médecine et sous la pression de la société (permis d'inhumer et prélèvement d'organes à des fins de greffes), est déclaré mort tout sujet présentant des électroencéphalogrammes nuls durant 24 ou 72 heures, il faut réaliser qu'on assiste à un curieux retournement ou retour du fantôme et de la spectralité. En effet, ne faut-il pas reconnaître que cette mort irréversible du cerveau, loin d'être médicale (le coeur peut battre, les poumons respirer, le sang circuler) ou biologique (il peut y avoir des échanges métaboliques entre les cellules), est, comme le dit L. Schwarzenberg, métaphysique : « on définit la mort d'un être humain à partir du moment où sa conscience est morte.

columbarium. « Nos actes, dans le fond dit-il sont intégralement et incomparablement personnels, uniques, individuels, en un sens illimité, cela est hors de doute : mais sitôt que nous les traduisons dans la conscience, ils cessent de le paraître [...] le monde dont nous pouvons devenir conscients n'est qu'un monde superficiel, un monde de signes, un monde généralisé. » (*Le Gai savoir*, § 354) La lisibilité, la conscience et le langage - comme la mort - annulent, dans le général, ce qui est unique et individuel.

On le déclare mort non pas parce que ses organes ont arrêté de vivre, mais parce qu'il est mort à l'espèce humaine. On établit une différence entre l'espèce humaine et toutes les autres espèces vivantes. Cette différence s'appelle la conscience⁸⁸ » ? Sous cette référence aux activités corticales est maintenu le primat de la définition métaphysico-philosophique et son fondement axiologique. La référence à la dignité, qui n'a pas de prix ni d'équivalent, à la conscience de soi et à son respect, au-delà du caractère sacré du respect de la vie, n'est pas simple à interpréter et nous y reviendrons⁸⁹. En tout cas, elle s'accorde difficilement avec une vision naturaliste qui considère le moi comme un « fantôme dans la machine » et comme la fiction d'un « bureau ovale suprême dans le cerveau⁹⁰ ». Autre manière de dire que si la mort apparaît naturelle, nécessaire et universelle, une fatalité biologique inscrite dans le corps, son interprétation semble pourtant nous échapper, pour ne rien dire de son expérience qui semble se vivre comme agression arbitraire, un scandale qui prend et saisi, laisse dépourvu. Comme le suggère Baudrillard,

La biologie suppose *fondamentalement* la dualité de l'âme et du corps. Cette dualité est en quelque sorte la mort elle-même, car c'est elle qui objective le corps comme résiduel - mauvais objet qui se venge en mourant. C'est en fonction de l'âme que le corps devient ce fait brut, objectif [...] cette " réalité " qui n'existe que d'être vouée à la mort [...] La biologie vit tout autant de la séparation de l'âme et du corps que n'importe quelle métaphysique chrétienne ou cartésienne, mais elle ne le dit plus⁹¹.

La mort est universelle, tout semble voué à disparaître (ce qui vit comme ce qui est) et pourtant elle est toujours unique. Personne ne peut mourir à ma place, j'ai seul accès à ma propre mort, personne ne peut me la prendre, voire me la donner⁹². Le paradoxe semble irréductible. Il faut tous mourir un jour une fois au moins et pourtant je suis immédiatement devant la possibilité de la mort aujourd'hui et toujours (*Mors certa, hora incerta*), je suis un être-pour-la-mort. La mort est une tragédie et une banalité, une disparition irremplaçable et incompensable et un événement familier et quotidien. Comme l'exprime Jankélévitch, la mort est ce « monstre empirico-métaempirique » qui cumule les paradoxes : nécessaire et incompréhensible, normale et scandaleuse, familière et étrange,

88. L. Schwarzenberg, *Requiem pour la vie*, cité par L.V. Thomas, *La Mort*, Paris, Presses universitaires de France, p. 33.

89. J.L. Beaudoin et D. Blondeau, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

90. Daniel C. Dennett, « Comment nous tissons notre moi », *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux*, Paris, La Découverte, 1995. p. 166.

91. Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 244-245.

92. Martin Heidegger, *Être et temps* (1927), Paris, Gallimard, 1985, § 47; J. Derrida, « Donner la mort », dans *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1993, p. 11-108.

naturelle et surnaturelle, universelle et unique, un fait divers ordinaire fixable dans le temps et l'espace et un vide exceptionnel, une rupture dans l'être⁹³. La mort est à la fois impossible et nécessaire, moyen de vivre et empêchement de vivre, condition de la vie et négation de cette vie : ce qui ne meurt pas ne vit pas. Devant cette amphibologie immaîtrisable s'impose l'autorité du syllogisme rationalisant: il n'est jamais arrivé à personne de mourir, donc nous devons tous mourir. Mais cette mécanique de la loi universelle appliquée au cas singulier ou induite de l'expérience semble laisser passer entre ses mailles le paradoxe (toute mort est unique, on est toujours assez vieux pour mourir). Du concept vide de la mort au *mourir*, la différence est peut-être infranchissable. Dans cette distance résonne la dimension sociale, éthique et symbolique du rapport à la mort. Penser que l'on mourra, c'est bien encore être vivant. C'est pourquoi Freud peut affirmer qu'en réalité chaque homme est incapable de penser en vérité sa propre mort : pour les couches les plus profondes du psychisme comme pour l'homme des origines, il n'y a pas de mort personnelle⁹⁴. Bref, la mort semble naturelle, nécessaire et universelle, mais du point de vue de la conscience humaine chaque mort est aussi un scandale, « un assassinat, un arrachement, une coupure⁹⁵ ». L'homme tend à dépouiller le savoir de la mort de sa nécessité et celle-ci apparaît comme « un accident, un châtement, une erreur, une irréalité⁹⁶ ». Comme le dit Emmanuel Lévinas dans *Totalité et Infini*, en s'appuyant sur l'idée de Levy-Bruhl pour lequel, dans la mentalité primitive, la mort n'est « jamais naturelle », la mort conserve, dans son absurdité et dans la menace qu'elle représente, une référence à « un ordre interpersonnel où elle n'anéantit pas la signification ». Je suis en face de la mort comme devant un *meurtrier* « comme si le meurtre plutôt que d'être l'une des occasions de mourir, ne se séparait pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurait l'une des modalités du rapport à Autrui ». Autrui se situe dans la même région d'où vient la mort événement imprévisible que je ne peux dominer elle n'est pas un objet maîtrisable. Face à la mort, je ne suis pas tant devant la loi d'un déterminisme régissant une totalité anonyme que dans une situation d'aliénation par quelqu'un d'autre de ma volonté. La solitude de la mort ne conduit pas au néant, comme le pensent Sartre et Heidegger, elle ne fait pas disparaître

93. Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1966.

94. « Notre propre mort ne nous est pas représentable et aussi souvent que nous tentons de nous la représenter nous pouvons remarquer qu'en réalité nous continuons à être là en tant que spectateur. C'est pourquoi dans l'école psychanalytique, on a pu oser cette déclaration: personne au fond ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même: dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité. » S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 [1915], p. 26.

95. J. Ziegler, *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, Paris, Seuil, 1975, p. 13, 273.

96. E. Morin, *op. cit.*, p. 72.

autrui. La menace de la mort et la conscience d'hostilité « rend encore possible un appel à autrui, à son amitié et à sa médication. Le médecin est un principe *a priori* de la mortalité humaine [...] une conjonction sociale se maintient dans la menace⁹⁷ ». On ne meurt jamais seul.

Du point de vue de l'être humain, ni la vie ni la mort ne sont simplement naturelles : elles ne sont jamais un donné, un fait brut, purement biologique. La mort est une notion construite, une marque sociale et culturelle, toujours interprétée, toujours plus ou moins ritualisée. La mort n'est humaine que là où elle devient une énigme, un problème, un scandale suscitant des discours et des pratiques sociales qui tentent de la rendre supportable ou de lui donner un sens - et fût-il celui de l'absence de sens comme limite du sens, elle garde encore un sens intersubjectif. Autrement dit, on ne peut la séparer de la conscience de soi ou du rapport à soi, ni du rapport à autrui qu'elle intensifie (la mort aiguise ma singularité et la présence de l'autre comme autre, le lien dans la déliaison). Enigme insoluble, la mort a pourtant une fonction destinale, elle donne cette unicité, cette urgence, cette qualité permanente de choix et une dignité fondamentale à l'existence⁹⁸. Car elle brise l'indifférence ou la familiarité du sens tout en procédant de l'ébranlement du sens et de la quête elle-même du sens⁹⁹. À n'en pas douter, elle propose une cure d'authenticité. Elle responsabilise : seul un être mortel, temporel peut être responsable de soi, et, peut-être, d'abord de l'autre. Comme le dit Hans Jonas, « on peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin, bref pour le périssable dans son caractère de périssable (de même que de manière significative notre sentiment estime que seule peut être aimée une chose périssable)¹⁰⁰ ».

L'AFFIRMATION DE L'INDIVIDU ET LA BRÈCHE ANTHROPOLOGIQUE

L'anthropologie confirme ce statut social et non naturel de la mort. Toutes les cultures humaines, si variées soient-elles, sont des cultures de la mort. Il n'y a pas de société ou de culture sans culte des ancêtres, ritualisation du

97. E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1962, p. 210-211; L.

Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, Alcan, 1910, p. 322.

98. V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 141; J. Ziegler, *op. cit.*, p. 274-275.

99. Ian Patočka, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de d'histoire*, Paris, Verdier, 1981 [1975], p. 72.

100. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, p. 174.

deuil, lieux et modes de la sépulture. Toute culture est intégration et interprétation de la mort, affirmation de la vie parce qu'il y a mort et malgré l'échec de la mort. Les morts ne sont jamais tout à fait morts : toute culture est héritage, mémoire, le deuil est à son origine. C'est un trait attesté par les recherches anthropologiques : l'être humain est d'abord celui que la mort ne laisse pas indifférent. Tout indique que cette différence est liée à l'affirmation de l'individualité démesurée et traumatisée si on la compare à ce que nous croyons comprendre de l'acceptation animale de la mort et si l'on considère l'universalité de la sépulture et son irruption il y environ 50 000 mille ans. Le passeport pour l'humanité n'est pas seulement celui rationnel et efficace de l'outil, il est aussi sentimental, souci des morts, souci de soi et souci de l'autre qu'intensifie l'approche de la mort. *Homo faber* est aussi *homo demens* : il n'accepte pas la mort définitive. Ce souci de la mort est inséparable d'une affirmation de l'individualité propre à l'être humain qui s'imposera de plus en plus, dans l'histoire et le développement de la rationalité, la perspective du « jamais plus », lequel renforce les traits de l'unicité, de la singularité, du sentiment de soi et de la césure radicale. La civilisation occidentale accorde une valeur infinie à la personnalité individuelle mais sa réconciliation avec la valeur d'anéantissement de l'individu par la mort n'est pas près de se réaliser.

L'anthropologie de la mort proposée par Edgar Morin dans *L'homme et la mort* montre que le rapport à la mort est la source de la culture et qu'il repose sur un écart avec les strictes déterminations biogénétiques, et cela, même si cet écart n'est pas arbitraire et qu'il s'étaie sur ces dernières. Cette proposition semble juste si on laisse ici en suspens l'immense problème de savoir si l'animal ou le végétal ne présente pas quelques appréhensions inconnues de la mort. Morin émet en effet l'hypothèse que les représentations de la mort sont des sortes de « traductions non fantasmatiques » de principes biogénétiques de la reproduction, à savoir la renaissance (reproduction par la sexualité) et la duplication (reproduction par scission de soi) auxquels correspondraient deux croyances ou mythes fondamentaux concernant l'au-delà, celle de la renaissance du mort sous une autre forme ou celui de la survie sous forme de spectre ou de double. Ces deux mythes sont présents dans tous les systèmes de croyance, seulement le mythe du double domine dans les sociétés archaïques, celui de la renaissance, dans les sociétés plus tardives.

Selon Morin, la conscience de la mort marque l'émergence de *l'homo sapiens* à l'ère paléolithique où apparaissent les premières sépultures et où l'homme est déjà *socius, faber, loquens*. La conscience cesse alors d'être purement instrumentale et devient une « pensée qui n'est pas totalement investie dans l'acte présent, c'est-à-dire qu'on peut y déceler la présence du *temps* au sein de la conscience ». L'émergence de la sépulture est aussi simultanée à celle de la peinture et de l'image, d'un monde de doubles. La sidération devant la dépouille mortelle donne lieu à l'émergence simultanée

de la pulsion plastique et religieuse - histoire de l'art et histoire de la mort montrent le même désir d'éterniser l'éphémère¹⁰¹. L'image et la pierre, l'effigie et la sépulture doublent la mort pour maintenir en vie, conjurer l'éphémère et apprivoiser l'immonde. Tout indique donc que la conscience de la mort est constituée

[...] par l'interaction d'une conscience objective qui reconnaît la mortalité, et d'une conscience subjective qui affirme sinon l'immortalité, du moins une transmortalité. Les rites de la mort à la fois expriment, résorbent et exorcisent un trauma que provoque l'anéantissement. Les funérailles, et ceci dans toutes les sociétés sapientales connues, traduisent en même temps un temps de crise et le dépassement de cette crise, d'une part le déchirement et l'angoisse, d'autre part l'espérance et la consolation. [...] Entre la vision objective et la vision subjective, il y a une brèche que la mort ouvre jusqu'au déchirement, et que remplissent les mythes et les rites de la survie, qui finalement intègrent la mort. Avec *sapiens* s'amorce donc la dualité du sujet et de l'objet, lien indéchirable, rupture insurmontable, que par la suite, de mille manières, toutes les religions et philosophies vont tenter de surmonter ou d'approfondir¹⁰²

Ainsi, faut-il postuler une conscience, fût-elle floue, diffuse et méconnaissable, de la destruction de l'individualité sous les croyances en l'immortalité pour y comprendre quelque chose au souci de la mort et l'universalité du thème de la survie des formes de consciences archaïques. Morin montre que le souci originaire de la mort (lisible dans les traces de rituels funéraires) est une caractéristique de l'humanité qui peut être interprétée comme un trait d'inadaptation au temps et au devenir, tout comme l'outil est un trait d'inadaptation à l'espace propre à l'humain. Si la loi de toute espèce vivante qui se reproduit force l'individu à disparaître, l'homme est mésadapté à son espèce, et son individualité s'insurge contre la loi de son genre, ce qui le contraint à résoudre d'une manière non naturelle le défi de la mort. De cette mésadaptation résulte la tension de deux pôles anthropologiques de la mort - l'horreur de la mort et le risque de mort - et sous-jacente à ceux-ci, il y a la cécité animale, l'oubli de la mort. L'individualité va sans cesse de l'une à l'autre et personne « ne sait quel sera le visage de sa mort¹⁰³ ».

De l'angoisse et de l'horreur de la mort naît, selon Morin, la conscience de la mort : celle-ci est liée au spectacle de la décomposition du cadavre, laquelle provoque les pratiques funéraires. Cette conscience humaine de la mort suppose une triple donnée dialectique : une conscience réaliste du fait ou de l'événement de la mort (perte irréparable de l'individualité), un traumatisme et affect qui est proportionnel à la perte de cette singularité (traumatisme et réalisme sont fonction l'un de l'autre) et l'affirmation de

101. Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Folio-Essais, 1992.

102. Edgar Morin, *Le paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1973, p. 111-112.

103. E. Morin, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 88.

la survie, la croyance à l'immortalité. L'aspiration à l'immortalité, le désir de survie implique, bien entendu, la négation ou le déni de la mort comme anéantissement et le déni de la conscience reconnue de son événement. La contradiction demeure toutefois apparente : « le traumatisme de la mort rend plus réelle la conscience de la mort et plus réel l'appel à l'immortalité ». Plus intéressant encore, Morin attire l'attention sur « l'implication saisissante de l'individualité », sur le fait que cette reconnaissance implicite de l'anéantissement doit être traumatique et ce traumatisme suppose la conscience d'une perte de l'individualité. L'indifférence animale devant la mort, indifférence adaptée, laisse place au souci angoissé de sauver l'individualité de sa destruction. C'est la conscience de ce « je ne sais quoi » associé au cadavre, où se mêle horreur et douleur, de ce vide laissé par une individualité et l'affect traumatique lié au vide laissé - ce qui suppose un lien affectif intense à l'individu qui meurt - que suppose la sépulture. La croyance en l'immortalité naît, pour sa part, de la contradiction entre le traumatisme de la disparition, lié à l'affirmation de l'individualité, et le refus de la mort. Comme on le voit, la conscience de la mort est une conscience affective et sociale, et l'angoisse de la mort est d'abord refus de la mort de l'autre proportionnelle à son caractère d'individu irremplaçable et incomparable.

Il y a l'horreur de la mort mais aussi universellement le risque de la mort. L'être humain n'est pas seulement horrifié par la mort mais, paradoxalement, il se jette à sa rencontre ou la provoque. Du point de vue anthropologique, cela apparaît le plus clairement dans l'universalité du meurtre (intraspécifique) et l'exercice d'une violence sans obligation vitale (crime, guerre, esclavage, torture, barbarie, sacrifice, lutte à mort symbolique). Le risque de la mort ouvre à des participations avec des valeurs ludiques (risque pour le risque), sociales (patrie, révolution, etc.), morales (vérité, honneur, etc.). Celles-ci annulent l'horreur de la mort et la transforment en défi. Frôler la mort intensifie la valeur et le sens de la vie.

Enfin, il y a « l'oubli de la mort », c'est-à-dire la cécité animale, aveuglement naturel à la mort, l'oubli actif du moi qui permet d'adhérer aux activités vitales et au présent, à la vie quotidienne. C'est ce qui explique, comme Freud l'avait vu, la stupeur toujours nouvelle que provoque la mort¹⁰⁴. Cette cécité essentielle témoigne d'une participation animale qui nous détourne de la mort. La frontière entre l'homme et l'animal est donc intérieure à l'homme. Il ne faut peut-être pas séparer l'oubli de la mort (propre à l'animalité ou au ça de Freud) de la participation culturelle : tous deux visent à réconcilier le particulier avec le général, le genre ou l'espèce, avec plus grand que soi. Épicure affirme qu'il faut se familiariser avec l'idée que la mort n'est rien. Ainsi, Morin salue-t-il dans ce scepticisme rationalisant l'un des sommets dans l'histoire de la mort, mais il avoue aussi que

104. *Ibid.*, p. 72.

cette position n'est pas sans ressembler à une régression vers l'oubli de la mort. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître qu'il ne fait aucun sens à ne vivre que dans la pensée de la mort. D'abord, et le plus souvent, on oublie la mort.

Il y a bien sûr un paradoxe entre l'horreur et le risque de la mort. Le fondement anthropologique du paradoxe est biologique, ou plutôt réside dans le retrait du biologique, c'est-à-dire la néoténie, la régression des traits spécifiques de l'espèce et à sa non-spécialisation physiologique. Celle-ci est observable sous plusieurs traits assimilables à des moments foetaux ou juvéniles d'une espèce : la réduction de la pilosité, la tête volumineuse, le faible développement de la dentition, l'appareil digestif non spécialisé, etc. Ce recul du câblage instinctuel et des montages spécifiques est proportionnel à l'affirmation de l'individu. La néoténie permet d'expliquer la promotion de l'individu. Sous son effet, les règles de l'espèce tendent à être remplacées par celles de la culture : l'apprentissage est dès lors plus important que l'inné. Cette brèche par rapport à l'espèce est une source d'indétermination et d'ouvertures infinies, une sorte de version biologique de ce que Rousseau appelait la perfectibilité : l'homme est bon à tout et bon à rien, il peut faire l'ange et faire la bête, il est capable du mal absolu et de la générosité la plus étonnante. Aussi, la promotion et l'affirmation de l'individualité est-elle tout autant le fondement de l'horreur de la mort que des comportements à risque et des participations qui résorbent l'angoisse de la mort. C'est le même décrochage par rapport aux mécanismes de protection de l'espèce qui permet à l'individualité de s'affirmer, que ce soit dans l'angoisse qui suscite les croyances en un autre monde et les rituels de deuil, ou dans le fait de défier la mort sans obligation vitale ou spécifique.

Comme on le voit, l'anthropologie de Morin montre que l'affirmation de l'individu est présupposée par l'appréhension humaine de la mort. Cette affirmation avec et à l'aide de la différenciation sociale et de l'évolution de l'économie se développe, d'abord, dans la figure des chefs et des personnages importants, puis, se démocratise. Ce processus est nécessairement lié à l'organisation du pouvoir¹⁰⁵. Toutefois, si la déduction de Morin explique le caractère fondationnel de l'affirmation de l'individualité dans l'interprétation humaine de la mort, et ce, même pour la conscience archaïque, il faut admettre que si celle-ci peut craindre la mort, cette crainte ne peut reposer sur une idée claire d'une annihilation totale¹⁰⁶. Comment la mort a-t-elle pu devenir explicitement anéantissement ? Quand et comment le doute s'est-il installé ? Il est impossible de le déterminer avec

105. J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 200 et ss.

106. Comme le montre Choron dans *La mort et la pensée occidentale* (Paris, Payot, 1969), l'explication de la croyance en l'immortalité en tant que projection du désir et conséquence de la crainte de la mort convient plus difficilement à l'homme des origines qu'au moderne. Désirer l'immortalité suppose le doute quant à

certitude. Mais l'un des facteurs déterminants est sans doute la temporalité. Ce n'est qu'avec la transformation de la conscience du temps mythique, le passage de la forme cyclique à la forme linéaire et eschatologique qu'apparaît la perspective d'un « jamais plus¹⁰⁷ ». Il y a tout lieu de croire qu'avec le temps linéaire, le caractère d'unicité et d'irrémediabilité des événements et des êtres, combiné avec l'individualisation naissante des membres des groupes archaïques sont les éléments essentiels à l'apparition d'une conscience réaliste de la mort, c'est-à-dire à même de concevoir clairement la menace d'une disparition définitive.

Morin analyse ce processus avec une finesse dans le détail que nous ne pouvons résumer ici que très grossièrement. Ce processus fait intervenir une dialectique du mythe du « double » et du mythe de la « renaissance » qui s'impose plus tardivement. D'une part, le monde des morts (les doubles amortels) se sépare progressivement de celui des vivants, au point que certains morts, sous la pression de la différenciation sociale, deviennent des dieux immortels, jamais nés, jamais morts. Par ailleurs, le double (amortel) s'intériorise et devient l'âme immortelle créant ainsi le contexte pour les religions eschatologiques du salut. Le mythe du double domine dans les sociétés archaïques et animistes qui affirment la coexistence des morts et des vivants, et continue de persister à travers les traditions orales, les religions populaires, les visions préchrétiennes et jusque dans l'imaginaire (littérature, cinéma, etc.) de l'époque contemporaine. Le mythe de la renaissance, venu de l'Orient, impose des visions eschatologiques qui prévalent dans la philosophie antique et dans les religions du Livre. Selon Morin, la modernité occidentale avec l'émancipation par rapport aux autorités religieuses, le développement de l'individualisme, de la science et des techniques, du capitalisme et la sécularisation de l'eschatologie religieuse du salut de l'âme en progrès historique, laisse l'individu seul devant sa mort et prépare la « crise contemporaine de la mort ». Selon l'historien Ariès, cette crise coïncide avec la montée d'un interdit de la mort. La prise de conscience de cet interdit a provoqué un renouveau de la mort dans les sociétés avancées au centre duquel il y a la revendication d'un droit à une mort dans la dignité.

Avant de considérer de plus près la vision contemporaine de la mort, il faut ajouter quelques mots sur les solutions « archaïques » au traumatisme de la mort. Ces solutions ne sont pas à sous-estimer, et cela, d'autant plus que le contraste avec nos sociétés modernes mérite notre attention. La conscience archaïque en face de la mort s'inscrit au sein d'une représentation

l'immortalité et l'homme archaïque n'a pas un tel doute. On ne peut par ailleurs pas invoquer l'argument de l'expérience, car leur vie était bien plus périlleuse et exposée à la mort que la nôtre. Un des arguments que présente Choron est que le syllogisme inductif est insuffisamment développé.

107. Choron, *La mort et la pensée occidentale*, op. cit., p. 18-19.

du temps et de l'existence qui est circulaire, sans rupture. Pour elle, l'aspect subjectif de la mort est secondaire, et elle retient surtout ses aspects objectifs, sociaux et institutionnels. La mort est ici un état de vie, une autre manière d'être, une étape provisoire pour l'individu qu'elle accompagne le plus souvent comme son double, son ombre, son image. Sa ritualisation confirme l'ordre de la communauté et du tout qui survit à l'individu. La loi de la régénération du clan cache l'effet de la mort individuelle¹⁰⁸. Cette vision précède les cultes de l'immortalité individuelle et possède l'avantage, penseront certains, de demeurer étrangère à la vision moderne et tragique de la mort, laquelle procède de l'idée d'un temps fini, linéaire, irréversible qui intensifie les aspects individuels et égocentriques du rapport à la mort (douleur, angoisse, traumatisme, hantise, obsession). Sans doute ces aspects sont-ils présents dès l'origine, mais à l'évidence ils ne sont pas les plus marquants, bien que, comme nous l'avons vu avec l'hypothèse de Morin, ils soient décisifs. Au cours de l'histoire de la culture occidentale, l'intériorité subjective et l'aspect subjectif de la mort se sont de plus en plus accentués. Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes entraîne un processus d'individuation et de subjectivation croissant. Ce processus aiguise la conscience réaliste et le scepticisme, et il favorise l'idée qu'il n'y a plus d'âmes, de doubles, ni de renaissances. Fin des arrière-mondes : il n'y a que ceux qui meurent ou qui survivent dans le deuil. Qui plus est, on les tolère à peine, et la césure entre vivants et morts s'accroît. Mais si, au premier stade de son développement, l'être humain refusait le caractère définitif de la mort, et si elle se vivait comme le résultat de l'action ou de l'influence maligne d'un ennemi de nature humaine ou spirituelle¹⁰⁹, il n'y avait pas ici de césure radicale : la mort n'était pas destruction définitive; ceux qui étaient morts continuaient à côté des vivants une vie invisible et ils ne cessaient d'intervenir dans le cours de l'existence des vivants. La vie et la mort étaient réversibles et rien ne les séparait. Malgré son air ridicule, l'animisme primitif savait intégrer la vie et la mort. C'est cet échange et cette intégration que tente d'annuler notre histoire de la civilisation.

Toute notre culture, comme le dit Jean Baudrillard, n'est qu'un immense effort pour dissocier la vie de la mort, conjurer l'ambivalence de la mort au seul profit de la reproduction de la vie comme valeur, et du temps comme équivalent général. Abolir la mort, c'est notre fantasme qui se ramifie dans les directions : celui de survie et d'éternité pour les religions, celui de vérité pour la science, celui de productivité et d'accumulation pour l'économie¹¹⁰).

108. P.L. Landsberg, *op. cit.*, p. 25.

109. L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1933.

110. J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 221-222.

LA CRISE CONTEMPORAINE DE LA MORT DE L'INTERDIT AU DROIT DE MOURIR DANS LA DIGNITÉ

Si toute civilisation invente des mécanismes de défense contre la mort et son angoisse, des représentations et des rituels de socialisation que provoquent l'horreur et la conscience de l'anéantissement de l'individu, et si la quête d'une forme quelconque d'immortalité est présente à toute époque, il faut conclure que le déni de la mort est universel. Toutefois, le déni contemporain est bien inédit. Certains comme L.V. Thomas se risquent à parler de « psychose collective », d'autres parlent d'un des « boucs émissaires » de la société modernes¹¹¹.

Depuis le XIXe siècle, selon Morin, une nouvelle vision dramatique, nihiliste de la mort s'exprime en littérature, en poésie et en philosophie (visible dans les courants du romantisme, de l'existentialisme et du vitalisme)¹¹². Cette crise de la mort contemporaine est pour Morin une « véritable crise de l'individualité ». Il en va d'un climat d'angoisse, de névrose et de nihilisme qui procède d'un individualisme hypertrophié, incapable de s'intégrer dans une participation qui donne sens à la vie. Cet individualisme est le symptôme de la décadence de la « civilisation bourgeoise » qui voit se développer un irrationalisme culturel. Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Camus, Heidegger et Sartre en sont les index les plus saillants auxquels l'analyse de Morin laisse peu de chance. Ou bien l'individualité s'enfoncé dans l'angoisse, la mélancolie, le vague à l'âme, la mélancolie, le ras-le-bol, la perception de la vanité de tout effort, l'inutilité de là quoi bon, le vide de sens d'une humanité mesquine dans un univers devenu silencieux, ou bien elle fuit dans des participations régressives militaires ou religieuses. On peut se demander si la conclusion de l'ouvrage de Morin, appelant à la fois une morale anthropologique consistant à « oser être seul, mais jamais isolés », et un progrès scientifique permettant « d'espérer une amortalité relative » ne ramène pas une autre forme de négation de la mort qu'il voit pourtant à l'oeuvre dans la crise contemporaine. Le bel ouvrage de Morin propose une théorie totalisante, admirable par sa force explicative, mais elle penche malgré tout vers le scientisme et

111. L.V. Thomas, *Le pouvoir et la mort*, Paris, Payot, 1978, p. 58; J.L. Baudoin et D. Blondeau, *op. cit.*, p. 38.

112. « À partir de la seconde moitié du XIXe siècle, une crise de la mort commence [...] Le concept de la mort n'est pas la mort, et c'est cela qui est terrible. La mort qui ronge son propre concept va alors ronger les autres concepts, saper les points d'appui de l'intellect, renverser les vérités, nihiliser la conscience. Elle va ronger la vie elle-même, libérer et exaspérer des angoisses soudain privées de garde-fou. Dans ce désastre de la pensée, dans cette impuissance de la raison face à la mort, l'individualité va jouer ses ultimes ressources : elle essaiera de la refouler en faisant appel aux forces de la vie les plus brutes. » E. Morin, *op. cit.*, p. 300-301.

l'idéologie du progrès. Son optimisme transforme en idéologème tout discours sur l'angoisse et la terreur de la mort déjà dénoncé au Siècle des lumières comme exploitation de la mort par les prêtres. Certes, l'ouvrage de Morin appartient à une époque où règne en France le marxisme. Mais on a l'impression qu'en imputant la crise de l'individualité à la seule invocation des forces de l'angoisse, du désir, de la folie où résiste le particulier, et à la seule remise en question de la raison comme principe de réconciliation de l'individu dans le général, il donne dans l'adhésion aveugle aux réalisations du bien-être matériel par la vertu uniformisante de la science et de la technologie. Morin ne semble prendre en considération qu'un aspect de la crise de la pensée contemporaine qui résulte de mouvements opposés et complémentaires : le rationalisme et le romantisme, le positivisme et l'existentialisme, le technocratisme et le décisionnisme.

Ce que Morin décrit au plan de l'histoire intellectuelle, du discours littéraire et philosophique sur la mort, comme climat d'angoisse, de névrose et de nihilisme, l'historien Philippe Ariès prétend le confirmer au plan des moeurs et des attitudes dominantes¹¹³. À l'angoisse bavarde qui éclate dans la littérature, l'imaginaire et la philosophie depuis le romantisme, correspond « une angoisse anonyme et diffuse » reposant sur l'innommable en un tout autre sens que celui de Jankélévitch. Sous l'arrière-fond d'un univers de « cris et chuchotements », selon l'expression de l'historien Voyelle, se dessine en avant-plan un déni, un silence et une exclusion sans ambiguïté de la mort au niveau des gestes, des attitudes et des pratiques. Le « traumatisme de la mort », selon l'expression de Morin, s'intensifie et on cherche à occulter et à exclure l'insupportable pour mieux vivre.

Ariès distingue quatre moments de l'histoire de la mort en Occident la mort familière, la mort de soi, la mort de l'autre et la mort inversée ou interdite. Une courbe historique, sur la base d'un « inconscient collectif » se perdant dans la nuit des temps et où la mort est familière, achronique et naturelle, dessine une courbe d'individualisation où la mort devient sauvage et interdite. La question est posée d'une « relation permanente entre l'idée qu'on a de la mort et celle qu'on prend de soi¹¹⁴ ». La mort familière ou apprivoisée qu'Ariès découvre dominante en Europe du VI^e au XIII^e siècle est celle qui règne dans les « cultures orales ». C'est celle de l'homme simple, qui sentant sa mort venir se soumet « à la grande loi de l'espèce » et s'abandonne au destin. C'est la mort du gisant au lit malade qui préside une cérémonie publique sans émotion excessive. Elle est modifiée par « la mort de soi » apparaissant dans les classes supérieures du Second Moyen Âge et de la Renaissance : la mort devient alors ce moment

113. P. Ariès, *op. cit.*, p. 177 et ss. Voir aussi le travail de l'historien Voyelle qui rejoint celui d'Ariès mais avec certains points d'interprétation qui divergent : *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, *op. cit.*

114. P. Ariès, *op. cit.* p. 81.

exceptionnel de crispation tragique où l'individualité reçoit sa forme définitive, ce que confirmeraient, à cette époque, le retour à l'épithaphe et l'invasion des thèmes macabres. Cette mort traduit un attachement violent aux choses de la vie que met en échec la mort. Celle-ci laisse place à un glissement à partir du XVIII^e et surtout du XIX^e siècle, notamment en raison de la naissance du sentiment familial, et malgré la continuité des thèmes et des rites, sur « la mort de toi » trouvant son apogée dans le romantisme. La mort perd ici de sa familiarité et devient rupture. Au XIX^e siècle, la mort est partout présente tant par les débordements émotionnels, la piété aux morts, l'extension des cimetières, le culte du souvenir, la grandeur des pompes, mais ce sont là, selon l'historien, des signes avant-coureurs qu'un interdit de la mort se met en place. Enfin, le XX^e siècle jusqu'à peu tente d'exorciser la mort en en faisant un nouveau tabou. C'est la mort interdite. Le modèle traditionnel d'accoutumance de la mort « où le mourant préside au milieu de l'assemblée de ses parents et amis » et où la mort est « un spectacle public auquel nul n'aurait eu l'idée de se dérober » laisse place à la mort interdite. Cet interdit prend naissance au XIX^e siècle aux États-Unis puis s'étend en Europe par la suite. Et s'il y a une relation entre l'idée de soi et l'idée de la mort telle que le présente le Second Moyen Âge, Ariès se demande si ce lien n'est dès lors pas inversé, ce qui nous forcerait à admettre « un recul de la volonté d'être chez l'homme contemporain » - un recul que la sociologie de Lipovetsky met par ailleurs au centre de l'apparition d'un nouvel individualisme où le moi est vidé de son identité par hyperinvestissement et hyperstimulation, et devient cet « ensemble flou [...] Moi indifférent, à volonté défaillante, nouveau zombie traversé de messages¹¹⁵ »

Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène et se codéterminent entre eux. Ariès en considère trois : la dépossession de la mort au mourant, le refus du deuil, la naissance de nouveaux rituels aux États-Unis. Aujourd'hui, on ne meurt plus dans son lit, à la maison, entouré de ses proches, mais la plupart du temps assisté d'appareils technologiques et d'un personnel médical préparé pour guérir plutôt que pour aider à mourir : le pouvoir sur la mort passe de l'individu à la famille, puis à l'ordre médical. La mort n'est plus publique, mais quelque chose de privé, qu'on doit cacher. Il faut se faire discret. Deuxièmement, on veut éviter la charge dramatique non seulement au mourant, mais aussi et peut-être surtout à l'entourage. C'était un devoir que d'annoncer la mort prochaine, maintenant on veut épargner au malade la vérité, la mort de l'autre devient intolérable. C'est ainsi qu'à l'hôpital, on s'efforce d'obtenir du malade un *acceptable style of facing death*. Ici, comme dans la société, l'émotion du deuil, de la souffrance et du malheur est honteuse et doit se vivre de manière solitaire et privée. On la cache en particulier aux enfants. Le refus

115. G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 63-64.

du deuil est la « loi non écrite de la société industrielle ». Lipovetsky décèle dans cette discrétion l'avènement d'un individualisme civilisé et respectueux¹¹⁶ Il faut disparaître dignement et discrètement, et comme le dit Jankélévitch que cite Ariès, « *pianissimo*, et, pour ainsi dire, sur la pointe des pieds ». Jadis « on jouait à celui qui va mourir » ; aujourd'hui « on joue à celui qui ne va pas mourir ». On interdit la mort afin de préserver le bonheur. Le mourant idéal doit faire semblant de ne pas mourir. Le deuil n'est donc plus le temps nécessaire dont la société impose le respect, il est devenu un état morbide qu'il faut soigner, abréger, effacer. Enfin, la commercialisation fait entrer dans le cycle de la consommation la mort, du cercueil au cimetière (mourez, nous ferons le reste, prenez donc un arrangement funéraire tout de suite!). L'apparition du *funeral home* au XIX^e siècle aux États-Unis solidifie cette logique de l'escamotage de la mort : avec lui apparaissent de nouveaux rites qui permettent d'éviter la manipulation du cadavre. La thanatopraxis prend en charge le cadavre elle le rend presque vivant et crée l'illusion qu'il n'est pas vraiment mort, ou en tout cas qu'il a une mort belle et heureuse. L'incinération devient une mode, non parce qu'on croit au feu purificateur permettant à l'âme de s'envoler, mais parce qu'il faut se faire discret, et sans doute aussi en raison de la peur de la pourriture et des vers. Bref, médicalisation, urbanisation, professionnalisation, recherche du bonheur et du profit favorise un contexte de déni de la mort, de sa charge dramatique, de son caractère intersubjectif et social.

Paradoxalement, cet interdit de la mort est entretenu, comme le montre Illich, par l'idée d'une mort naturelle associée à la limite de la courbe d'espérance de vie. La mort devient alors ce qui doit survenir, chez des êtres médicalement « suivis », bien portant et avancés en âge, sans agression extérieure après que soit épuisé le « capital-vie », ce seuil au-delà duquel l'organisme humain refuse tout traitement additionnel : la mort qu'approuve notre société est celle qui survient lorsque l'homme est devenu inutile comme producteur et comme consommateur¹¹⁷. Cette mort naturelle est la mort de vieillesse que raillait déjà Montaigne (*Essais*, I, chap. 17). C'est l'idéal de la mort douce. Mort objective, ponctuelle, biologique, échéance et non-nuance de la vie, comme l'exprime Baudrillard¹¹⁸. Ce qui la ramène, selon Louis Vincent Thomas, « à un processus d'accumulation où les critères quantitatifs ne s'embarrassent guère du destin de l'homme¹¹⁹ ». Aussi, y a-t-il une incompatibilité entre les valeurs clés du monde occidental et l'acceptation de la mort, son intégration au monde des vivants. Une société individualiste prépare mal à accepter la perte, la souffrance, la

116. G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 72 et ss.

117. Yvan Illich, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil, 1975, p. 200.

118. J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 243.

119. L.V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, p. 59.

dépense sans retour, tout ce qui représente le contraire de l'idéologie de la vie, de l'odyssée du progrès, de l'expansion, de la croissance, de la productivité et de la consommation. Elle favorise l'angoisse de la mort en la refoulant. La mort de Dieu est-elle mort de la mort ? Dans un monde où règnent l'efficacité, la performance et la rentabilité, la mort gêne. C'est pourquoi au mythe de la mort naturelle, de la mort douce et de vieillesse, s'ajoute celui de la bonne mort, rapide, inconsciente, immédiate qui ne dérange personne, ni soi ni l'autre. Mort naturelle, mort subite, le résultat est le même : il ne faut pas se sentir mourir, ni que l'autre le sente.

Ainsi, la modernité critique et démocratique demeure pour le moins contradictoire. En effet, la désacralisation, la laïcisation et la rationalisation devrait nous faire reconnaître l'importance et le caractère inévitable de la mort. Pourtant, celle-ci est devenue un interdit dominant. Refoulée, la mort ne revient-elle pourtant pas comme un fantôme nous hanter ? On fait tout pour chasser la mort, on fait tout pour prolonger et faire triompher la vie, pour rester jeune et en santé, mais au même moment le tiers de l'humanité meurt de faim, la guerre et les génocides ne cessent de se multiplier, on meurt seul à l'hôpital comme une chose qui dérange tout le monde, on détruit l'écosystème et on assiste impuissant et en direct au spectacle des mises à mort innombrables alors qu'une seule, selon l'axiome juridico-démocratique, est de trop (une personne n'a pas de prix, mais il faut bien calculer !). De plus, une société et une époque qui exacerbent autant le principe d'individualisation ne peuvent qu'aggraver le traumatisme de la perte : elles favorisent l'intériorisation obsessionnelle plutôt que le rituel codifié ou institutionnalisé, le monologue plutôt que le dialogue, la culpabilité dans l'isolement plutôt que le partage de la solitude, autant de facteurs qui expliquent peut-être la fréquence de la dépression et des tentatives de suicide dans les sociétés contemporaines. Ce sont des cris d'alarme. On est plus discret, moins violent par intériorisation du conflit, mais à quel prix¹²⁰ ? La dépression, la fatigue d'être soi, le sentiment d'inexistence, la psychothérapie...

Cette prise de conscience de l'interdit de la mort par les sociologues, psychologues et historiens a suscité une vague de renouveau et de redécouverte de la mort depuis les années 1960. À l'interdit bourgeois coïncidant paradoxalement, en apparence, à une montée de l'angoisse existentielle dans la culture, succède une nouvelle sensibilité à la souffrance physique et psychique liée à la mort. Le droit à une mort digne, le respect de l'autonomie et une volonté de réappropriation de sa mort par le sujet est au centre de cette sensibilité collective diffuse qui conteste le modèle

120. On peut avancer l'hypothèse d'une relation entre la dépression et la consultation et la perte des grands cadres de sens par l'absorption individualiste. Voir Gilles Lipovestky, *op. cit.*; Charles Taylor, *Les Sources du moi* (1989), Montréal, Boréal, 1998 [1989], p. 35.

dominant de l'interdit à partir de certains thèmes (euthanasie, acharnement thérapeutique, pouvoir médical). Les travaux d'Elizabeth Kübler-Ross (*On Death and Dying*, 1969) donnent le ton en montrant la nécessité d'une écoute patiente du mourant et d'un contexte favorisant l'acceptation de l'inacceptable, le droit de mourir en paix et de façon digne, d'avoir accès à une mort accompagnée, socialisée et vécue lucidement. Derrière l'impératif de la quantité et du respect « intégriste » de la vie apparaît une ouverture à la conscience de la finitude, à l'appropriation de la mort afin de lui donner un sens. Et si la société moderne a « perdu le sens profond de la mort, c'est-à-dire la conviction de l'importance de son intégration à la vie et à la réalité du vécu », cette réintégration passe maintenant par la récupération, comme le constate J. L. Baudouin et D. Blondeau dans *Éthique de la mort et droit à la mort*, « d'un pouvoir éthique et juridique du contrôle sur la mort » par le principal concerné. Mourir à l'hôpital permet de réduire l'inconfort de la douleur, de retarder la mort, de favoriser les greffes d'organes, de faciliter aussi les autopsies qui permettent de faire de nouveaux progrès dans la lutte contre la mort et la maladie, tout le monde le reconnaît, mais tout cela ne fait sens que parce que, derrière la mort comme phénomène biologique technologiquement contrôlable, il y a le mourir (*dying*), le temps du passage comme expérience psychique et sociale. On revendique un aménagement du temps de la mort et de la qualité du passage. « Par un paradoxe étrange la mort à vaincre [...] se transforme, sous les feux de l'échec en mort revendiquée. » La revendication d'un droit à la mort dans la dignité et à la mort douce est au fondement du combat contre l'acharnement thérapeutique, l'invention des testaments de vie, la revendication de l'euthanasie, le développement des mouvoirs et des soins palliatifs institutionnels et résidentiels¹²¹. On reformule la rationalité instrumentale à partir de son fondement moral et ontologique, et on suit la suggestion de Heidegger, soit celle de sortir d'une vision instrumentale de la technique - la technologie nous contrôle-t-elle ou la contrôlons-nous ?

La revendication d'un droit de mourir dans la dignité est un indicateur de sens qui nous oblige à reconnaître que tout n'est pas noir dans la

121. J.L. Baudouin et D. Blondeau, *op. cit.*, p. 111-112. Pour ces auteurs, il s'agit bien d'« expédients », au sens où ils répondent à une « crise véritable » résultant d'une négation de la finitude beaucoup plus profonde au plan social. Aussi faut-il faire attention à ce qu'un droit de laisser mourir en paix ne glisse pas vers un droit de faire mourir, autorisant une politique d'euthanasie active. Celle-ci est encore l'index d'un interventionnisme et d'une volonté de maîtrise de la mort qui tend à l'éviter plutôt qu'à « reconnaître la mort comme phénomène naturel inévitable » (p. 119), à désintriquer la mort de la vie, à « signer le refus de la réalité et, au fond, encore une fois, une certaine négation de la condition humaine » (p. 114). Aussi, doit-on éviter que la nouvelle légitimation sociale de l'euthanasie ne se traduise par une réglementation législative en raison de ses possibles dérives incontrôlables, de la culpabilité et de la pression psychologique qu'elle peut exercer sur les grands malades, des risques d'erreurs dans les diagnostics, et du fait que le patient peut changer d'avis sans toujours pouvoir l'exprimer clairement.

modernité, que la rationalité instrumentale n'a pas tout colonisé, que la raison ne s'est pas seulement changée en son contraire. Ainsi, dans une société où il y a une perte des repères, où le sens collectif semble de plus en plus remis au niveau des illusions historiques, d'autres révélateurs de sens se constituent dans la résistance individuelle. L'expansion de la logique individualiste et des droits subjectifs ne coïncide pas nécessairement avec les excès démiurges d'expansion techno-scientifiques. Par ailleurs, devant le pouvoir médicolégal et l'enfermement préventif, curatif ou palliatif, l'éloignement des mourants vers les hôpitaux, les centres d'accueil ou de soins palliatifs, les prises en charge par différents services spécialisés des problèmes qui résultent de la mort (thérapeutes, thanatologues, etc.) apparaissent aussi entre contrebande des pratiques de risques qui visent à se réappropriier l'excès, la part maudite de la dépense, et à redonner un sens à la menace de mort refoulée par la mise en sécurité. D'où ce goût pour les prises de risque - excès, goût de l'imprévisible et des émotions fortes, tabagismes, débauches liées aux sports et ainsi de suite¹²². Une civilisation qui nivelle, égalise et aplatit tout dans l'équivalence et la prévisibilité ne peut qu'ennuyer et susciter le goût du risque. Tout le monde ne peut être un héros, mais les héros donnent un peu de ce sens qui manque dans un monde qui n'y croit peut-être plus de toute façon.

Toutefois, l'idée philosophique d'une perte de sens et de sa hantise est peut-être surestimée - au point d'invoquer par exemple la nécessité d'un sacré inédit, celui de l'homme-Dieu¹²³. D'une part, après deux guerres mondiales, Hiroshima, Auschwitz, le Goulag, et plus près de nous le sida, la mort donnée et l'euthanasie de millions de morts de faim et d'exclus en raison des lois du marché, il est difficile de « croire » sans apposer à la souffrance le sceau de la nécessité. Dieu est mort : on devient sceptique et relativiste, mais cela ne nous condamne pas au non-sens, au nihilisme. L'athéisme, au plan moral, est à la source d'une responsabilité plus haute. Où il y a un Dieu tout-puissant, planificateur, il n'y a pas de liberté et aucune responsabilité, aucune possibilité de prendre des responsabilités. Seul un monde non téléologique et mécanique, désacralisé, offre la possibilité d'un être moral et libre. Être autonome, c'est être abandonné de Dieu, séparé de Dieu. Si Dieu n'existe pas, alors tout est permis, écrivait Dostoïevski. Si Dieu n'existe pas, c'est précisément que tout n'est pas justifiable, que tout ce qui arrive ne porte pas le sceau de la nécessité, et que la mort tout comme la souffrance résistent au principe de raison. On ne peut affranchir l'homme de sa condition de minorité, et l'élever à la dignité d'être responsable, sans donner congé à l'image tutélaire du Dieu Providence. « C'est une grande gloire pour Dieu, écrit Lévinas, que d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la séparation,

122. Éric Volant *et al.*, *Les risques et la mort*, Québec, Éditions du Méridien.

123. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

à partir de l'athéisme¹²⁴. » D'autre part, le processus d'égalisation individualiste transforme la quête d'un sens de la vie et de la mort et l'ultime désir métaphysique de l'immortalité résultant de l'incomplétude et du manque essentiel de sa condition de mortel, en un problème parmi d'autres. Pour la grande majorité des gens des sociétés libérales postmodernes, ce n'est peut-être pas, comme le signale Lipovetsky, le sens mais l'activité, la réalisation des projets individuels qui manque.

Je crois qu'il est possible de vivre sans grandes interrogations sur le sens fondamental de l'existence. Il me semble qu'avant la question du sens, c'est la question des retrouvailles avec soi qui se pose, et de manière très psychothérapeutique. Ce que les gens cherchent, ce sont les clefs du bonheur[...] c'est l'édification de soi¹²⁵.

Le philosophe peut bien vivre dans la pensée de la mort, affirmer que la vraie vie est ailleurs, mais à « l'ombre des majorités silencieuses » se vivent peut-être une indifférence et une désaffection qui ne datent peut-être pas d'aujourd'hui, une désaffection qui n'est d'ailleurs pas totale si l'on en juge par cette revendication de la mort dans la dignité qui succède à l'interdit de la mort. Est-ce une aliénation, comme le veut la tradition philosophocritique - le système marchand qui nivelle, vole la conscience de sa finitude à l'individu (Ziegler) ; une chute structurelle dans l'occupation et la fébrilité quotidienne noyant l'authenticité de l'être-pour-la-mort (Heidegger) ; la montée d'un individualisme du rôle qui irresponsabilise (Patocka) ? Est-ce au contraire une stratégie ironique et fatale qui désarmore les grands référentiels de justification du pouvoir, l'entrée dans l'univers d'une pensée faible et sans fondement ultime où il est possible de faire des expériences plus modestes, moins crispées, plus tolérantes et ouvertes du sens ? Mais si la vie semble perdre de sa lourdeur tragique et métaphysique, le nouvel idéal postmoderne de la « jeunesse éternelle brille ». Comment ne pas rire, ne pas voir, que cet idéal est lié aux fantasmes de toute-puissance dont se nourrit le déni de la mort ? Certes, sous l'effet de l'extension des mécanismes du marché, la négation de la finitude perd de sa dimension métaphysique, mais elle accroît son lot de victimes et de morts (réelles et symboliques). Le problème ne réside pas dans la décadence des valeurs, mais dans la montée du nombre d'exclus et de défavorisés. Il s'agit d'un défi qui ne peut être relevé que par un « individualisme responsable », capable de compromis et de juste mesure entre liberté et solidarité, efficacité et équité¹²⁶. Et l'on ne saurait séparer l'idée de responsabilité ni celle de justice, de la conscience de la finitude, de l'irréversibilité du temps et de la mort en partage.

124. E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Livre de Poche, 1976 [1963], p. 30.

125. Gilles Lipovetsky, cité dans Charles Sébastien, *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, On frey, Rosset*, Montréal, Liber, 1999, p. 187.

126. G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. Éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 18-19.

LA MORT EN PARTAGE

La mort renvoie à l'impuissance, à la fragilité du sujet, à son manque à être et à sa finitude, à ce qui se moque de la maîtrise rationnelle, à l'hétéronomie et à l'acceptation des limites, tout ce avec quoi la modernité se sent mal à l'aise. Ce manque n'est pas négatif. La conscience de la mort et son traumatisme, comme le montre Morin, renforcent le sentiment de son individualité, la sienne et celle de l'autre. La mort est intransférable, montre par ailleurs Heidegger : on ne peut, au sens strict, ni la donner ni la prendre. Je peux mourir pour autrui, me sacrifier pour lui, lui donner du temps, mais jamais lui épargner sa mort. Mais seul un être avec l'autre peut être seul. Et si la mort est aussi la « possibilité d'une impossibilité », comme le dit Heidegger, on ne peut sans doute jamais distinguer strictement entre le mourir (*sterben*) propre et le décéder (*ableben*) de l'autre¹²⁷. Cela non pas parce que je peux vivre par une mystérieuse empathie la mort de l'autre, mais justement parce que le fondement du rapport à l'autre réside dans le non-rapport et la différence. C'est depuis cette altérité que l'autre m'oblige et me fait sortir hors de moi, depuis ce que Lévinas appelle la nudité du visage, son caractère inthématisable et irreprésentable, dépouillé, mortel, à ma merci, mais aussi toujours-déjà évanescant, autre comme autre, « peau à rides, trace d'elle-même, présence qui, à tous les instants est une retraite dans le creux de la mort avec une éventualité de non-retour¹²⁸ ». Le processus historique d'individuation et de subjectivation occidentale ne tend-il pas à insinuer un mensonge et une contradiction ? Libérant l'individu, le rendant indépendant et autonome, il masque l'hétéronomie à partir de laquelle seule il peut s'individuer : l'inconnu de ma propre mort, l'appel de l'autre qui me rend insubstituable. Le processus d'intériorisation, de subjectivation et de prise de conscience de soi, n'est-il pas inséparable du rapport à autrui ? Le lien social, n'est-il pas d'autant plus puissant qu'il met en relation des personnes capables d'autonomie et de solitude, c'est-à-dire, de rapport à la mort ? Ne faut-il pas penser le lien social à partir du manque de rapport et de la séparation, reconnaître comme Blanchot, que « le seul "élément émotionnel" capable d'être partagé en échappant au partage reste la valeur obsédante de l'imminence mortelle¹²⁹ » ? *Solidarité des ébranlés*, comme le dit Patocka : rien ne nous lie plus que ce qui nous sépare et nous singularise le plus, c'est-à-dire l'imminence de la mort.

La philosophie de Lévinas, proche de celle de Blanchot, nous permet de préciser ce sens social de la mort et son véritable enjeu. Lévinas contourne

127. J. Derrida, « Apories. Mourir - s'attendre aux limites de la vérité », dans *Le passage aux frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, Paris, Galilée, 1993, p. 309-338.

128. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 1987 [1972], p. 12.

129. M. Blanchot, *Sade et Lautréamont*, Paris, Gallimard, 1949, p. 134.

l'alternative philosophique ou religieuse traditionnelle de la mort comme « passage au néant » ou comme « passage à une existence autre ». Face à la mort, je ne sais qu'une chose : elle est ajournée. Aussi, la menace de la mort change-t-elle de sens : de peur de la mort, elle devient peur de commettre un « meurtre ». Il y a du temps et dans ce temps je peux exister pour autrui le rapport à la mort est devenu responsabilité pour autrui. Au-delà de l'angoisse de l'anéantissement, triomphe ainsi un temps où le moi n'est là que par l'autre, un temps du don, ouvert à l'appel d'autrui.

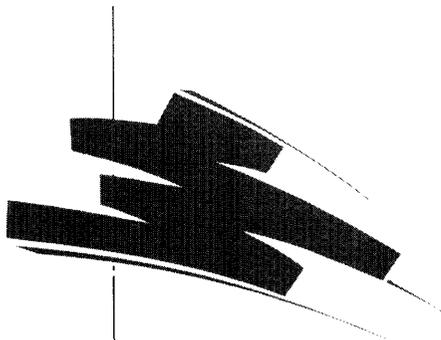
Il n'est pas étonnant que ce temps du don soit au centre de la réflexion sur la pratique des soignants et de l'accompagnement. Dans le feu de l'action, l'impuissance devant la mort se change en défi qui consiste à transformer une catastrophe en événement plein de sens et à

[...] travailler à proximité de la mort pour mieux penser la vie [...] Cette proximité change la hiérarchie des valeurs : primauté de l'affectivité sur l'effectivité; le rapport au temps : envie de prendre du temps pour apprécier chaque moment de la vie, qu'il soit bon ou mauvais, importance du temps présent; l'attitude profonde à l'égard des êtres et des choses : prise de conscience du prix de la vie, mise au rancart des attitudes de maîtrise, de toute puissance et de possessivité¹³⁰.

La proximité de la mort rend plus authentique, plus responsable de l'autre et plus responsable de soi. Mais rien n'est facile, il ne s'agit pas d'imposer un sens, mais de « donner confiance », d'être disponible, de recevoir et de donner. « La mort n'a de sens, comme le dit Baudrillard, que donnée et reçue, c'est-à-dire socialisée par l'échange¹³¹. » La mort nous partage. Donner un sens à la mort est une tâche nécessaire et impossible qui nous oblige à répondre sans avoir de réponse, c'est-à-dire à assumer notre finitude.

130. M. de Hennezel et J. de Montigny, *L'amour ultime. L'accompagnement des mourants*, Paris, Livres de Poche, 1993, p. 162.

131. J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 251.



LE SOI ET LE DIFFÉRENT À L'ÂGE DE L'INDIFFÉRENCE

*La problématique
de l'éducation*

BERNARD GAGNON

est docteur en science politique;

*il poursuit actuellement des recherches postdoctorales à l'Université
de Paris IV (Sorbonne).*

La diversité des valeurs est un des traits culturels de la société démocratique contemporaine. Mais au-delà de ce pluralisme, existe-t-il encore des valeurs authentiques ? Celles qui sont vraies pour tous et à tout moment donné. Des vérités universelles découvertes par nous et qui s'imposeraient à nous comme des sources de sens. La quête de sens et la quête de soi portent encore, avec elles, cette croyance en un au-delà. Mais qu'est-ce que « penser à soi » et que signifie « donner du sens » dans un monde coupé de ses références extérieures ? Or, la société contemporaine, sortie d'une référence autoritaire aux sources morales, sépare le soi et le sens. C'est ce que nous appelons l'âge de l'indifférence, c'est-à-dire que la quête de soi ne peut se réaliser qu'à l'encontre du sens, comme une négation de celui-ci. D'une part, être soi-même signifie être capable de se poser objectivement, ne serait-ce qu'abstraitement, à l'encontre des valeurs. D'autre part, le sens ne s'impose plus en amont de l'expérience, mais se découvre en aval dans la puissance de l'immanence¹³² ; il ne peut s'appuyer que sur la diversité même des expériences. Il est plural par définition.

Au travers et au-delà des transformations dans le rapport à soi et dans la relation au sens, c'est à un changement dans le registre de l'identité que nous assistons. Il y a un revirement de sa signification. Alors que l'identité a toujours été pensée sur le mode de la similitude - ce qui est vrai pour

132. Selon Luc Ferry, il y a eu dans l'histoire de la philosophie deux grandes figures de la transcendance: en amont de la conscience humaine - la révélation, le christianisme - et en aval de la conscience humaine - la transcendance dans l'immanence. Celle-ci n'est pas qu'une question de goût: elle est de l'ordre de la morale, de l'esthétique et de l'éthique. Luc Ferry, « Philosophie et Religion. Débat entre Luc Ferry et Marcel Gauchet », Le Collège de philosophie, Paris, le 9 janvier 1999. A paraître dans la revue française *Débat*.

les sociétés traditionnelles et pour les sociétés démocratiques¹³³ -, aujourd'hui, elle apparaît sur le mode de la différence. L'autre soi-même avec qui nous discutons et échangeons ne partage plus nécessairement mon identité. Ce qui le caractérise comme semblable à moi-même n'est plus lié au partage d'une identité commune. Là réside un des foyers d'inquiétude face aux bouleversements actuels. Car pouvons-nous, en dehors d'une identité commune, prétendre vivre en commun ? Répondre à cette question oblige à explorer davantage les transformations survenues dans les registres du soi et de l'identité. Le danger du communautarisme, l'insistance exclusive sur la différence, n'est réel que si l'identité maintient un rapport autoritaire aux sources morales ou au sens; ce que nous désirons ici mettre en doute. Car la différence n'est exclusive que si elle marque à nouveau une distinction de nature entre soi et l'autre. Mais les identités contemporaines ne se reconnaissent plus dans des ordres moraux différenciés; au contraire, elles expriment la volonté des individus d'être soi-même dans un contexte social où le sens ne dicte plus de mode spécifié d'existence¹³⁴

La situation actuelle n'est pas qu'un changement au niveau des identités, elle s'accompagne aussi d'une remise en cause de l'autorité. Celle-ci est le pouvoir plus la reconnaissance de la légitimité de ce pouvoir¹³⁵ L'autorité est ce qui permet à celui qui détient le pouvoir de se poser comme « celui qui sait » et non seulement comme le détenteur de la force. La question des fondements de l'autorité est liée à celle des sources de légitimité. Mais les bouleversements au niveau du sens et du soi transforment notre rapport aux sources de légitimité. Il y a effacement des figures d'autorité. Nul ne peut plus se poser devant un semblable comme « celui qui sait » dans les domaines qui ont trait aux valeurs, à l'identité et

133. La tradition avait une pensée *exclusive* de la similitude liée à l'identité: « tu es comme nous ou alors un étranger ». La démocratie étant progressivement la similitude à tous les individus en faisant abstraction des différences identitaires (genre, culture, race) au nom de la citoyenneté. Dans les deux cas, c'est la similitude qui demeure la règle de la reconnaissance sociale. Toutefois, même dans la démocratie, il demeure des sources d'exclusion (les aliénés, les sans-papiers, les femmes). Voir Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Paris, Plon, 1988; « Les droits du citoyen ou la citoyenneté », p. 183-233.

134. Notre analyse des identités contemporaines s'inspire des textes de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 et de Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 1994 (traduction française: *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Montréal, Aubier, 1994).

135. L'autorité ne doit pas être confondue avec le pouvoir qui suppose un rapport de forces. Dans la notion d'autorité, il y a une notion d'influence morale qui n'existe pas dans la notion de pouvoir. Avoir de l'autorité, c'est avoir de l'influence, de l'ascendance, sur quelqu'un en dehors de tout recours à la force. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185; François Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 1969; Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

au sens. Les sources morales, extérieures aux volontés individuelles et sur lesquelles pouvait reposer le recours à l'autorité, se sont taries. La légitimité se retourne vers soi et l'autorité se replie, laissant libre cours à l'expression identitaire et au pluralisme des valeurs.

Les transformations ont aussi leur effet sur les institutions sociales et, plus particulièrement, sur celles qui reposaient traditionnellement sur l'autorité : la famille et l'école. Une société où la légitimité se fonde sur des sources morales enracinées dans un ordre du monde différencié (tradition, religion) implique que « la légitimité et l'autorité peuvent fonctionner aussi bien au niveau du pouvoir politique que du pouvoir familial ou scolaire¹³⁶ ». L'éducation des enfants, que nous distinguerons de l'instruction, ne peut plus recourir à l'autorité ni aux valeurs préétablies. Les enfants et les adolescents sont déjà une source de contestation de ces valeurs et de cette autorité. Les difficultés de l'école et de la famille par rapport à l'éducation ne se résument pas à un problème d'obéissance. Elles concernent aussi des changements profonds dans le statut de l'enfant, celui-ci s'est vu accorder un droit, inaliénable par définition, à l'expression de soi. La famille et l'école doivent apprendre à fonctionner sans autorité et sans le monopole des valeurs. C'est cette situation actuelle de la crise de l'autorité, illustrée par la problématique de l'éducation, qui nous intéresse. Comment poser la question des valeurs et de l'identité dans une société qui a fait de la séparation du soi et du sens le foyer de l'autonomie ?

Ce texte analyse, en lien avec la question de l'éducation, les transformations dans le registre des identités. Nous croyons que l'interrogation sur l'éducation permet d'éclairer les enjeux et les issues possibles des changements en cours. Car la séparation du soi et du sens ne signifie pas une crise de l'éducation, mais un renversement de sa justification. Le statut de l'enfant ne peut plus uniquement se poser sur le modèle de la similitude - l'enfant comme un soi-même -, mais doit introduire une notion de la différence - l'enfant comme autre que soi. La réflexion sur l'éducation permet de poser une idée contemporaine de la différence, tout en répondant à ceux qui confondent la différence avec le communautarisme. Dans ce texte, nous exposerons, dans un premier temps, la séparation actuelle entre la sphère du sens et la sphère du soi. Nous déterminerons les conséquences de ce changement sur la formation des identités. Nous établirons que la quête de soi en dehors de l'autorité n'est plus compatible avec la quête de sens. Dans un deuxième temps, nous analyserons les effets de ces transformations sur l'éducation. En conclusion, nous chercherons à établir les bases d'une éducation contemporaine et d'un nouvel espace de convivialité ouvert à la différence.

136. Alain Renaut, « L'autorité malmenée. Débat entre Alain Renaut et Pierre Manent », *Le Monde des débats*, mars 1999, p. 10 et 11.

LE SOI ET L'AUTONOMIE

Nous soutenons la thèse que le concept du soi¹³⁷ n'est pas réductible à celui d'identité. Il s'agit de deux réalités distinctes dont l'une renvoie à l'éthique et l'autre, aux valeurs. Le soi se comprend en lui-même comme une entité distincte, alors que l'identité se comprend en référence aux attraits, aux désirs, aux goûts, aux sentiments des individus. L'identité est toujours orientée vers quelque chose, alors que le soi, compris comme base de l'autonomie, se différencie des choses. Cependant, notre objet n'est pas de renouer avec l'idéalisme cartésien. Nous ne posons pas l'idée d'un soi substantiel au fondement de toutes nos représentations. À l'inverse, nous soutenons que le soi n'a aucune substance propre et qu'il ne peut se dévoiler que dans une articulation concrète d'identité¹³⁸. Le soi est ainsi dépendant de l'identité, car il ne peut exister (concrètement) sans elle, mais il n'est pas réductible à celle-ci. Le soi se tient derrière l'identité. Il est essentiellement la part d'indétermination qui refuse de confondre une identité particulière avec l'individu qui affirme cette identité. Il est ainsi toujours la part de doute qui est présente à toutes nos représentations des choses; le caractère aléatoire de ces représentations et non leur source.

L'individu adopte différentes figurations selon les divers rôles sociaux qu'il joue; ses rôles peuvent varier en fonction du temps et de l'espace. L'individu sera jugé non sur la base de son autonomie, mais de son identité, c'est-à-dire son aptitude à mettre en scène sa personne au sein d'une structure globale dans laquelle il dévoile son ou ses identités¹³⁹. Toutefois, quelle est la nature du soi? Qu'est-ce qu'un soi? Le soi que nous entendons aujourd'hui est celui qui a rompu avec toute conception métaphysique de sa nature, mais, historiquement, il a été subjugué à un ordre transcendant qui en donnait la signification. Le soi n'est pas une invention contemporaine.

137. Nos conceptions du soi et de l'identité se fondent sur une lecture critique des travaux de Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (traduction française: *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal / Paris, Boréal / Seuil, 1998). En accord avec lui, nous reconnaissons que le soi s'exprime par les identités particulières. Mais, en désaccord avec lui, nous ne posons aucun fondement réaliste entre le soi et l'identité qui conduirait à la possibilité, même symbolique, d'une expression authentique de soi. Contrairement à Taylor, nous ne posons aucune relation positive entre la quête de soi et la quête de sens; pour nous, le soi et le sens sont aujourd'hui deux phénomènes séparés.

138. Nous soutenons que la séparation du soi et du sens rend inconcevable l'idée d'une philosophie morale réaliste qui supposerait une réinscription du sens sur le soi; thèse contraire aux transformations en cours. Pour une exposition de la thèse réaliste, voir Charles Taylor, « La validité des arguments transcendants », dans *La liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 115-133.

139. Amélie Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1976, p. 300.

Il est le produit d'une intériorisation des sources morales dans le sujet humain¹⁴⁰ dont les contours furent tracés par la tradition judéo-chrétienne¹⁴¹. Inversement, la modernité a fait du soi un sujet, l'idée d'un centre unifié. L'unité à laquelle pouvait se rapporter la responsabilité légale : un locus de responsabilité pour toute une gamme de choix et d'actions¹⁴². Mais pour faire de nous des êtres responsables de nos actions, la modernité a dû poser que nous détenions, en nous-mêmes, la volonté de nos actes et le sens (l'intention) de ceux-ci¹⁴³. Le soi moderne intériorisait le sens, alors que la tradition l'extériorisait.

Le soi fait nécessairement référence, sur les modes anciens et modernes, aux idées du même, de l'un, de la continuité. Selon la philosophie moderne du sujet, le soi revient à « un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion et qui peut se considérer comme étant le même, comme étant la même chose pensante, en différents temps et différents lieux¹⁴⁴ ». C'est la grande conquête de l'individualisme moderne, l'idée d'un soi conçu comme la continuité ou l'immuabilité de notre personnalité. Ce qui demeure malgré les changements à travers le temps : la capacité de se souvenir et la capacité de se perpétuer dans le temps¹⁴⁵. Mais le soi n'a pas pour autant une nature, il s'affirme derrière l'identité et l'action, mais sans que l'on puisse le saisir en tant que chose en soi. Il est comme la conscience, il ne peut être posé qu'à partir d'une intuition de soi-même¹⁴⁶. C'est l'affirmation kantienne que l'on ne peut se définir soi-même que sur la base de l'intuition d'un « je » comme source de nos représentations. Cependant, nous soutenons la thèse qu'il y a, aujourd'hui, une confusion qui englobe l'idée d'être soi-même. Pousser par les pensées de l'authenticité¹⁴⁷, le soi ne se pose plus comme la représentation intérieure de la spiritualité (âme chrétienne) ou la figure morale de la responsabilité (sujet moderne), mais comme un mode de vie. Selon cette nouvelle conception,

140. C. Taylor, « Inwardness », *Sources of the Self*, op. cit., p. 109-207.

141. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 131-231.

142. A. Rorty, *The Identities of Persons*, op. cit., p. 309.

143. Charles Taylor, « Embodied Agency », dans Henry Pieterma (dir.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Washington, University Press of America et Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989, p. 1-21.

144. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, éd. E. Naert, Paris, Vrin, 1972, II, XXVII, §26.

145. Paul Ricoeur perçoit dans la continuité et le récit un aspect essentiel du soi : la capacité de se maintenir à travers le temps. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 167-198.

146. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure. OEuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, 1980, p. 869.

147. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 1991, p. 25-29 (traduction française: *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992).

le soi serait porteur unique de significations morales; le sens se trouverait intériorisé dans le soi sans plus de référence extérieure. Être soi-même signifierait trouver sa forme particulière d'expression de sens.

Tout se passe comme si l'élimination des ordres moraux, qui assuraient une autorité extérieure, obligeait le soi à assumer une tâche qui ne fut jamais sienne : produire du sens. Dans ce contexte, l'individu n'a d'autre choix que de se tourner *vers* lui-même et d'explorer, comme source potentielle de sens, les formes particulières de sa personnalité : son identité. La confusion actuelle entre le soi et l'identité, marquée, entre autres, par les demandes de reconnaissance des identités culturelles¹⁴⁸, tient au fait d'une colonisation du soi par l'identité. L'indétermination du soi, ouverte par le retrait du sens, ne permet plus de distinguer l'acteur de ses personnages, le soi de ses identités. Mais l'identité n'est pas le soi, celui-ci est nécessairement autre chose. Par conséquent, l'absence contemporaine de significations morales qui, traditionnellement, permettaient de distinguer le soi de l'identité peut conduire à l'idée que ce que j'exprime par mon identité se confond avec ce que je suis en moi-même¹⁴⁹. Dans cette confusion, c'est l'idéalité du soi-même qui disparaît. Car l'identité se pense en fonction d'un temps, social et historique, qui ne nous appartient pas en propre. Elle se définit par rapport à un arrière-plan de significations marqué de circonstances historiques, de traits culturels, d'affinités; toute chose qui nous éloigne de l'idée d'être soi-même¹⁵⁰.

Comment penser la séparation contemporaine du sens et du soi sans tomber dans l'erreur de confondre ce dernier avec l'identité ? Le soi doit être pensé sans référence extérieure, mais il ne peut être pensé en lui-même. Sous sa forme contemporaine, il ne peut apparaître que sous l'idée de négation, car il ne conduit à aucune quête de sens; le soi s'affirme sur un mode négatif par rapport à tout ensemble de valeurs. Là où il y a des valeurs, il y a nécessairement une référence à la moralité, la reconnaissance légitime de ses valeurs. Or, le soi s'oppose à la morale, il s'oppose à la certitude des valeurs reconnues. Il faut reconnaître l'indétermination de sa « nature ». À l'opposé, l'identité a besoin de valeurs pour s'affirmer et elle doit reconnaître leur légitimité comme source de

148. C. Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*

149. Paul Ricoeur établit une distinction entre le soi-même et l'identité: entre l'identité-ipse et l'identité-idem. C'est pour lui la distinction essentielle entre l'action capable d'attester la mesure de l'autonomie (fidélité à soi-même) et tout autre forme d'action ou d'événement qui s'estompe. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 167-198.

150. Pour une conception communautarienne de l'identité voir: Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997; « Les vertus, l'unité d'une vie humaine et le concept de tradition », p. 199-218.

sens¹⁵¹. Or, la séparation du soi et du sens met fin à l'idée d'une incarnation authentique de soi-même à travers l'identité. Par conséquent, le soi n'est ni profond ni authentique¹⁵², il n'est pas une nouvelle catégorie philosophique venant prendre les rôles du cosmos, de Dieu ou du sujet, comme sources des représentations. À cet effet, la possibilité d'arriver un jour à être soi-même (soi = soi) est nécessairement une utopie. Le soi n'a pas de nature pour s'exprimer, il doit toujours emprunter la figure de la représentation, sans se confondre à celle-ci. Ainsi, même l'idée moderne du contrat social pose non le soi mais bien le sujet comme locus de la responsabilité¹⁵³. Or, le soi n'est pas le sujet¹⁵⁴. C'est pourquoi il est possible de se soumettre aux principes de justice et d'accepter, sous cet angle, la responsabilité morale et juridique de nos actes, sans pour autant y engager la totalité de notre personne. C'est justement parce que le soi n'est pas le sujet que je conserve la possibilité de refuser la loi ou la règle. La loi ne fonde pas l'autonomie - selon les principes de la liberté négative¹⁵⁵ -, elle est toujours une limitation de ma liberté d'être soi. Liberté qui signifie, en relation au soi, la possibilité de douter de la loi.

Les relations entre le soi et les identités sont complexes, car on ne peut se libérer de l'identité; il n'existe pas de soi en dehors de celle-ci. À l'inverse, l'identité peut être significative, chaleureuse, sécurisante. Elle permet à un individu de se mouvoir dans un espace de significations. Avoir

151. C'est en ce point que nous distinguons notre position de celles de Charles Taylor et de Paul Ricoeur. Car nous ne croyons pas que le soi-même soit en mesure de se mettre à la place de l'autre et qu'ainsi la séparation du soi et du sens serait comblée par un principe de reconnaissance. C. Taylor, *Multiculturalism, op. cit.*, p. 61-73; Ricoeur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 380 et ss.
152. Charles Taylor parle d'une individualité *profonde et authentique* dans « Le dépassement de l'épistémologie », dans Jacques Poulain (dir.), *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique*, Paris, Cerf, 1991, p. 131.
153. L'idée du contrat social concerne des sujets et non des individus; elle revendique la transformation de l'individu en sujet: le passage de l'état de nature à la société. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social. OEuvres complètes*, Tome III, Gallimard « Pléiade », 1964. À cet effet, la critique communautarienne (M. Sandel, M. MacIntyre), comme quoi l'idée libérale contemporaine du contrat social (John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987) donne une image incomplète de l'individu ou un individualisme réducteur, se trompe de cible puisqu'il n'est question que de sujets. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Alasdair MacIntyre, *Après la vertu, op. cit.*
154. Blandine Kriegel fait une distinction similaire entre la personne et le citoyen en démontrant que si la première se veut, par définition, universaliste, le second a, dans l'histoire, toujours compris des formes d'exclusion. Le citoyen n'était pas la personne, d'où l'exclusion dans les sociétés démocratiques des esclaves, des femmes, des enfants. Ce ne fut que par la reconnaissance du concept de personne, sous-jacent à la nature humaine, qu'a pu s'élargir le concept de citoyenneté. B. Kriegel, *Philosophie de la République, op. cit.*, p. 183-233.
155. Isaiah Berlin, *L'Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988. Pour une position qui diverge de celle de Berlin, voir Philip Pettit, « Negative Liberty, Liberal and Republican », *European Journal of Philosophy*, n° 1, 1993, p. 15-38.

une identité n'est pas un défaut de l'existence, c'est une nécessité¹⁵⁶. Cependant, l'indétermination du soi signifie qu'on peut le définir par la négative, en identifiant ce qu'il n'est pas. Le soi s'affirme contre les caractères aléatoires et illusoire des identités qui ne contiennent pas de vérité intrinsèque. Elles sont réelles au sens où elles se présentent à nous, elles sont aussi des sources de valeurs et des horizons de significations, mais elles sont toujours la représentation d'une réalité définie et structurée en dehors d'elles-mêmes¹⁵⁷ par la contingence historique. Or, on ne peut affirmer l'aléatoire et l'indétermination de notre identité que si l'on y oppose un principe minimal d'indifférence, d'où l'intérêt éthique du soi une attitude critique par rapport à toute identité. Dans le concept du soi, il n'est donc pas question d'une entité qui subsisterait d'elle-même aux changements de notre existence - ce qui reviendrait à poser la substance du soi - mais essentiellement, à tout moment, de la négation potentielle de notre identité : la possibilité d'une indifférence envers la représentation identitaire de soi.

L'identité, à l'inverse du soi, s'inscrit dans un horizon de significations une quête de sens déterminée. Par conséquent, l'identité est toujours particulière à des valeurs ou à des croyances. Se reconnaître une identité, c'est se reconnaître à travers un ensemble d'expériences vécues desquelles on peut découvrir certaines conceptions d'une vie bonne ou du bien¹⁵⁸. Les valeurs ne sont pas les produits d'un sujet, elles sont des construits ou, encore, des découvertes¹⁵⁹. Elles sont le fait du langage, de la culture et de l'histoire ou, ce qui demeure possible, une révélation. En ce sens, l'affirmation d'une identité s'exprime comme un don de soi; elle suppose la reconnaissance de valeurs à l'encontre de ma liberté d'être soi. Lorsqu'un individu se reconnaît ainsi dans un ensemble de valeurs, il doit faire une certaine abnégation de soi, c'est-à-dire qu'il doit reconnaître la force émotive, morale ou spirituelle des valeurs aux dépens de sa liberté de refuser tout ordre des choses¹⁶⁰.

156. A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 199-201.

157. Selon M. Sandel, notre identité est définie par des fins que nous n'avons pas choisies mais plutôt découvertes du fait que nous nous inscrivons dans un contexte social commun. Sandel, *Liberalism and the Limits of justice*, op. cit., p. 52-55.

158. Charles Taylor, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, n° 1, janvier-mars 1988, p. 33-56.

159. Alasdair MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* *The Aquinas Lecture 1990*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990, p. 6.

160. De façon paradoxale, c'est ce que veut démontrer la thèse postromantique reprise par Taylor, soit l'idée de réaliser la rencontre intériorisée du soi avec l'ordre des choses. Le sens, une fois intériorisé, ne supposerait plus l'abnégation de soi, car celui-ci participerait directement du premier. Le romantisme est basé sur un modèle d'expression où le soi se complète, se révèle et se définit à travers l'expression en lui de la bonté du monde. C. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 456-493.

Ainsi, serait-il possible de donner un sens à la quête de soi ? Si l'identité est toujours un donné, est-elle par conséquent un préalable à sa négation ? À ce titre, la quête de soi serait le fait d'acquérir l'aptitude à se poser à l'encontre de son identité. Mais cette aptitude ne peut s'acquérir comme on acquiert telle ou telle faculté mentale ; il n'est pas question d'un état psychique mais d'un positionnement éthique. Le soi participe aussi d'une histoire et d'une culture, sans doute d'une découverte ; il n'est pas une substance ou une matière. Il est ce genre de découverte qui, conduisant à une autoréflexion, transforme radicalement notre rapport au monde : comment être soi-même ? C'est cet héritage culturel que nous devons, aujourd'hui, apprendre à gérer dans un contexte de la séparation du soi et du sens.

IDENTITÉ ET DIVERSITÉ

Que signifie, d'autre part, se reconnaître dans un ensemble de valeurs ? Le don de soi, sous-jacent à l'affirmation de l'identité, se comprend en relation avec un ou des absolus. Pour vivre intensément l'expérience identitaire, je dois accepter un certain abandon de soi, un relâchement de mon autonomie dans le but de reconnaître, à l'extérieur de moi-même, une source de significations. Si la modernité philosophique ne posait plus le sens en amont de l'expérience mais en aval, ce ne fut pas pour redonner au soi la plénitude de l'expérience ou de la signification. Le renversement des sources morales de l'extérieur vers l'intérieur - l'idée postromantique que le sens est à trouver à l'intérieur de soi - a mis fin à la collusion entre le soi et le sens¹⁶¹. Le schéma peut se comprendre ainsi : la modernité a voulu posé, de façon radicale, le soi comme unique référent de signification. Mais le soi ne pouvait pas produire du sens en lui-même et il avait besoin d'une extériorité - l'identité - pour poser son existence. Le soi a perdu ce qui pouvait lui donner du sens, les ordres moraux différenciés, et il ne pouvait les reproduire par lui-même. D'un côté, le soi, libéré du sens, se pose de manière indéterminée ; de l'autre, les horizons de significations, qui donnaient traditionnellement du sens, se pluralisent et se particularisent n'étant plus liés à une autorité extérieure¹⁶².

161. Un débat philosophique est engagé à savoir si l'individu peut, par lui-même, être le lieu du sens, c'est-à-dire une forme d'anthropomorphisme où les sources de sens (éthique, esthétique, métaphysique) apparaissent comme des conditions anthropologiques de notre existence humaine. Selon Luc Ferry, la religion ne signifie pas l'hétéronomie, mais peut se comprendre comme une expérience vécue ou comme un horizon de transcendance. Elle ne signifie pas non plus le passé, car elle peut être l'horizon des expériences (avenir). En fait, selon lui, elle se définirait comme les dispositions naturelles à la métaphysique. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996; André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, p. 1998; M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit.

162. Ce passage de l'extérieur vers l'intérieur est très bien expliqué par M. Gauchet dans son chapitre « L'âge des identités », dans *La religion à l'âge de la démocratie*, p. 89-102.

On peut, de la même manière, comprendre les changements survenus dans le registre de l'identité. Traditionnellement, l'identité se définissait en relation avec l'autorité. Avoir une identité signifiait d'accepter des valeurs et des croyances soutenues par une autorité particulière, la tradition, la communauté ou la religion¹⁶³. L'idée que derrière l'identité de chacun se cachait un soi a eu pour effet un bouleversement sur la structure autoritaire des identités. Tant et aussi longtemps que le soi se définissait en lien aux ordres moraux (la religion), l'autorité trouvait sa source de légitimité dans cette relation extrinsèque aux sources morales. Le soi ne s'opposait pas à l'identité parce que les deux s'orientaient dans la même direction; le soi était la bonne conscience qui devait conduire l'identité vers le droit chemin. Mais les transformations modernes qui consistaient à poser les sources morales à l'intérieur de soi conduisaient aussi à poser l'autorité de l'extérieur vers l'intérieur; l'identité n'était plus conduite ou orientée vers une vérité objective, mais se posait comme l'incarnation d'une vérité subjective (authenticité). Cependant, l'autorité ne pouvait se maintenir que dans la différenciation des ordres de valeur, entre la nature imparfaite de notre identité et ce vers quoi elle devait prétendre. Or, dans la modernité, il n'était plus question que de prétendre être soi-même¹⁶⁴, d'où effacement de l'autorité dans le rapport à soi, mais aussi effacement du sens.

En outre, l'identité ne peut plus apparaître comme la figure identique du soi; elle ne peut se présenter que comme une figuration incomplète de soi-même¹⁶⁵. Le soi apparaît dorénavant nécessairement comme la figure indéterminée cachée derrière les représentations identitaires. Or, la relation entre le soi et l'identité n'était possible ou imaginable qu'en présence d'une référence extérieure qui donnait la direction à suivre ou la juste dimension du bien. L'effacement actuel des ordres moraux signifie la rupture du lien entre le soi et l'identité. Car aujourd'hui, le soi et l'identité ne peuvent être identiques qu'au prix de l'effacement de l'un ou de l'autre, soit dans l'idée d'une identité pleine et entière ou dans celle d'un individualisme abstrait et sans profondeur. L'identité n'est plus qu'une figuration étrangère au soi-même; il n'y a plus de similitude entre les deux. Le soi se dévoile comme résistance et négation, alors que l'identité s'exprime sous la diversité des expériences humaines possibles. Ainsi, la diversité culturelle actuelle ou le pluralisme des valeurs n'a pas à être compris comme exigence

163. C'est ici l'idée de tradition telle que l'a exposée Alasdair MacIntyre dans *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 349-369 et p. 370-388; *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, p. 127-148.

164. Gauchet exprime ces transformations comme le fait d'« [...] une détermination exclusive de soi par soi », *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 278.

165. Ricoeur rappelle à ce sujet que « dire soi n'est pas dire moi », *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 212.

de reconnaissance des différences, mais essentiellement comme la possibilité de leur existence. L'idée de reconnaissance maintient l'illusion d'une identité entre le soi et les représentations identitaires; elle pose ainsi la thèse, aujourd'hui inaccessible, qu'au-delà de la différence se maintiendrait un soi-même identique. Or, cette relation est définitivement perdue et l'identité contemporaine, séparée du soi, ne peut plus se comprendre comme une relation authentique à soi-même¹⁶⁶.

La reconnaissance de valeurs communes demeurerait liée à la reconnaissance d'une autorité morale qui se faisait garante de ses valeurs. Ainsi, les valeurs de la nation, du patriotisme, de la solidarité n'étaient viables qu'en présence d'une autorité - une communauté politique partageant une histoire et une culture commune - qui s'exprimait dans les institutions et les pratiques de la société¹⁶⁷. Or, le pluralisme actuel est la marque d'un effritement des valeurs communes et des ordres moraux qui les fondaient. Le pluralisme donne forme à une explosion des valeurs revendiquées. Ainsi, les identités s'émancipent des sources d'autorité et font place, au lieu de la reconnaissance de valeurs communes, à des demandes de reconnaissance de la diversité, mais une diversité sans profondeur, autrement dit, ce qui est revendiqué n'est pas une vérité morale sous-jacente à l'identité, mais plutôt la libre expression de la différence. L'idée philosophique du soi contient la dynamique entre l'effritement des sources traditionnelles d'autorité (la nation, la famille, l'école) et la crise contemporaine des identités. Car le soi, séparé du sens, met fin à des identités sûres et réconfortantes s'appuyant sur un modèle indissoluble d'autorité. L'assurance d'une communauté sociale et politique aux frontières bien établies, l'idée d'une culture homogène où la nation offrait des cadres de référence sur lesquels l'identité trouvait sa raison d'être. Mais une fois les bases de l'autorité effritées, cela en raison d'un gain en autonomie - une affirmation (formelle) de soi à l'encontre des autorités -, les identités s'estompent et deviennent flottantes, sans point d'ancrage. On peut ainsi être à la fois tout et rien, car l'identité n'est plus assurée de l'extérieur par un ensemble de valeurs préétablies.

Ces transformations rendent impossible une réinscription du soi sur le sens. D'abord, le soi ne peut compenser l'insécurité suscitée par

166. Il en va ainsi de l'autre thèse que la reconnaissance de l'appréhension de sens, sous-jacente à la conscience, met fin à toute idée de représentation. Cette idée supposerait une rupture radicale entre la conscience et les choses, faisant de l'appréhension de sens l'unique objet de la conscience. La rupture est plus radicale, selon cette thèse, car l'appréhension de sens, sans référent, n'a plus de signification directe et prend nécessairement la forme de la différence sans que l'on puisse y reconnaître une quelconque profondeur. Emmanuel Lévinas, « La ruine de la représentation », dans *Edmund Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 73-85.

167. Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Québec/ Paris, Presses de l'Université Laval / Cerf, collection « Prisme », 1998, p. 93.

l'effritement de l'autorité. Il faut rompre avec l'idée que le soi contiendrait la profondeur suffisante pour permettre aux individus de répondre à leurs besoins existentiels. Il s'agirait de nier le mode purement formel du soi et de le poser à nouveau comme substance - ce qui n'est possible qu'en posant une nouvelle notion d'autorité morale (métaphysique¹⁶⁸ ou laïque¹⁶⁹) - ou, encore, d'adopter à l'égard de l'identité un idéal de similitude ou d'authenticité avec soi-même¹⁷⁰. De même, l'erreur communautariste consiste à poser non le soi mais les identités dans leur substance. La thèse que les identités seraient elles-mêmes porteuses de vérités morales. Or, on ne peut poser l'autorité morale de l'identité sans renoncer à l'autonomie contemporaine du soi. Ainsi, nous avons encore besoin d'une notion du soi, mais dégagée du sens et qui ne soit pas, en retour, assimilée à l'identité¹⁷¹. Or, est-il possible aujourd'hui de penser le soi autrement, sans le réduire à ce qu'il n'est pas : un particularisme ? Comment penser à la fois la différence inscrite dans l'identité contemporaine tout en maintenant la liberté de ne pas réduire notre existence à celle-ci ? Comment reconnaître la diversité des expériences sans renoncer à un désir de coexistence ?

Il importe maintenant de voir les effets pratiques de ces transformations sur la question de l'éducation et du statut de l'enfance. Nous verrons que la crise actuelle de l'éducation est en partie liée à la difficulté de penser la différence dans une institution qui a traditionnellement fonctionné à l'autorité : la continuité dans la transmission des valeurs. Or, ici, il ne s'agit pas de tomber dans l'erreur de faire des enfants des sujets pleinement accomplis, c'est-à-dire transposer l'idée traditionnelle du soi responsable de l'adulte à l'enfant, mais de poser comment l'enfant peut déjà être pensé comme un soi tout en reconnaissant la diversité et la particularité qui est propre à sa différence. Ce qui est en cause, ici, c'est la capacité d'introduire dans l'éducation l'indifférence nécessaire à l'expression de soi. L'éducation

168. Alasdair MacIntyre, « How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach ? », *The Thomist*, vol. 58, n° 2, avril 1994, p. 171-195.

169. C'est le projet ouvertement déclaré par plusieurs républicains contemporains. À ce sujet voir Phillip Petit, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1997; John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995. Voir aussi l'appel, très clair à l'autorité morale de la République lancé par un groupe d'intellectuels français (R. Debray, M. Gallo, J. Julliard, A. Kriegel, O. Mongin, M. Ozouf, A. Le Pors, P. Thibault) dans le journal *Le Monde*: « Républicains, n'ayons plus peur ! », *Le Monde*, 4 septembre 1998, page 13.

170. C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 25-29.

171. Encore ici s'exprime notre opposition par rapport à Taylor (principe de reconnaissance) et Ricoeur (dialectique de *l'ipse* et de *l'idem*), ces auteurs tenant à conserver une relation dialectique entre le soi et l'identité, ou entre le même et l'autre, qui ne tient pas compte de la séparation perceptible entre le soi et le sens. C. Taylor, *op. cit.*, p. 43-54; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 167-198.

contemporaine consiste moins à permettre aux enfants d'être soi (ce qu'ils sont déjà par définition), mais à exprimer la diversité et la particularité de leur différence. Quelle est ainsi l'éducation adaptée à une telle situation ?

LA PROBLÉMATIQUE CONTEMPORAINE DE L'ÉDUCATION

Qu'est-ce que l'éducation ? Du point de vue qui nous intéresse, nous définissons l'éducation comme la transmission aux enfants des valeurs et des attitudes nécessaires pour en faire des individus responsables, c'est-à-dire capables de s'orienter par eux-mêmes dans leur environnement social et culturel¹⁷². L'éducation concerne ainsi l'organisation du passage de la minorité (l'enfant) à la majorité (l'adulte)¹⁷³. D'entrée de jeu, il importe de distinguer l'éducation de l'instruction qui concerne l'enseignement des savoirs pratiques et techniques (grammaire, mathématiques, sciences; mais, aussi les mesures d'hygiène ou les modèles de comportement acceptables). L'éducation recoupe, en partie, l'instruction, mais elle a trait plus spécifiquement au statut de l'enfance. Ainsi, alors que l'instruction évolue en fonction des changements techniques (nouvelles mesures d'hygiène, changement des méthodes d'enseignement), l'éducation évolue en fonction des relations entre la culture et l'enfance. Dans cette perspective, la crise actuelle de l'école et de la famille n'est pas une crise de l'instruction. Il y a évolution et transformation des savoirs et des méthodes, mais les grands champs d'enseignement (mathématiques, langue, sciences, hygiène) ne sont pas remis en cause. La réalité est tout autre en ce qui concerne l'éducation. L'effritement des autorités traditionnelles (la famille, l'école) et l'explosion des sources productrices de valeurs (les médias, la diversité culturelle) font que le passage de l'enfance à l'adulte ne repose plus sur la transmission d'un ensemble de principes ou de normes implicitement reconnus. Il y a, ici, fin des légitimités traditionnelles et, avec elles, fins des arguments d'autorité¹⁷⁴.

L'instruction et l'éducation ne sont pas des domaines isolés. C'est pourquoi la crise actuelle de l'éducation peut rester dans l'ombre, masquée

172. Pour Hannah Arendt, l'enseignant doit se poser comme responsable du monde et former les enfants pour qu'ils puissent prendre en charge, à leur tour, la responsabilité de ce monde. Le problème des Modernes, selon Arendt, c'est que l'éducation est pensée en dehors de l'autorité et de la tradition, alors que la transition qu'elle suppose entre l'enfant et l'adulte implique la triptyque éducation-autorité-tradition. « La crise de l'éducation », *La crise de la culture*, op. cit., p. 250.

173. Dans l'idée républicaine de l'école, l'éducation est un des piliers de la République. Car l'État a à sa charge l'éducation morale et civique de tous les citoyens et, en premier lieu, des enfants. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 448-449; Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

174. A. Comte-Sponville et L. Ferry, *La sagesse des Modernes*, op. cit., p. 426.

par les spécificités de l'instruction. Aujourd'hui, la révolution des technologies de la communication et l'importance accordée aux matières techniques transforment le monde de l'enseignement en général et celui plus particulier de l'éducation. Car l'apprentissage des mathématiques, des sciences, de la grammaire peut se faire par des outils technologiques qui exigent peu d'intervention des éducateurs. De même, la télévision, par les programmes orientés vers la petite enfance, est devenue un lieu important de transmission de comportements liés à la socialisation ou à l'hygiène (alimentation, santé, respect des autres). Le rôle purement éducatif de l'école tend ainsi à prendre moins de place au profit de l'instruction elle-même; et, la fonction de l'éducation est assumée par différents paliers (les médias, la publicité, la culture). La question actuelle, dans les transformations en cours, consiste à déterminer si l'éducation a encore un sens¹⁷⁵.

Le débat qui a cours au Québec sur le rôle de l'enseignement confessionnel à l'école publique démontre les confusions actuelles concernant le rôle de l'éducation¹⁷⁶. D'une part, ce débat voile une question plus profonde concernant les valeurs qui doivent être transmises par l'école. D'autre part, il faut bien reconnaître que la laïcisation de l'école publique au Québec est une réalité dans les faits, bien que s'y maintienne un enseignement religieux. Là aussi, comme ailleurs en Occident, le pluralisme est à l'oeuvre. La religion n'a plus, même à l'école, le monopole des valeurs bonnes et moins bonnes. La socialisation des enfants passe par divers réseaux (famille, télévision, environnement social) qui sont aussi des lieux distincts de transmission de valeurs. Pour être cohérente, une politique de l'école axée sur l'enseignement religieux devrait agir dans le sens d'une réinsertion de l'autorité morale de la religion. Ce qui est en fait impossible, car l'éducation religieuse est déjà en contradiction avec ce que requiert une instruction contemporaine pluraliste et responsable dans un contexte de pluralisme social et culturel. La difficulté de l'école québécoise est que la question des valeurs a été, et est encore, de façon générale, du domaine de l'enseignement religieux. Ce qui a pu conduire inévitablement à des absurdités, comme le fait de se servir des classes d'enseignement religieux pour aborder les questions liées à la sexualité. Ainsi, d'une part, on enseigne les vertus de la virginité et du mariage et, d'autre part, dans le même cours, rattrapé par la réalité, on s'assure du bon comportement sexuel des adolescents.

175. Pour reprendre la critique de H. Arendt, il faut se demander si l'éducation, en dehors de l'autorité et de la tradition, est viable. « La crise de l'éducation », *op. cit.*, p. 223-252.

176. Le débat s'est élevé d'un cran au printemps 1999 avec le dépôt du rapport Proulx, commandé par le ministère de l'Éducation du Québec, qui recommandait la laïcisation des écoles publiques au Québec. Voir à ce titre, les articles de Paule des Rivières dans le journal *Le Devoir* (7 décembre 1998, 1^{er} et 3 avril 1999) ainsi que les réactions qu'a suscitées le dépôt du rapport (voir la page « Idées » du *Devoir*, avril et mai 1999).

La question plus fondamentale derrière le débat sur l'enseignement religieux concerne le rôle de l'école en lien avec les valeurs. Et, si au Québec le conflit est devenu un faux débat sur la place de la religion à l'école (pour reprendre certains discours : Dieu est déjà, depuis longtemps, sorti des écoles), il ne faudrait pas perdre de vue la crise actuelle de l'éducation qui touche aussi d'autres pays, comme la France¹⁷⁷, où les valeurs morales et éducatives ont été traditionnellement transmises par une éducation civique et républicaine. La vraie question n'est pas réductrice à la religion, mais au rôle éducatif de l'école. Y a-t-il encore des valeurs à transmettre¹⁷⁸ ?

L'ÉDUCATION ET LE STATUT DE L'ENFANT

L'élément nouveau que l'on ne doit pas perdre de vue, pour comprendre la crise actuelle de l'éducation, c'est la disparition d'un statut arrêté de l'enfance qui conférait à la mission éducative son assurance et sa stabilité¹⁷⁹. L'éducation traditionnelle fondait sur la tradition la distinction de statut entre l'enfant et l'adulte; elle posait l'éducateur comme le détenteur légitime de l'autorité : « celui qui sait »¹⁸⁰. La famille et l'école trouvaient dans les valeurs existantes, stables et reconnues par la société, les sources morales pour mener à bien leur mission éducative. L'éducation visait l'inclusion des enfants dans un ordre de valeurs prédéterminées; antérieures aux

177. Anita Hocquard, *Éduquer, à quoi bon?*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

178. Il est possible, toutefois, au Québec, que cette question ne pourra pas être saisie tant que nous n'aurons pas répondu, de façon cohérente, à la nécessité ou non de l'enseignement confessionnel. Or, il peut être tentant, pour les pouvoirs scolaires et publics, de maintenir une forme de statu quo sur cette question pour éviter une crise plus grave : *quel enseignement moral devons-nous faire ?* Ainsi, pour une école qui cherche à faire de l'instruction son unique mission, le maintien de l'enseignement confessionnel peut-être une façon de laisser croire qu'il y a toujours une place pour l'éducation à l'école.

179. Selon Philippe Ariès, la découverte de l'enfance est récente. Ce n'est qu'à partir du XVIII^e siècle que l'on s'intéresse à la spécificité de l'être et au développement de l'enfant. Il est l'objet de soins et d'une affectivité nouvelle accompagnés d'un idéal d'éducation qui fait de l'enfant le centre de la famille moderne. Cela s'est traduit historiquement par une réduction du pouvoir paternel à l'autorité et par une limitation du travail des enfants. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973, p. 23-41.

180. Pour H. Arendt, l'autorité de l'éducateur ne repose pas uniquement sur sa compétence, mais sur sa capacité à se poser comme responsable du monde. Or, cette autorité doit reposer sur une fondation (la tradition) qui donne à l'éducateur, en retour, un surcroît de légitimité: l'éducateur est en lien avec l'autorité des Anciens. Voir « La crise de l'éducation », *op. cit.* Alasdair MacIntyre reprend, à partir d'une lecture de Thomas d'Aquin, le triptyque éducation-autorité-tradition dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

sujets et reconnues légitimes par l'ensemble de la communauté. L'autorité éducateurs (parents ou enseignants) se trouvait renforcée, car ils avaient acquis eux-mêmes, par la tradition les valeurs qui n'étaient pas issues d'un choix mais de la culture ou de l'histoire. L'enfant, à son tour, ne pouvait acquérir ses valeurs que si elles lui étaient transmises par « ceux qui savent ». L'éducation avait pour but de constituer les enfants, d'en faire des adultes responsables capables de reconnaître le même ordre de valeurs¹⁸¹

L'éducation traditionnelle se basait sur une différence de statut entre l'enfant et l'adulte. À l'opposé, l'éducation moderne a défini progressivement l'enfant sur le principe de la similitude : comme un égal de l'adulte. Pour l'éducation moderne, l'enfant était déjà un semblable, mais dans une forme incomplète à laquelle l'éducation devait assurer le libre développement nécessaire à une affirmation responsable de soi. Or, pour devenir responsable, au plein sens du terme, un individu doit pouvoir se reconnaître dans ses actions et dans ses choix, c'est-à-dire être capable de se poser comme un soi-même¹⁸². Dans l'éducation moderne, l'enfant devait saisir l'universel en lui pour acquérir l'autonomie de sa personne : saisir, par lui-même, les normes justes et valables pour tous et dans tous les cas¹⁸³. Ainsi, un individu devenait un être pleinement responsable en acquérant l'autonomie de sa personne, lorsqu'il reconnaissait ses actions comme étant voulues par lui et qu'il en assumait les conséquences morales et juridiques. L'éducation était un passage de la conscience à l'autoconscience. Pour résumer la distinction entre le traditionnel et le moderne, la première posait à l'extérieur, dans la reconnaissance de l'ordre des valeurs, les sources de la responsabilité et de l'éducation, alors que la seconde posait l'universalité des principes dans l'intérieur, dans le soi¹⁸⁴. D'un côté, il s'agissait de transmettre des valeurs, et de l'autre, d'assurer l'autonomie de l'enfant.

181. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 92.

182. Il est difficile de déterminer, dans l'histoire de la philosophie, le moment où l'enfant est devenu un semblable. Alain Renaut établit trois moments précurseurs. Le premier avec les préhumanistes italiens (Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'Homme*, 1486 [Œuvres philosophiques, Paris, Presses universitaires de France, 1993] ; Erasme, *Le traité philosophique sur l'éducation des enfants*, 1529 [Œuvres choisies, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1991]) selon lesquels il fallait éduquer les enfants le plus vite possible et le plus librement possible. Le second avec *L'Émile*, 1762 à (Œuvres complètes, Paris, Gallimard, t. IV, 1969) de J. J. Rousseau qui posait la question des finalités de l'enfant tout en lui reconnaissant une nature spécifique. Et, troisièmement, la crise actuelle où l'enfant a gagné son statut de similitude, mais au prix d'une certaine altération de sa différence. Alain Renaut, « La crise contemporaine de l'éducation ». Cours donné à l'Université de Paris-Sorbonne, 1998-1999.

183. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 90.

184. C. Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 185-198.

Avec la modernité, l'éducation se libéralisait diminuant le recours à l'autorité et visant davantage le développement de l'autonomie de l'enfant. Mais le processus fut graduel, car le développement de l'autonomie chez l'enfant s'est accompagné d'une éducation morale au forme traditionnelle¹⁸⁵. L'enfant était reconnu comme un semblable, un soi, mais incomplet, qu'il importait d'amener à la responsabilité, d'en faire un soi-même. L'enfant participait encore de la différence, car il n'était pas encore responsable; l'adulte était son tuteur et c'est lui qui devait le conduire de l'état de minorité à la celui de majorité. L'école et la famille éduquaient les enfants pour leur inculquer des bonnes valeurs et des comportements responsables; elles pouvaient encore fonctionner à l'autorité tant qu'elles réussissaient à imposer les normes d'un comportement juste. L'universalité et l'autonomie n'étaient pas de l'ordre des enfants, ni des êtres irresponsables (les aliénés, les criminels, les fous), mais uniquement des êtres matures pleinement conscients d'eux-mêmes. Grâce à l'éducation, l'autonomie se gagnait peu à peu et se concrétisait dans la répétition d'actes civiques et responsables. Ce n'était qu'une fois atteint le statut de la majorité, à la suite d'une éducation réussie, que le soi pouvait prétendre réellement être soi-même.

Mais l'éducation moderne comportait déjà en elle-même les fondements de la crise actuelle. D'un côté, elle déplaçait le centre de gravité de l'autorité des valeurs, préétablies par la tradition, à l'universalité du soi (autonome) ; de l'autre côté, elle renversait la dynamique éducative d'un rapport à l'autre (extériorité) à un rapport à soi. L'éducation traditionnelle conservait l'altérité dans sa démarche, la transition de l'enfance à l'adulte passait par le rite de la reconnaissance de l'autorité religieuse ou civique. Une éducation réussie intégrait les enfants en conformité avec cet ordre de valeur. L'éducateur n'était pas l'autorité mais uniquement son représentant. Il n'en allait plus de même avec la période moderne, l'autorité étant transposée dans la figure du parent (le père) ou de l'instituteur qui en était la représentation directe. Les sources du sens ne transcendaient plus l'institution éducative qui représentait une universalité trouvant sa source dans l'autonomie individuelle. L'enfant n'avait plus devant lui un

185. C'était le cas du modèle républicain français pour lequel la laïcité ne signifiait pas la séparation de l'éducation et de la morale, mais l'affirmation de l'État dans sa puissance moralisatrice. Ainsi, pour Durkheim, il s'agissait, pour l'éducation, de dégager les réalités morales qui s'étaient dissimulées dans les conceptions religieuses pour les transmettre d'une manière sécularisée (É. Durkheim, *L'éducation morale*, p. 10-15). Il fallait aussi s'assurer de l'organisation de l'État moral et enseignant pour lequel « la suprématie de l'État est nécessaire. (Charles Renouvier, « L'éducation et la morale », *La critique philosophique*, 1872, t. 1, p. 279, cité dans M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 47). Pour les républicains, l'autorité de la loi (ou de la République) vient remplacer l'autorité de la tradition (religion).

représentant de l'autorité extérieure, mais un semblable qui prétendait, grâce à son statut d'être autonome, à une certaine universalité¹⁸⁶.

La crise actuelle de l'éducation est la conséquence de l'effritement de l'autorité amenée par la période moderne; la différence entre l'enfant et l'adulte s'est estompée. L'éducateur avait recours à un ordre de valeurs différenciées pour se poser comme responsable du monde; son autorité s'accompagnait d'une maîtrise de l'environnement dans lequel il évoluait. Le nouveau statut accordé à l'enfant par la modernité, l'idée qu'il était déjà un soi, mais incomplet, réduisait les capacités de l'adulte à se poser comme « celui qui sait ». D'une part, pour l'enfant, il ne s'agissait plus de reconnaître à travers la figure du père ou de l'instituteur un ordre transcendant, mais, plus spécifiquement, d'en venir à se reconnaître soi-même. D'autre part, l'enfant ne pouvait acquérir ce statut d'être soi-même que s'il avait devant lui une figure de l'autonomie. Or, la disparition de références extérieures et transcendantes réduisait la légitimité de l'autorité de l'éducateur. Car sur quel principe d'universalité, autre que le fait d'être soi-même, pouvait reposer cette autorité ? Quels étaient et quels sont les critères permettant de distinguer le *soi* (la minorité) du *soi-même* (la majorité) ? Ainsi, l'intériorisation graduelle de l'autorité morale dans le soi a conduit à une déstabilisation des sources de sens : en quoi pouvions-nous affirmer que l'autonomie n'était pas déjà inhérente à l'enfant et de quel droit pouvions-nous prétendre agir dans le sens du développement de cette autonomie ?

Les causes de la réduction de l'autorité de la famille et de l'école sont nombreuses : individualisation, pluralisme des valeurs, explosions des lieux de savoirs (médiats). Dans le registre de l'identité, la crise actuelle exprime à la fois, et de façon paradoxale, la réussite et l'échec d'un processus de reconnaissance poussé à son extrême. Réussite, car l'enfant, aujourd'hui, apprend rapidement à être soi-même. Il est appelé, par la pédagogie moderne, à exprimer ses propres valeurs, ses centres d'intérêt, ses goûts et ses désirs. Il n'est plus nécessaire de dicter aux enfants les normes à suivre; il s'agit plutôt de les accompagner dans leur apprentissage. L'éducation traditionnelle, qui misait sur la transmission des valeurs préétablies, s'est vue progressivement remplacée par une pédagogie qui consiste moins à transmettre des valeurs qu'à assurer l'éveil de l'enfant, l'accompagner dans le développement de soi¹⁸⁷. Or, c'est justement de là que provient la

186. Une des conséquences de la crise actuelle relative au statut de l'enfant est l'omission qu'il n'est un semblable que par convention et non par nature. Accorder des droits aux enfants requiert une conception partagée de l'enfance, car ils ne sont pas naturellement des sujets de droit. Ainsi, c'est en faisant abstraction de sa différence que l'on peut poser l'enfant comme un soi-même; ce n'est donc pas parce que l'enfant est déjà un soi-même qu'il est un semblable. Irène Théry, « Nouveaux droits de l'enfant, la potion magique ? », *Esprit*, nos 3-4, mars-avril 1992, p. 5-30.

187. François de Singly, « le Père de famille est devenu Pygmalion », *Le Monde des débats*, mars 1999, p. 15.

confusion qui entoure la question des identités - entre similitude et différence - et qui rend si difficile la mission éducative. Car l'enfant se voit doté d'un secret - il est l'unique détenteur de sa personnalité - et nous ne pouvons être que des accompagnateurs dans son cheminement. Toute idée de vouloir imposer des valeurs à l'enfant court ainsi le risque d'aller à l'encontre de ce qu'il est en propre, de vouloir lui prescrire notre propre sphère de sens à l'opposé de ses valeurs authentiques. Au contraire, l'enfant doit découvrir en lui-même les valeurs qu'il acquiert; personne ne peut affirmer pour l'enfant ce que signifie être soi-même, car cela reviendrait à nier son autonomie.

L'échec est perceptible dans le prolongement de la dynamique de la reconnaissance. L'affirmation de soi n'était possible qu'à l'égard d'un autre soi au statut déterminé - un soi-même. Aujourd'hui, ni le parent ni l'instituteur ne peuvent eux-mêmes se poser comme figure de cette détermination, car ils ne représentent plus, dans une société aux valeurs stratifiées, les représentants légitimes de l'autorité morale. Ce qui explique, en partie, pourquoi ceux qui se raccrochent, encore, à l'idée de reconnaissance se sont tournés vers la psychologie de l'enfant¹⁸⁸. Il s'agit de déterminer comment l'enfant dans son autodéveloppement rencontre l'autre en lui-même. Ainsi, la conscience de soi survient dans une relation intériorisée de soi à l'autre ; elle produit en soi-même comme autoconscience. D'où l'importance d'accompagner les enfants dans ce parcours, de leur donner les conditions de réussite à l'affirmation d'eux-mêmes. Mais quel est le sens d'une éducation adaptée à ces transformations sur le statut de l'enfant ? Comment intervenir avec un enfant sans brimer sa liberté d'être lui-même ? De façon paradoxale, l'enfant, considéré comme un semblable, est soumis à l'exigence de la responsabilité et du respect des règles imposées à chacun, mais, considéré comme un soi-même, nul ne peut lui dicter les règles sans porter atteinte à son autonomie.

Si l'enfant porte en lui les sources de son autodéveloppement, est-il pour autant un être responsable : un sujet de droit¹⁸⁹ ? Répondre par la positive semble insensé, répondre par la négative signifie introduire une distinction de statut entre l'adulte et l'enfant que la crise actuelle tente d'effacer. Comment devient-on un être responsable ? La question des droits de l'enfant est déjà traversée par cette problématique. D'un côté des chartes¹⁹⁰ - comme celle

188. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

189. L'idée ici est de faire de l'enfant non plus un objet mais un sujet de droit. Il doit être considéré d'emblée comme un citoyen : la reconnaissance de l'enfant comme personne à part entière. Jean-Pierre Rosenczveig, *Les droits de l'enfant en France*, Paris, Institut de l'enfance et de la famille, 1989.

190. Le statut de majorité n'est en fait qu'une fiction juridique qui institue conventionnellement un seuil marquant le passage de l'enfance au monde adulte, c'est-à-dire la responsabilité de soi. Théry « Nouveaux droits de l'enfant, la potion magique ? », *op. cit.*

des Nations Unies sur les droits de l'enfance - ont pour but de donner aux enfants des droits en fonction de ce qu'ils sont : des êtres humains à part entière. Ainsi, ils ont droit à la liberté et au bonheur. Mais ces droits doivent aussi tenir compte de la différence des enfants - du fait qu'ils ne sont pas des êtres responsables au sens où le sont les adultes, leur responsabilité, bien que non absente, est propre à des enfants - ainsi ils ont un droit à une protection spécifique de la part des parents ou de la société en général. Ces protections spécifiques peuvent être liées à des droits à l'éducation, des droits visant à limiter le travail des enfants ou encore à limiter leur responsabilité à l'égard des actes criminels qu'ils peuvent commettre.

Toutefois, ces chartes elles-mêmes entraînent la confusion entre la similitude et la différence puisqu'elles sont tiraillées entre l'idée de protection basée sur la différence de l'enfant (son statut de minorité) et la tendance à considérer les enfants uniquement sous l'angle de la similitude et de leur accorder des droits (la liberté d'expression, de culte, d'opinion) qui requièrent la capacité d'être pleinement responsable de ses actes¹⁹¹. Le danger, ici, est de perdre de vue ce qui sépare le monde de l'enfant et celui de l'adulte au risque de voir l'idée même de responsabilité, essentielle au droit, perdre toute signification - tout particulièrement, la responsabilité des parents vis-à-vis de leur enfant qui, une fois dissoute dans la perte de l'altérité entre enfant et adulte, laisse à l'État et au droit un pouvoir d'ingérence. On peut s'interroger à savoir si la tendance actuelle en Occident qui consiste à réduire l'âge de responsabilité pénale n'exprime pas, en partie, cette confusion sur le statut de l'enfance. D'un côté, la crise actuelle démontrerait l'infantilisation de l'univers des adultes, la responsabilité n'est plus liée à une reconnaissance de maturité; de l'autre côté, les enfants se voient eux-mêmes dotés de responsabilités qui reviennent normalement aux adultes.

L'éducation traditionnelle posait l'altérité sur un mode transcendantal, à l'extérieur du soi, alors que l'éducation moderne effaçait progressivement cette altérité au nom de la similitude. Mais la crise actuelle tient tout autant à la capacité de penser l'enfance dans sa différence que dans sa similitude. En quoi est-il semblable ? En quoi est-il différent ? Nous pouvons retenir des changements sur le statut de l'enfance que tout retour au registre de l'autorité apparaît impossible, à moins, de vouloir faire violence à ce qui existe présentement. Tout retour à l'autorité supposerait d'effacer le soi-même qui a été acquis dans le statut de l'enfance, il faudrait

191. Ainsi, la *Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant* (1990) reconnaît, d'une part, le droit des enfants à « une protection spéciale », notamment la protection juridique avant et après la naissance, mais, d'autre part, elle accorde toute une série de droits qui supposent la responsabilité juridique: les droits à la liberté d'opinion (article 12), à la liberté d'expression (article 13), à la liberté de pensée, de conscience et de religion (article 14). *Ibid.*, p. 19.

brimer cette autonomie nouvelle accordée aux enfants : le fait qu'ils sont les maîtres d'oeuvre de leur auto-affirmation. À l'inverse, il semble bien que la route vers la similitude soit aussi truffée d'embûches : jusqu'où pouvons-nous aller dans la reconnaissance de l'enfance comme âge de la responsabilité, de l'être soi ? Devons-nous poser l'autogouvernement des enfants ? La confusion tient au fait que l'éducation n'a pas encore réussi à penser l'enfance dans sa différence intrinsèque, non pas la différence ancienne basée sur la nature de l'enfant, mais la différence liée à l'indétermination du soi de l'enfance. Après avoir reconnu l'enfant comme un semblable, il serait peut-être utile de réfléchir, à rebours, sur ce qu'il n'est pas.

CONCLUSION : SIMILITUDE ET DIFFÉRENCE

La crise de l'éducation n'est pas qu'une crise du monde scolaire, elle est aussi la conséquence de transformations dans le registre de l'identité. L'aboutissement de ces changements est encore incertain, mais la réflexion sur les enjeux en cours doit mettre de l'avant la corrélation entre les conceptions actuelles de l'identité et de l'éducation. L'école et la famille sont des institutions qui ont traditionnellement fonctionné à l'autorité, elles étaient des sources de valeurs inaliénables, mais elles doivent apprendre à fonctionner différemment. La transition de l'enfance à l'âge adulte ne peut plus être conçue sur le mode d'une différence de nature entre l'enfant et l'adulte. Toutefois, l'erreur inverse serait de considérer les enfants, en tout point, comme des semblables, oubliant la différence même qui caractérise le monde de l'enfance. Ainsi, d'un côté, tout recours à une autorité, sur le mode traditionnel, semble irrémédiablement exclu, de l'autre, les visées mêmes de l'éducation se perdent de vue dans un contexte où l'enfant, conçu comme un même, devient la source de sa propre autonomie.

Nous avons exposé, au début de cet article, que la quête de soi et la quête de sens étaient deux choses dorénavant irréductibles. Le soi se conçoit dans l'abstraction et en relation inverse aux sources de valeurs. Il est ce qui se cache derrière l'identité, non comme la source de celle-ci mais comme sa possible négation. Or, la problématique des droits de l'enfant ne doit pas, non plus, nous faire perdre de vue que le soi n'est pas un sujet. En effet, le sujet moral fait référence à l'idée de similitude, de continuité, au sens où, d'un point de vue de la responsabilité morale et juridique, il est ce qui permet à un individu de reconnaître ses actions passées comme étant les siennes. Je suis conscient de ce que j'ai fait et j'assume les conséquences de mes actes. Toutefois, il y a une différence essentielle entre reconnaître ses actions comme siennes et se reconnaître dans ses actions, entre dire soi et dire moi. En d'autres mots, je peux reconnaître des actions comme miennes, assumer ma pleine responsabilité à leur égard (et les punitions qui vont s'ensuivre), sans nécessairement reconnaître que ces

actions sont « moi ». Il ne s'agit pas ici de rejeter toute idée de responsabilité, mais essentiellement la thèse, parfois sous-jacente, de la reconnaissance de soi. Car la thèse de la reconnaissance, réinscrivant dans la pensée une sphère de sens extérieure (la nature humaine, la métaphysique), consiste en une négation de la différence, de celle qui ne se laisse pas reconnaître; par exemple, comprendre l'enfance uniquement sous le registre de la similitude consiste, en fait, dans la sphère du droit, à nier une autre fois la spécificité de l'enfance.

La crise de l'éducation est liée, en partie, aux transformations en cours dans le registre de l'identité. Les conséquences de ces changements n'ont pas été un repli des identités mais leur expansion. Les individus se reconnaissent dans des identités diverses - ils adoptent différentes valeurs ou croyances leur permettant de comprendre leur monde - mais ces valeurs ne supposent plus une imbrication du sens et du soi, mais leur séparation. Le sens ne s'impose plus de l'extérieur; le soi n'est pas producteur de sens. Dans ce cadre, la diversité culturelle et sociale actuelle n'est pas un repli communautaire, mais le fait d'identités qui n'ont plus d'ancrage dans des sources morales différenciées. L'erreur, ici, serait de croire que chaque identité est porteuse de vérités morales et que chacune contient une conception déterminée du soi, alors qu'à l'inverse, l'identité contemporaine repose à la fois sur l'indétermination du sens et sur l'autonomie ainsi gagnée. D'un point de vue pratique, pour l'éducation en particulier, cette distinction est fondamentale. Car poser le soi comme s'incarnant dans l'identité, dans ses valeurs, signifierait que tout jugement de valeur à l'encontre de cette identité est nécessairement une atteinte au soi-même, qu'il n'est pas possible, sans nier une part de soi, de renoncer à une identité. À l'inverse, poser le soi dépendamment de l'identité permet d'entrevoir la coexistence des différences.

La question est de savoir si l'éducation permet, à travers la discussion sur le statut de l'enfance, de cerner la problématique actuelle de la différence. Comment affirmer la similitude entre des êtres égaux sans nier leurs différences ? On peut poser ici l'hypothèse qu'en tant que soi, nous sommes tous (adulte et enfant) des êtres de raison, d'autonomie, d'action, mais que nous ne sommes des « soi-même » que par convention. La similitude ne suppose pas une égalité de nature mais essentiellement de statut. Par conséquent, nous pouvons, d'un côté, poser l'idée d'une responsabilité différenciée en fonction du statut accordé aux « soi-même », l'autonomie et la raison chez l'enfant étant propres à l'enfance, sans commune mesure avec celles des adultes. En ce sens, l'égalité à l'école et dans la famille est possible en tant qu'espace d'expression et de dialogue sans conduire à une confusion sur la part de responsabilité qu'il revient à chacun. De l'autre côté, nous pouvons admettre qu'en dehors de toute convention, l'idée d'être soi-même ne peut se poser que dans une forme indéterminée ; il n'y a plus de similitude entre le soi et l'identité d'où la possibilité actuelle de

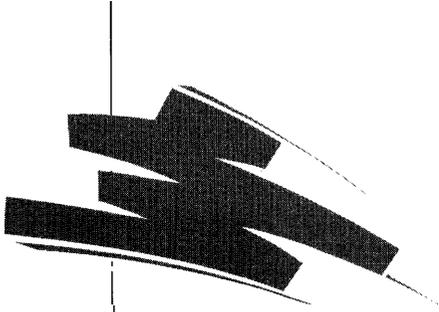
reconnaître à la fois des semblables et des différents. Toutefois, on peut supposer que cette distinction entre le soi et l'identité n'est pas quelque chose d'inné, de naturel, mais de culturel, d'où le maintien d'un projet éducatif qui ne cherche pas à former des semblables, mais à exercer l'autonomie dans un contexte pluraliste. Ce qui signifie, ici encore, que cette autonomie soit pensée sur la différence, puisqu'elle n'a pas nécessairement la même portée à l'école ou dans la famille que dans la société en général.

Par exemple, la libre opinion de l'enfant ne peut pas se traduire en termes de droit général, car l'enfant qui s'exprime dans le cadre de l'école et de la famille se voit à la fois protégé et encadré par ces institutions. Ainsi, l'école doit limiter des expressions qui engageraient sa responsabilité juridique au niveau de la société en général ou qui remettraient en cause le projet éducatif sous-jacent lié à l'autonomie des enfants. La solution possible est que l'école et la famille deviennent elles-mêmes des institutions où les enfants et les adolescents participent à la définition des règles de fonctionnement internes; tout en reconnaissant ici les responsabilités diverses qui sont engagées - dans le cas des jeunes enfants où le rôle de protection est plus important, la participation des enfants est, nécessairement, proportionnellement limitée. Mais à mesure que cette protection décroît, il est pensable d'accorder aux enfants une part plus grande dans la définition des règles qui régissent leurs vies familiales et scolaires.

L'éducation doit-elle encore fonctionner à l'autorité ? Cela n'apparaît plus nécessaire ni envisageable. De plus, une éducation sans autorité n'est pas sans repère ni critère, elle a aussi des règles et des principes de fonctionnement liés à l'état d'avancement de la société. Le repli de l'autorité est ici la constatation que la mission éducative ne se joue plus au niveau des valeurs qui doivent être transmises par l'école et la famille, mais sur le type de fonctionnement que doit avoir ces institutions dans un contexte de séparation du sens et du soi. À cet effet, l'école peut accorder une part plus importante au pluralisme des valeurs sans pour autant renoncer à toute règle de conduite. Ce ne sont pas les arguments en général qui se sont dissipés mais essentiellement ceux qui fonctionnaient à l'autorité ; le parent et l'éducateur doivent donc apprendre à communiquer à des semblables ou à des égaux. L'égalité ne relevant pas ici d'un statut général accordé à tous les citoyens, mais à l'égalité telle qu'elle peut s'exprimer dans l'école et la famille. Les règles de l'école ne s'imposent pas parce qu'il en est ainsi, mais parce qu'elles ont été voulues ainsi. Ainsi, il est cohérent que dans la transition de la minorité à la majorité que l'enfant, et plus particulièrement l'adolescent, sera à même de participer à l'élaboration des principes régissant la vie scolaire.

C'est pourquoi la transition de l'enfance vers le statut d'adulte ne peut plus prendre la forme d'un enseignement formel comme s'il s'agissait d'éduquer des semblables à être vraiment ce qu'ils sont. Par conséquent,

l'idée de remplacer au Québec l'enseignement religieux par un enseignement moral laïc paraît aussi infécond que le statu quo. Qu'est-ce aujourd'hui qu'un enseignement moral, sinon, déjà lui-même, un enseignement voué, paradoxalement, à donner un sens à ce qui par définition s'y oppose : l'idéal d'être soi-même ? L'éducation contemporaine qui ne veut pas se réduire à l'instruction ne peut prendre que la forme pratique d'une éthique. Celle-ci ne consiste plus à dicter des comportements ou à transmettre des valeurs, mais essentiellement à établir, dans les cadres de la famille et de l'éducation, un espace de convivialité ouvert à l'expression de l'autre. Par conséquent, cette éthique ne peut prendre forme que si les enfants, eux-mêmes, ne sont plus uniquement les récepteurs mais aussi les acteurs de ces milieux. Ce qui est concevable à condition de respecter la différence inscrite chez l'enfant, le fait qu'il n'est pas un adulte. La responsabilité du parent ou de l'éducateur ne s'évanouit pas. Toutefois, elle est appelée à reposer de moins en moins sur l'autorité et davantage sur les règles éthiques régissant la coexistence des différences. Par rapport aux enfants, cela signifie assurer la protection dont ils ont besoin, sans pour autant s'imposer comme figure d'autorité. Il ne s'agit pas non plus de nier la réalité d'une école et d'une famille ayant leurs propres règles, mais d'inclure l'enfant dans la définition de celles-ci. Cela permet, ici, d'ouvrir des espaces de discussion au sein même de la famille et de l'école.



MISE DE SENS, MISE D'EXISTENCE

DAVID LE BRETON

*est professeur de sociologie
à l'Université Marc-Bloch-Strasbourg II.*

LA MISE DE SENS COMME REDÉFINITION DES CIRCONSTANCES

Bird est un jeune Japonais dont la femme vient de mettre au monde un enfant difforme. Une hernie cérébrale double le volume de son crâne, lui donnant un aspect terrifiant. Les médecins pensent que l'enfant ne ressent rien; abîmé par l'excroissance, il n'aurait aucune perception sensorielle donc, pas la moindre souffrance. L'homme est bouleversé par l'événement et perd pied. En regardant l'enfant, le crâne enfoui sous un coton, une image s'impose à lui, étrange, mais familière à ses yeux d'amateurs de la littérature française. « Mon fils a la tête entourée de pansements, comme Apollinaire lorsqu'il a été blessé sur le champ de bataille, pensa Bird. Mon fils a été blessé comme Apollinaire, sur un champ de bataille abandonné, que je n'ai jamais vu - et maintenant il crie silencieusement ... Cette image avait simplifié ses sentiments, leur avait donné un sens¹⁹². » Le visage d'Apollinaire, rendu célèbre par une photographie le montrant le crâne bandé après sa trépanation, même dans l'incongruité de son évocation, rend pensable une situation autrement intolérable et incompréhensible. Grâce au détour par la littérature de langue française, Bird reprend en main son désarroi, et sa douleur est un instant atténuée; il est en mesure de négocier un trauma que rien dans son existence ne lui laissait présager.

L'image d'Apollinaire, sans éclairer le drame qui est le sien, est une étoffe de sens qui en amortit la violence, qui l'aide à apprivoiser la situation de son enfant. Elle fait entrer l'événement dans l'ordre du pensable.

192. K. Oe, *Une affaire personnelle*, Paris, Stock, 1985, p. 33.

LA FABRIQUE DU SENS

En 1942, trois prisonniers italiens confinés dans un camp anglais près du mont Kenya rêvent de s'évader et de partir à la conquête de la montagne. Felice Benuzzi, né en 1910 de mère autrichienne et ayant grandi à Trieste, est juriste et un sportif accompli (plusieurs fois champion d'Italie de natation) ; c'est en outre un homme passionné d'alpinisme. Prisonnier des troupes anglaises après l'occupation d'Addis-Abeba en avril 1941, il est séparé de sa femme et de son enfant et connaît une succession de camps africains avant d'arriver à Nanyiuki au pied nord-ouest du Kenya. Benuzzi est ébloui par ce premier « cinq mille » qu'il a l'occasion de voir et surtout par la beauté de ses arêtes neigeuses qui se découpent dans le ciel. Comme les autres prisonniers italiens, il vit des moments de désespoir, de vide, pétrifié dans une attente infinie. L'évasion est impossible, non que le camp soit une forteresse inexpugnable, mais plutôt à cause de la distance qu'il faudrait parcourir jusqu'au Mozambique pour pouvoir trouver un bateau pour l'Italie.

Benuzzi brise un jour cet horizon d'attente en imaginant l'escalade du Kenya. Il a longtemps repoussé cette idée envahissante à cause de sa forme physique affectée par les conditions de détention, l'absence de compagnons, de ressources, le manque de connaissance des lieux, des itinéraires pratiqués, et puis le risque de se faire abattre par les gardes africains souvent imprévisibles, ou de se faire tuer par les fauves qui hantent la région. Escalader le mont Kenya est un jeu avec la mort dont l'issue est loin d'être assurée, mais sa décision est prise. En concevant ce projet et en s'y tenant en dépit des circonstances contraires, il réinvente le temps, il restitue à son existence le sens qui lui manque. Il remet le monde en marche. Dès lors, il se met à scruter la montagne en essayant de saisir sa géographie, son climat. Il glane quelques informations sur les conditions météorologiques, la faune et la flore de la montagne. Peu de choses, mais son cœur chante. Comme le disait G. Bachelard, la préparation de la fête est partie intégrante de la fête. Il cherche autour de lui les compagnons prêts à se lancer dans l'aventure. Plusieurs acquiescent d'abord et se ravisent le lendemain. Un autre captif, médecin, se laisse convaincre, puis un troisième prisonnier.

Les trois hommes se soumettent à une rude préparation physique à la fois discrète et intense en travaillant dans les jardins, en jouant au football, en pratiquant de la culture physique. La découverte de quelques récits d'escalade sur le Kenya signale le danger des buffles qui chargent aisément les hommes, des rhinocéros, des lions, des léopards, des éléphants, etc. Mais rien n'entame la détermination des trois hommes.

Il faut agir, agir!, dit Benuzzi. Il faut libérer tout ce qui étouffe en moi, rassembler tout ce qui est dispersé et fondre dans ce tout ce que je sais, tout ce que je suis, tout ce que je suis capable de faire, y amalgamant

toute mon expérience de la vie en montagne, dans les bois, ma petite expérience de la guerre, ma résistance et mon sens de l'orientation, l'obstination, l'esprit d'aventure, ma soif inextinguible de pureté, de miracle, mon désir ardent de me réaliser moi-même, d'être une fois au moins, une seule fois peut-être dans ma vie, sans compromis d'aucune sorte, tout ce que j'aurais pu être et que, pour mille raisons, je n'ai pas été¹⁹³.

La fabrication de leur équipement (crampons, cordes, etc.), à l'insu des gardiens, exige des trésors d'ingéniosité avec le peu de moyens à leur disposition. Ils accumulent les vivres qui leur permettront de tenir le temps de leur expédition. Ces activités remplissent leur journée, l'attente a pris un sens; ils parlent ensemble avec enthousiasme du projet dont la réalisation se rapproche à mesure que le climat se fait plus propice. Le jour enfin venu, les trois hommes réussissent sans coup férir à sortir du camp. Ils surmontent un à un les obstacles, se cachent dans la forêt et avancent avec précaution, craignant toujours d'être repris.

Ils cheminent ainsi, non sans frayeur, quand des bruits suspects se font entendre la nuit. La beauté des paysages les émerveille, ils jouissent de leur indépendance de mouvement et retrouvent la joie de vivre. Un soir, un léopard tourne autour de leur campement en grognant et les menace sérieusement, mais il fuit devant la détermination des trois hommes ayant saisi piolets et brandons enflammés. Un jour qu'il remplit sa gourde dans une rivière, F. Benuzzi voit s'approcher de la berge un superbe éléphant; il appelle ses compagnons et ils sont saisis par la beauté de l'animal qui s'éloigne tranquillement. Après cinq jours de marche sur les flancs de la montagne, sous une pluie diluvienne, les nuages se dégagent sur la vallée découvrant leur camp, minuscule dans le lointain. La nourriture se raréfie. Les trois hommes manquent de ressources physiques et l'épuisement les guette. Le froid, devenu mordant, rend les nuits de plus en plus pénibles. Ils tombent gravement malades chacun à leur tour.

Huit jours après leur évasion, ils dressent le camp de base pour l'assaut final. Benuzzi rédige un message qui doit être laissé au sommet dans une bouteille, les trois hommes le signent, et attachent trois morceaux de tissu composant le drapeau italien. La première tentative échoue marquée notamment par une chute sans gravité. Le manque de moyens, la méconnaissance des lieux et la fatigue rendent la progression ardue. Après une journée de repos, malgré la diminution des vivres et l'épuisement qui persiste, les trois hommes repartent et parviennent au sommet du Lenana, tout proche du Batian, le point culminant qu'ils ne peuvent atteindre à cause de leur condition physique. Ils plantent le drapeau italien, mettent leur message en évidence, jouissent un moment du bonheur d'avoir réussi et entament la longue descente vers la plaine, retrouvant les embûches des

193. F. Benuzzi, *Fugue au Kenya*, Paris, Holbeke, 1998, p. 46.

étapes précédentes, se faisant un point d'honneur d'échapper aux troupes qui les recherchent peut-être et de rentrer clandestinement au camp. Les derniers jours sont terribles à cause de la faim qui les tenaille et de l'extrême épuisement physique. Ils réussissent là aussi dans leur entreprise. Promis à une punition de 28 jours réglementaires de cachot pour leur évasion, ils n'en font qu'une semaine, car l'officier anglais qui commande le camp de prisonniers est sensible à la beauté de leur geste. « Ce furent sept jours de repos, de récupération, de vie sybaritique¹⁹⁴ », raconte F. Benuzzi.

CRÉER DE L'INTENSITÉ D'ÊTRE

La désorientation, ou la conviction de ne plus pouvoir se sortir de circonstances pénibles provoquent le même sentiment d'impuissance et d'impossibilité de se projeter dans l'avenir. Ce n'est pas la vie qui est devant nous, mais la signification que nous lui prêtons, les valeurs que nous mettons en elle. L'individu en rupture avec son existence ne sait plus où il va, où il en est, il a l'impression d'être devant un mur et d'être condamné à piétiner à jamais dans un monde qui lui échappe. Pour sortir de l'impasse, la force intérieure doit ouvrir une fenêtre dans ce mur, c'est-à-dire jeter une allée de sens, se fabriquer une raison d'être, une exaltation, provisoire ou durable, qui permet le renouvellement du sentiment d'existence. La fenêtre que l'individu dessine sur le mur de son impuissance et qu'il finit enfin par ouvrir pour lui échapper peut être, comme pour Bird, une redéfinition des circonstances. Le drame de la difformité de son enfant change soudain de signification lorsqu'il l'associe à la figure prestigieuse et aimée de Guillaume Apollinaire. Bird accueille son enfant et fait face à la situation.

Benuzzi et ses compagnons lancent un défi à l'administration du camp. Ils passent un contrat symbolique avec la mort pour retrouver l'estime de soi. Vaincus, humiliés, privés de leur famille, rongés par l'attente et l'ennui, ils s'inventent un projet qui les tient en haleine pendant des mois et qui habite ensuite leur mémoire. L'épreuve qu'ils s'imposent est une fabrication délibérée de sens et de valeur, une manière de s'immerger dans un temps sacré. À l'inverse de Bird, ils ne changent pas le cadre d'interprétation de la situation où ils s'enlisent, ils cherchent ailleurs, par un détour, les ressources de sens qui leur permettraient de tenir jusqu'à la fin de la guerre¹⁹⁵ Ils s'inventent une force intérieure.

Le mode de création du sens développé par Benuzzi et ses compagnons est aujourd'hui monnaie courante. Accompagnant la crise de sens

194. F. Benuzzi, *op. cit.*, p. 324.

195. Sur la ritualisation de l'adversité, nous renvoyons au beau livre de Denis Jeffrey, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998.

et de valeurs de nos sociétés, les défis personnels foisonnent transformant les routes, les montagnes, les déserts, les mers, en une arène personnelle où les acteurs cherchent de l'intensité d'être, un réenchantement du monde, une provision de sens et de valeurs pour revenir à soi avec de nouvelles ressources de goût de vivre. Le corps à corps avec le monde devient un moyen d'y prendre place en s'assurant de son existence personnelle. La concrétude des éléments renvoie à la concrétude de soi dans l'épreuve. Dans la douleur, la souffrance, le harcèlement, l'individu éprouve son existence avec une folle intensité. Le jeu avec la mort amplifie ses sensations et lui procure le sentiment d'échapper à sa condition ancienne, de se remettre pleinement au monde. Ailleurs, nous avons longuement analysé cette mise en danger de soi pouvant aller jusqu'à l'ordalie, la quête de sensation, le stress *seeking*, dans ce texte, nous nous arrêterons plutôt sur ce jeu paradoxal avec la douleur qui réintroduit avec force une ambivalence que nos sociétés cherchent en vain à éliminer. La douleur ressentie est une butée d'existence, une garantie pour pouvoir vivre après avoir surmonté une adversité créée de toutes pièces.

Dans ces activités fondées sur un engagement intense et prolongé où il s'agit, selon les clichés de leurs acteurs, de « dépasser ses limites », « de chercher ses limites », etc. Le corps est posé en alter ego¹⁹⁶, en autre soimême ; il est métamorphosé en adversaire plus ou moins têtue à réduire, à soumettre pour qu'il rende gorge. La détermination du caractère, la souffrance se donnent libre cours lors de cette quête. Dans une lutte intime, et souvent féroce, il s'agit de contraindre son corps en sachant que plus il sera marqué à l'arrivée, plus significative et plus puissante sera la plus-value symbolique de l'événement. La traversée de la douleur musculaire vient attester de la sincérité de l'engagement de l'acteur dans l'épreuve. Guy Delage traverse l'Atlantique à la nage après plusieurs mois d'efforts acharnés. Au moment de partir, il déclare : « Je tiens à faire l'expérience de la douleur après avoir fait celle de la terreur en ULM au-dessus de l'Atlantique » (*Libération*, 10 février 1995). Un marathonien français regrette de ne pas savoir aller loin dans la douleur.

Même si je sais souffrir, dit-il, je n'arrive pas, encore à me faire assez mal tant à l'entraînement qu'en compétition... A l'arrivée de certains marathons, j'ai vu des gars à genoux, à l'agonie, qui mettaient trois jours à récupérer. Moi, au bout de trente minutes, c'est fait. Je ne sais pas encore me rentrer dedans, me faire mal. Je fais peut-être un peu trop dans la facilité. Tout cela se travaille. C'est un apprentissage¹⁹⁷.

196. Sur cette notion de corps alter ego, sur les dualismes en jeu dans le monde contemporain, nous renvoyons à David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1990 (4e éd. 1997) et aussi *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

197. Cité par Eliane Perrin, « Corps, sport, souffrance: l'exemple du jogging », *Revue suisse de sociologie*, vol. 21, 1995, p. 669-670.

Pascal Pich, policier qui déclare « rechercher les limites du corps humain », réalise à la suite 13 triathlons, soit 49,5 kilomètres à la nage, 2 340 à vélo, 549 à pied. Il considère la douleur comme une simple « information ». « Entre une tendinite et une périostite à la cheville gauche, et un kyste au genou droit, j'essaie de ne pas être en travers, de garder la même ligne sur le bitume. Tenir droit est le plus dur », déclare-t-il après 10 jours d'efforts interrompus seulement par des pauses de trois heures pour dormir et une pour manger toutes les 24 heures. Peu de temps auparavant, il s'est endormi sur son vélo et a brutalement chuté. À la piscine, il s'était déjà heurté au rebord après s'être également assoupi (*Libération*, 27 octobre 1994).

La douleur n'est qu'une information, déclare-t-il avec superbe. Mon moteur, écrit d'Aboville, ce n'est pas le muscle, mais l'acharnement, la haine du découragement qu'il faut combattre jour après jour, heure après heure, coup d'aviron après coup d'aviron, le prochain étant toujours plus pénible que le précédent. Je suis un résistant de la guerre que je m'invente. L'ennemi, c'est moi avec mes faiblesses physiques, ma tentation de l'abandon¹⁹⁸.

Giorgio Passino est un guide alpin d'une trentaine d'années passionné de ski extrême et d'escalade de vitesse de cascades de glace. Une journaliste dresse un bref bilan de santé du grimpeur : « Dans sa carrière, Passino a eu des dizaines d'accidents. Il s'est cassé de tout: la tête, les épaules, les jambes, les doigts, des mains, les dents. Son accident le plus grave en 1987, il est hospitalisé, la jambe droite paralysée. Sept fractures. "Les accidents ne m'ont jamais arrêté, dit-il. Une fois guéri, je suis toujours retourné à mes

montagnes " » (*No Limits World*, 1992). « Il faut savoir souffrir un peu pour apprécier les bonnes choses. Quand tout est trop facile, on n'apprécie plus, même dans la vie courante », dit D. Vincent, adepte du surf hors des pistes (*Libération*, 6 janvier 1997).

Un contrat symbolique se passe avec la mort, où le corps est la monnaie d'échange, et la nature, le lieu du défi, une mort tenue en respect de façon distante, métaphoriquement sollicitée plutôt que réellement approchée même si parfois elle fait irruption sur la scène et rappelle qu'elle est la seule limite qu'on ne franchit jamais. Ces entreprises spectaculaires ne sont que des exemples médiatisés de multiples démarches du même ordre effectuées par l'homme ordinaire se livrant à des courses sur route, à des marathons, à des trekkings, ou relevant des défis physiques particuliers, etc., où il importe également d'aller au-delà des ressources physiques et morales ordinaires, de s'arracher à soi-même en se donnant l'occasion de forger son caractère et de montrer son excellence personnelle en relevant un défi intime, dont l'acteur sera fier ensuite de parler. Les propos recueillis insistent sur la douleur de l'épreuve, sur la folle tentation de laisser tomber : « J'en

198. G. D'Aboville, *Seul*, Paris, Presse-Pocket, 1992, p. 50.

ai bavé », « c'était terrible, mais je recommencerais ! », « c'était super, mais c'était dur », « c'est la défonce totale ». Le « c'était dur » est une parole de retrouvailles avec le sens, avec un enracinement d'existence renouvelé. Jubilation paradoxale issue de la souffrance supportée en faisant un retour sur l'épreuve réussie.

S'élargir aux limites de la nature pour que la chair du monde et celle du corps ne subissent aucune séparation, mais en même temps rester soi-même (d'où la valorisation de l'effort, de l'endurance, du défi). Concilier dans le même mouvement la limite et l'outrepassement garantit de la folie. Télescoper le temps et l'espace en restant un homme d'aujourd'hui, appelé à rentrer chez lui quelques heures ou quelques mois plus tard avec un emploi du temps déjà bien rempli pour les lendemains de l'épreuve. Être à la fois dehors et dedans. Se jouer symboliquement des limites. L'homme du « moi, je... » se sent immergé dans le cosmos, mais il est hors de question qu'il ne revienne pas au « moi, je... ». Le chemin tracé au sein de la souffrance, souvent en rusant pour échapper à la mort, mène au coeur du monde. Dans l'extrême de l'épuisement, l'extase qui mêle l'individu au cosmos lui octroie une royauté provisoire, dont le souvenir ne le lâchera plus en lui rappelant l'éminence de sa valeur personnelle, son privilège intime d'avoir su se procurer un tel moment de félicité.

Cette passion de la « limite » est une recherche de la butée qui permet de prendre ses marques, de se sentir enfin contenu (*containing*), soutenu (*holding*). La limite ultime qu'est la mort prend ici la place du système symbolique. À travers la frontalité de sa relation au monde, l'individu moderne cherche délibérément des obstacles à surmonter; en se mettant à l'épreuve, il se donne l'occasion de trouver les repères dont il a besoin pour produire son identité personnelle. La mise en jeu du corps assure l'accès au sens à travers l'épreuve de la mort évitée. Le contact brut avec le monde se substitue au contact feutré que procurait le champ symbolique. En se mesurant physiquement au monde, en jouant réellement ou métaphoriquement avec son existence, on cherche une réponse à la question de savoir si vivre vaut ou non la peine. Pour se dépouiller enfin de la mort qui colle à la vie, on affronte la mort pour pouvoir vivre. Ne pas se dérober devant ses menaces, y tracer les limites de sa puissance, renforce le sentiment d'identité de celui qui ose défier la mort. Du succès de l'entreprise naît un enthousiasme, une bouffée de sens, répondant à une efficacité symbolique qui procure provisoirement ou durablement une meilleure prise sur son existence. Ivano Gagliardo, un jeune patineur lausannois qui descend à toute allure au milieu des voitures les rues en pente qui mènent au lac explique :

J'ai besoin de savoir ce que je vauX exactement, où j'en suis, chaque fois... J'ai réussi en patins, pourquoi je ne réussirais pas en quelque chose. On sait faire quelque chose... Les problèmes d'argent qu'on peut avoir, de chômage, dès qu'on patine on oublie tous ces soucis. On patine. On

a tellement de choses à penser: maîtrise de la pente, vitesse, voitures, piétons, police... On oublie tout.

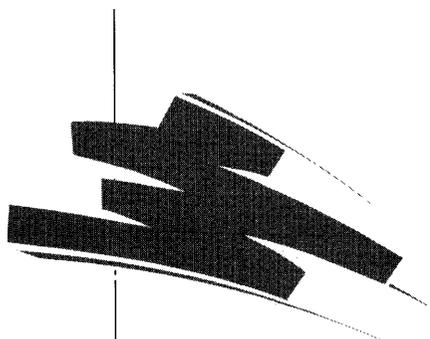
Ivano a conscience des risques encourus :

On peut se faire shooter par une voiture. On peut rentrer nous-mêmes dans une voiture. On peut shooter un piéton. Mais on maîtrise, on contrôle; ça nous rassure; ça nous fortifie. Il faut savoir qu'on peut prendre des risques et, chaque fois, être à la hauteur de ces risques¹⁹⁹.

Le défaut d'emprise sur le monde crée une volonté d'immersion physique intense sur un registre limité et provisoire où l'individu établit enfin une souveraineté que nul ne peut lui ravir. La limite physique vient remplacer les limites de sens que ne donne plus la symbolique sociale. L'individu effectue une évaluation radicale, inconscient de son enjeu. S'il satisfait à son exigence, il se confère à lui-même une légitimité. L'épreuve surmontée, le rite oraculaire a rendu un jugement positif qui remet l'individu au monde²⁰⁰.

199. Témoignage d'Ivano dans le collectif, *Le goût du risque. Un défi pour la prévention des toxicomanies*, Lausanne, IPSA-SFA, 1997, p. 59-60.

200. D. Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1997, et *La sociologie du risque*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », 1995.



RISQUER LA TRANSCENDANCE

MICHAËL LA CHANCE

est philosophe (esthétique), écrivain et critique d'art. Membre du comité de rédaction de la revue Spirale, il enseigne à l'UQAM en philosophie et à l'UQAC en arts et lettres.

*L'expérience du transcendant : cela semble contradictoire
et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact,
puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer.*

Simone Weil
La pesanteur et la grâce

LE PRIVILÈGE ARCHAÏQUE DE LA FIGURE

On ne saurait proposer une réflexion sur la transcendance sans évoquer brièvement le pouvoir archaïque des figures, tant littéraires que visuelles, quand celles-ci devaient accomplir l'oeuvre des dieux. Sous la poussée sémiurgique des dieux, la figure fait comparaître les choses et les corps, mais surtout elle convoque des réalités de la vie morale et spirituelle. Ainsi, ce n'est pas tant les figures qui captent les entités spirituelles; dans la captation imaginaire, ce sont les entités spirituelles elles-mêmes qui dictent l'apparence qu'elles auront: elles font irruption dans l'imagination des hommes pour que ceux-ci leur prêtent une apparence. Alors la *présence* détermine la forme de la représentation, alors la chose elle-même suggère comment il faudra la dire. C'est ainsi que l'art écoutait le monde, que l'écriture recueillait les voix. Le poète, en cultivant son enthousiasme, en prêtant un corps à ses figures poétiques, exacerbait sa réceptivité aux figures de l'invisible. Ainsi, les entités spirituelles inauguraient la représentation, en mobilisant notre imagination afin que nous puissions les habiller d'une apparence.

Ce privilège de la figure comme médiation entre le monde humain et le monde invisible a été contesté par crainte que la médiation ne devienne trop lourde et aussi par crainte que la figure ne soit bientôt qu'un dispositif vide, une coquille creuse. On croyait faire jaillir une étincelle divine, mais on ne faisait que manipuler des fétiches éteints. Selon cette contestation iconoclaste, le sacré s'est retiré, les dieux ont déserté leur manifestation. Désormais, toute manifestation d'une transcendance semble improbable. Resterait la donation symbolique elle-même, quand le sacré se perpétue dans l'acte de représenter lui-même, dans la possibilité qui nous est laissée de figurer et de signifier. Irréductible à toute symbolique,

il y a une théurgie. Ce que nous retrouvons dans la dispersion des signes, dans la distribution des figures : dans cette latitude nouvellement ouverte, c'est tout le mode d'être du symbolique qui advient.

Cette profanation de la figure abandonne le monde à l'infigurable. En premier lieu, il détermine un nouveau statut du symbolique et nous soumet à l'exigence de la lettre. On ne conçoit plus notre culture comme une configuration lumineuse et souveraine ayant une relation organique et privilégiée au réel. La culture se soumet à une littéralité dont tous les traits, avant toute signification, tissent une trame de relations réciproques et définissent, dans l'épaisseur même de cette trame, le monde comme mise en présence des choses les unes aux autres. Bref, le langage en se disant lui-même crée l'illusion d'un monde, tandis que le monde au-delà s'enferme dans l'infigurable. C'est pourquoi l'événement fondationnel où le langage fait monde reconduit toujours à l'illusion que le réel est au-delà du langage, au-delà de tout langage, posture inédite et contradictoire de qui croit et ne croit pas à la réalité de sa fiction, quand il s'agit de la fiction du réel.

Alors que l'acte de représenter devient évident, une expérience du langage devient possible quand il s'agit de laisser se montrer la littéralité constitutive du sens, de la laisser s'accomplir plus avant dans ce qu'elle constitue. Là où l'on ne saurait guère dire, on peut encore montrer quelque chose prend figure, peut être envisagé. Alors, nous pouvons dire les choses et, en les disant, laisser la cardinalité du langage se montrer dans son accomplissement même : le langage tout entier semble habité par le contour d'une figure, comme événement physique d'un assemblage de mots sur la page, comme épreuve charnelle d'un côtoiement de la signification. On voit ici que l'expérience du langage comme figuration vide renvoie à l'épreuve d'un monde tant abrupte qu'irreprésentable. Cette expérience du langage, comme on le sait, se répercutera dans de nombreux registres d'expression : en peinture, en cinéma, en performance, en vidéo, etc. Il s'agit à chaque fois de l'épreuve paradoxale où l'éblouissement de voir la lumière elle-même, comme face-à-face de la clarté, se superpose à l'obscurité des corps : obscurité insondable du corps humain.

On sait l'importance que prendra, au début du siècle, le procès de la figuration. Kandinski avait fait le pari que, malgré l'effacement de la figure dans une stylisation toujours plus poussée, celle-ci conserverait sa signification spirituelle, comme elle l'avait toujours fait. Comme si la figure, devenue invisible, cachée derrière quelque motif abstrait, parvenait encore à nous transmettre des signes de l'au-delà. En effet, ce langage qui ne dit rien et qui se montre, c'est une littéralité qui fait figure. Cette figure qui ne dit rien mais qui ouvre l'espace d'une figuration, un espace où le langage vient figurer le monde, n'est-ce pas une in-figuration en acte ? Certes, le langage, ne disant que lui-même, entretient toujours le leurre qu'il est le monde, le monde n'apparaît que d'emblée emporté dans le

mouvement de cette in-figuration. Plus encore, le fait même de mettre en évidence le fonctionnement de ce langage, comme littéralité illimitée, mais aussi comme figuration vide, apparaît comme une ouverture sur un au-delà du monde, comme si l'effondrement des figures provoquerait une exacerbation de notre besoin de transcendance.

C'est en ces termes que, à l'occasion d'une réflexion sur l'infigurable, nous voulons rencontrer notre finitude symbolique : nous ne pouvons dire le langage lui-même, nous ne pouvons exprimer la culture qui soutient l'expression. Pourtant, lorsque le langage ne serait plus la figure théurgique du monde, lorsqu'il ne serait plus qu'un ensemble de traits matériels, il offre une dispersion dans laquelle on croit encore deviner une figure parlante : la divinité du Verbe sous-jacent à tout langage, la mythologie d'un sens transmissible à l'infini. Mais le sens vacille sous l'arbitraire, les énoncés rejoignent leur dispersion, et c'est dans cette dispersion que se laisse apercevoir, par instant, le tissu symbolique qui nous constitue, parce que tout à la fois ce tissu se déchire : c'est la dispersion des identités, le morcellement des individus, la fragmentation de la société²⁰¹. Ce que donne à lire la poésie : que le langage humain est l'ombre du divin parce que nous apercevons du même coup que les dieux nous ont désertés. Alors comment dire le divin sinon en mettant en scène comment la signification advient - ou plutôt comment elle disparaît. C'est encore ce que l'art donne à voir, lorsque les figures composent une scène dans un théâtre sans transcendance.

Si le divin rend possible la signification, l'avènement de la signification instaure le divin : le vrai miracle, c'est que le monde fait signe dans la poéticité du langage. L'objet éclairé révèle la lumière, l'énoncé laisse se dire l'énonciation. Inversement, le défaut d'inspiration, la fatigue du sens, est éprouvé comme retrait du divin, perte de la transcendance²⁰². Pourtant, en se disant lui-même, le langage ne réalise pas un sens supérieur, il s'accomplit dans ce qui le définit comme langage. Plus la figure sera chargée d'une attente de transcendance, y compris dans le déploiement trait pour trait d'une figuration vide, plus l'intolérable et l'horreur exigeront l'infigurable. Alors, il n'y aura pas de figuration de l'horreur, mais une horribilisation de la figure : ce que Jean Clair appelait la « méditation », une immobilisation subite qui survient dans la méditation de l'horreur absolue²⁰³. On peut se

201. Anne Cauquelin, *Court traité du fragment: usages de l'œuvre d'art*, Paris, Aubier, 1986, p. 7-15.

202. C'est une expérience décrite par Schreber, qui décrit comment le « parler fondamental » des dieux vient infiltrer le langage, comme multiplicité de messages qui ont pour objet le code lui-même. La présence divine se manifeste en usurpant les facultés humaines, pour lui dérober son existence en se retirant. Le langage lui-même est ainsi « miraculé » pour que les hommes en perdent la faculté. Dans un langage abandonné à sa figuration vide, les hommes ne sauront plus interpeller Dieu.

203. Jean Clair, *Méduse*, Paris, Gallimard, 1989, p. 126.

demander si toute vision du monde ne relève pas de cette immobilisation horrifiée : contre l'infini, contre le sans-fond, contre l'impossible, il n'y a de réunification d'un sens, de recomposition d'un tableau que figée dans l'horreur, avec cette réalisation ultime qu'il n'y a de sacré que dans l'horreur. Ayant évoqué l'ancienne théurgie des figures, nous pouvons revenir à notre interrogation sur l'art : y a-t-il une valeur transcendante de l'art ? En fait, la question est la suivante : l'art saura-t-il absorber toutes nos expériences ? En posant que l'art serait l'héritage de l'humanité, l'enrichissement de l'expérience pour les générations futures, l'accomplissement du destin de l'homme, la mise en évidence de sa nature profonde, aussi profonde que le souffle sacré. Ou plutôt, est-ce que l'art n'est qu'un ensemble d'objets de croyance que nous appelons œuvres²⁰⁴, soit la collection de tout ce qui peut être désigné, d'autorité, comme étant ce qui peut figurer l'art ? En cette époque dé-figurée, nous persistons à considérer l'art comme un pont vers nos absolus. Pourtant, il est clair aujourd'hui que l'absolu ne repose plus dans une manifestation figurale, ou dans un fondement textuel du sacré. L'ancrage dans l'absolu a plutôt lieu là où la représentation se ressaisit et échappe à elle-même comme subterfuge de la trace. Au cœur de la représentation, en son noyau le plus dense, le sacré correspond à un phénomène de sur-représentation - simultanéité d'un repli de la représentation sur elle-même, en son centre, là même où elle s'appréhende comme représentation - là même où ressurgissent les marges de la représentation, son extériorité infâme : la sous-représentation, l'imprésentable, l'immonde.

L'ÉCHEVEAU DES MYSTIFICATIONS

Nous ne remettons pas en doute notre capacité d'accueillir l'irreprésentable et d'en faire la manifestation d'un absolu. Mais nous ne soupçonnons pas assez en quoi l'absolu ne sera plus (n'a jamais été) qu'un point de fuite dans la représentation. Certes, dans l'incitation de l'oeuvre, nous nous avouons à nous-mêmes notre désir de transcendance, tout en sachant que la valeur de l'art n'est plus évidente. Qu'est-ce qui justifie la considération que reçoit l'oeuvre d'art dans notre société ? Est-ce parce que les gens d'affaire, la classe politique, etc., s'accorderaient unanimement à reconnaître la valeur de l'art, même s'il était improductif, erratique, hermétique ? Il semble plutôt que cette visibilité accordée à l'art constituerait une *fonction symbolique* à laquelle nous resterions tous aveugles.

204. Les trois paramètres de la croyance sont, rappelons-le : 1) le texte (et la figure) ayant la faculté de se constituer comme lieu d'une transcendance; 2) l'autorité: dans les arts la fonction d'autorité est exercée par le critique éminent, le galeriste influent, le directeur de musée convaincu... ; 3) la communauté des croyants : les artistes entre eux, le milieu de l'art, le public cible de l'industrie culturelle.

Posons la question autrement. L'art est-il un lieu et une pratique où je découvre, j'éprouve ma liberté, ou bien est-ce la production d'un simulacre de liberté, dans une société qui a besoin de se désigner comme lieu d'émancipation ? Quand cette société aurait le souci d'opposer l'épanouissement individuel à l'aliénation généralisée: valorise la signature chez quelques individus d'autant qu'elle promeut le travail aliéné pour le plus grand nombre ? La plupart des artistes conçoivent la création comme l'origine absolue de l'art; ils se plaisent à considérer que tout le reste est parasite et commentaires. Un tel point de vue est réducteur : c'est considérer le champ artistique comme l'espace bien délimité de tous les épanchements lyriques. Mais l'oeuvre d'art tient de l'improbable; c'est la chose que personne n'aurait pu faire, mais aussi la chose que tout le monde aurait pu faire et que personne n'a jamais faite. Il s'agit de composer l'improbable et le banal dans une façon de faire de l'art, ou plutôt dans un champ de l'art qui se laisse définir par une diversité de factures, lorsque certaines d'entre elles sont plus « gagnantes » que d'autres : lorsque l'artiste use de moyens dans une connaissance des effets, lorsque tous les moyens sont bons pourvu qu'ils permettent d'atteindre ses fins : le succès, le prestige et l'enrichissement.

On tend à considérer le problème par les extrêmes : ou bien l'artiste produit à partir d'une nécessité intérieure, alors son authenticité est la garantie d'une ouverture sur la transcendance. Ou bien l'artiste se consacre à des façons de faire de l'art qu'il juge gagnantes (il juge que ces formes ne sont pas éphémères, que les places de choix ne sont pas toutes occupées, etc.). Le marchand, chez qui tout est calcul du gain, compromis avec la masse consumériste et idolâtrie du succès, expie son adhésion servile aux valeurs économiques en cultivant un contre-fétiche culturel. Quant à l'artiste, il joue le hors-norme pour mieux être récupéré, il doit nécessairement croire en son jeu pour mieux le jouer. Car le marchand repère très vite toute surévaluation. Jackson Pollock était un tel enfant terrible incorrigible et alcoolique, il croyait en sa propre tragédie, et à la fin elle le tue.

L'art vous paraissait une chose simple ? Il ne l'est pas. Pour parler de transcendance, il faut d'abord en donner une contre-définition : celle-ci ne serait que denrée culturelle monnayable, reposant sur un écheveau de mystifications. L'artiste doit rejouer les mystifications qui aménagent la place de l'art dans notre société, sans quoi il ne saurait acquérir quelque visibilité ni se donner la possibilité de les déjouer. Il doit se prêter à la mystification d'une valeur intrinsèque, étant donné que l'oeuvre apparaît comme paradigme d'une conception de l'art ou relais d'une transférabilité symbolique. C'est en répétant quelques mensonges que l'on rassemble les mots pour dire une vérité. Les systèmes de la valeur nous apparaissent alors comme autant de faisceaux d'oeuvrement.

En premier lieu, l'oeuvre est considérée comme telle si sa valeur marchande apparaît comme le reflet d'une autre valeur, soit des valeurs morales et spirituelles intrinsèques. Alors l'héritage des générations assure la continuité de ce que nous sommes et le trésor de l'humanité exhibe le meilleur de nous-mêmes et nous rend meilleur. L'oeuvre d'art, comme hyper-fétiche, prolonge le fétichisme marchand au coeur de la culture et, en même temps, renforce cette croyance essentielle à l'économie que la valeur est intrinsèque. C'est ainsi qu'une minorité d'individus peut revendiquer une relation organique au produit de son travail, dans l'équivalence entre leurs états internes (le vécu, l'état d'âme...) et le potentiel d'expérience proposé par l'oeuvre. L'oeuvre, comme extension de notre vie, relais essentiel de notre démarche, résurgence de notre enfance, etc., apparaît comme une « ipséisation » servant à contrebalancer l'aliénation. Le travail incommensurable peut être reconnu, les conditions du travail sont niées dans la création, il n'y aurait pas de travail mais une signature, un abandon, une empreinte.

Il semble que tout objet peut devenir marchandise, que tout objet peut être affublé d'un sens, celui-ci prendra place dans notre encyclopédie du réel, notre « capital sémiotique » le mieux partagé. Par contre, on ne saurait donner à tout objet une valeur de civilisation. L'oeuvre requiert cette symétrie où la transcendance, comme connexion immédiate à l'au-delà, offre une image en miroir de la mystification intrinsèque. A l'époque de la perte de sens, le recours à l'autorité sémio-thétique est néanmoins maintenu ; le recours à l'autorité est constant pour déterminer le statut de l'oeuvre. Le sens ne fait plus sens et pourtant il ne cesse de relancer la valeur c'est un supplément statutaire qui situe l'oeuvre dans une lutte pour la définition de l'art - il est remplacé par des élaborations théoriques et thématiques qui absorbent l'oeuvre dans un récit de la Culture.

L'injection d'une valeur sémiotique produit une complétude de l'objet; elle impose l'objet mais ne permet pas de le fragmenter et de s'en emparer. L'oeuvre demeure inaccessible, le monde reste insensible, et c'est seulement pour ceux qui souffrent que le sens a encore du sens, car, dans leur sacrifice, ils fondent leur vérité. Pour les autres, qui n'éprouvent pas un besoin si fondamental de justification, ce recours à une justice transcendante, le recours aux significations ultimes se fait moins sentir. Alors rien n'a de sens sinon dans un projet de soi, lorsque cela contribue à la constitution de soi, à la découverte de son monde, à l'accomplissement de ses possibilités. Avons-nous le temps de lire, de penser, de créer ? Lire, penser et créer sont des projets de longue haleine, c'est déjà notre temps de vie qui passe.

Bientôt le musée-panthéon de l'art éclate et les oeuvres n'ont de valeur plastique, sensible et intime qu'à faire connaître la conception de l'art qu'elles revendiquent. Les luttes intradisciplinaires se superposent aux luttes identitaires. Le poème n'attend plus d'écoute, le tableau ne se

propose pas à l'oeil, ils signalent de quel lieu on parle, de quel groupe on est le porte-parole, de quelle valeur d'authenticité on se réclame. Quand l'oeuvre d'art ne sera vue qu'à prendre le relais de luttes pour la visibilité, elle n'est plus l'expression de la subjectivité individuelle. Elle sera plutôt l'expression du pathos de la dette spécifique d'un groupe sexuel, ethnique, linguistique... qui réclame un droit à l'identité (visibilité) et au respect (visibilité redoublée).

La prépondérance des luttes identitaires dans l'art aujourd'hui fait de l'oeuvre une expression quasi officielle d'un groupe. Comment pouvons-nous recentrer sur cette oeuvre des valeurs de révolte et de spontanéité, de transgression et d'altérité ? L'oeuvre ne sera subversion que si elle « subvertit » l'autre, si elle marque le Dehors pour l'autre, - et non pas pour nous-mêmes. En fait, il faut tirer ici la leçon de la perte de transcendance : aucune valeur (économique, sémiotique, morale...) n'est fondée dans le registre qui lui est propre. Toute valeur n'est reconnue que lorsqu'elle peut s'échanger ou favoriser des transferts symboliques. Aujourd'hui, l'oeuvre peut apparaître authentique parce que cette caractéristique est transférable et qu'elle permet une transfusion d'authenticité dans la valeur marchande ou dans le prestige corporatiste. C'est la nouvelle fonction mythique de l'art, quand il se donne comme réservoir moderne d'authenticité, promesse qui semble inépuisable, source à laquelle il faut puiser tant qu'elle n'est pas tarie.

On a longtemps reconnu dans l'art la nécessité d'une catharsis individuelle : c'était sans tenir compte du rôle que l'art a été amené à jouer au regard de notre besoin d'expiation collective, de notre exigence de réversion symbolique. Ce sur quoi doit porter la réflexion, c'est sur la manière dont la dénégation-sublimation de la société par elle-même inscrit une valeur qui ne sera ni intrinsèque (le sens, le prix) ni exotérique (la transcendance), mais qui relèvera d'une appartenance de l'objet aux circuits de la rationalité, à un enchevêtrement des systèmes de valeurs. Il importe de risquer la transcendance au coeur même de ces déterminations, de la risquer de nouveau. Car on veut posséder les oeuvres pour posséder l'authenticité, pour encager la liberté, pour consommer le refus du compromis, pour encapsuler la transcendance - comme si on pouvait monter sur un socle, comme un beau trophée, l'individualité de l'artiste, en prenant le risque que l'oeuvre ne soit qu'une marginalité achetée, qu'une révolte louée, qu'une transcendance empruntée.

PASSER PAR LE RISQUE

On a vu que la notion de transcendance est devenue difficile à reconduire, qu'elle apparaît liée de trop près aux mystifications de la valeur. Je voudrais lui substituer la notion de risque : ne pas dire que l'art transcende la culture, mais parler de ce que risque l'art.

Le risque, c'est en premier lieu sortir des circuits de la rationalité, de l'enchevêtrement des codes. La pensée a voulu se construire des refuges tautologiques et les consolider en se donnant un table de vérité. Dans une tautologie, par l'autovalidation de l'énoncé, on ne prend pas le risque d'être contredit, néanmoins, on ne dit rien. Pour qu'un énoncé soit significatif, il faut qu'il y ait un risque qu'il soit faux²⁰⁵. Le rationaliste cartésien « quand je mange je mange, quand je pense je pense » se maintient dans le bunker tautologique. Le risque, c'est d'engager une pensée dans laquelle on ne peut être sûr: parfois, on croit penser mais en fait on ne pense pas. Une pensée qui pense parfois sans se savoir penser. Tout le monde veut une pensée de laquelle on sait à tout moment que c'est une pensée chaque fois que ça pense et seulement quand ça pense. Ainsi, on veut un art tel qu'on sait que c'est de l'art quand on le voit. On ne veut pas prendre le risque d'un art qu'on ne peut reconnaître comme tel, ou d'un art qu'on pourrait confondre avec ce qui n'en est pas. L'art à risque, c'est faire de l'art sans faire de l'art, comme lorsque certains d'entre nous pourraient déclarer « je fais de la peinture sans faire de la peinture ». C'est un art qui risque de ne pas être reconnu, d'être confondu avec de l'obsécénité, de la barbarie, de la délinquance, de la transe, du crime, de l'idolâtrie, du sectarisme.

L'art contemporain semble avoir installé une circularité tautologique entre l'idée de l'art et l'art, quand « l'oeuvre d'art est une tautologie parce qu'elle est la présentation de l'intention de l'artiste, c'est-à-dire qu'il dit qu'une oeuvre est une définition de l'art²⁰⁶. » Introduire le risque en art, c'est s'accorder en premier lieu sur le fait qu'il y a des choses en ce monde plus périlleuses et plus urgentes que de savoir ce qui est art et ce qui ne l'est pas, - on encore de savoir ce qui est philosophique et ce qui ne l'est pas. Il faut risquer un art en recherche de définition, qui s'ingénie à rester étranger aux intentions de l'artiste. Le risque, c'est sortir la pensée de sa circularité tautologique, c'est sortir la création de ses circuits d'autolégitimation. Travailler sans concept, c'est créer ou parler sans idée préalable (*conchetto*) de ce qu'on veut dire et de la façon de le dire, avant de le dire. Ainsi, nous entreprendrons de découvrir ce que nous voulions dire quand nous aurons déjà commencé à parler. Mais que dire alors pour commencer ? Faut-il dire n'importe quoi pour découvrir les choses qu'il importe de dire ? Parler sans savoir ce qu'on dit, c'est risquer de paraître idiot. Inversement, n'est-ce pas idiot de ne discourir et de ne créer que dans un projet de maîtrise et de domination de son sujet ?

205. VVVV - « Lorsqu'il est mort il est mort » Énoncé toujours vrai, insignifiant. VVVF - « Il est mort. » C'est parfois faux : risque d'être faux. VVFF - « Il est mort. » Avec une probabilité égale que ce soit vrai ou faux. VFFF - « Il est mort. » C'est parfois vrai. FFFF - « Lorsqu'il est mort il n'est pas mort. » Énoncé toujours faux et insignifiant.

206. Joseph Kosuth, *Art a fier Philosophy and a fier*, *Collected Writings, 1966-1990*, Massachusetts, The MIT Press, 1991.

Prendre le risque de sortir du cercle : l'acte de circonscrire, c'est le premier acte de pensée, quand il s'agit - d'un contour - d'instaurer la chose dans son autonomie et son identité. Cela a pour effet de rendre significatif - et clos sur lui-même - un monde devenu régime des identités. Mais en même temps la signification n'est plus un partage du monde, elle est tantôt enfermée dans les mots, tantôt dans les choses. Peut-on risquer une absence de signification, et jusqu'où peut-on la tolérer ? Nous ne recevons les choses que dans une saturation d'explications, d'illustrations, mais le savoir qui ne voit que ses propres catégories est-il un vrai savoir ? C'est dans l'exposition de notre savoir que nous pouvons nous exposer à notre non-savoir, éprouver notre fébrilité devant l'absolu. Voilà ce que nous devons risquer : soupçonner qu'on est un imposteur (même si on a un beau bureau, un bel atelier...). Autrement nous continuerons à croire que, notre savoir ayant une valeur en soi, nous pouvons le répéter éternellement et l'assener avec autorité.

Nous avons tenté de circonscrire tout ce qui est « dicible » (car réductible à des propositions vérifiables). Nous avons voulu laisser le reste à l'artiste. En supposant qu'il y a au coeur du langage et au-delà du langage quelque chose (une substance éthique, une sphère esthétique, un ciel mystique - quand ce ne serait pas une in-figuration vide), une chose qui ne se dit pas mais qui se montre d'elle-même, parce qu'elle fait de toute chose langage. C'est pour cela qu'il faut se risquer : commencer à parler sans trop savoir ce qu'on va dire, tenter de dire les choses au-delà de ce qu'on peut dire. Mettez des mots de l'avant, quelque chose viendra s'en emparer. Mais nous ne laissons tomber une phrase de notre plume que lorsqu'elle semble déjà parfaite, nous refusons ainsi tout rapport dispersé au langage, au savoir et au réel. Il faudrait se rendre capable de son propre chaos, plutôt que de s'imposer un idéal de contrôle, d'efficacité, de cohérence. Il nous faut, dans le constat le plus accablant de toutes les déterminations qui pèsent sur nous, simuler une liberté que nous n'avons pas vraiment, ensuite faire de cette liberté un jeu, pour débusquer dans le sens, dans la forme, dans la lumière... les contraintes qui rendent le sens, la forme, la lumière... possibles. Serions-nous le résultat d'un conditionnement et rien d'autre que cela ? Est-ce que je peux dire n'importe quoi ? Est-ce que je peux faire n'importe quoi ? A notre insu, nous subissons une détermination culturelle, nous sommes soumis à une contrainte symbolique et nous projetons cette aliénation dans l'idée que nous nous faisons de la réalité. Prendre un risque : à concentrer en soi toutes les contraintes, à rendre visible l'emprise du social sur nous, nous pouvons libérer le réel.

Ce que je dis, ce que je fais. Tout cela ne prend place, à chaque fois, que dans une situation donnée : l'époque qui est la mienne, le lieu où je me trouve, la société à laquelle j'appartiens. Et, dans cette situation, il appert

que j'ai une maîtrise plus ou moins grande des outils culturels, une appartenance plus ou moins assurée au milieu de l'art, un enjeu plus ou moins explicite dans les luttes définitionnelles : pour la définition de l'art, de la société, etc. Tout cela détermine plus que je ne le crois ce qui va se déposer comme oeuvre, ce qui va occuper un silence. Car, au fond, il n'y a pas de silence, mais la sourde clameur de l'échange humain. Il n'y a pas d'atelier vide mais la densité extrême de l'espace culturel dans lequel l'artiste se met à pied d'oeuvre. Il faut envisager un instant qu'on n'en sort jamais et continuer tout de même de créer, de parler... même si, ce faisant, on ne fait qu'actualiser des conditions de possibilité (d'intelligibilité, de visibilité...) déjà instaurée, même si on ne sera jamais qu'un artisan anonyme dans une façon de faire de l'art arbitraire et éphémère. Je crois parfois pouvoir échapper aux déterminations, que je saurais me déterminer moi-même, que je pourrais m'autovalider : retour au blockhaus tautologique. Ou bien, au contraire, je me place au centre de toutes les contradictions et je rends ainsi transparent le tissu de déterminations qui me constitue. En effet, le réel n'est pas cohérent et la conformité au réel n'est pas une garantie de cohérence. L'être déterminé est tiraillé par des déterminations incompatibles.

Prendre le risque d'être anonyme, plus que cela, d'être improbable contre la tautologie cartésienne, contre la casemate du cogito, envisager la contradiction de l'auto-implication. Quand je dis « je mens », alors si c'est vrai, je mens en le disant et je ne mens pas²⁰⁷. Quand je dis « je suis fou », je ne suis pas si fou que cela puisque je peux le dire, ou bien je suis très gravement atteint. Quand je dis « je suis une fiction », sur quel socle de réalité est-ce que je me place pour le dire ? Je suis un usurpateur et je suis authentique²⁰⁸. Je suis vivant et je suis mort. Je suis artiste et je ne suis pas artiste. Celui qui ne prend pas le risque de paraître idiot, de paraître fou, ne sait pas ce qu'il perd. Celui qui ne risque pas l'échec ne sait pas ce qu'il perd à toujours réussir selon des critères qui lui sont imposés. Pourtant, on ne manquera pas, un jour où l'autre, de se désavouer soi-même. Car on ne peut empêcher longtemps la contradiction d'éclater. Prendre un risque : faire quelque chose comme si l'on était un autre, sentir tout le poids de ses contraintes, pour finalement découvrir quelle marge de liberté - depuis toujours - nous semblait due, à quel point cette liberté nous apparaissait comme un privilège personnel. Se détacher de son nom, envisager qu'on est totalement interchangeable, anonyme, insignifiant, et quand même agir pour la beauté du geste, pour la pureté de l'événement, pour l'envol de l'idée. Parce que les idées, lorsqu'elles sont accélérées et

207. Ce qu'aurait déclaré Épiménide le Crétois, après un long sommeil.

208. Christian Boltanski se crée des biographies fictives : plus il ment, plus il découvre que ce qu'il croyait être son passé réel est une fiction qu'il s'était racontée, mais aussi, et surtout, il voit que son mensonge se nourrit d'un matériel « vrai » dont il n'avait pas idée, qu'il se nourrit d'un tissu de la vie qui est le sien, qu'il avait sous les yeux sans jamais le voir.

précipitées les unes contre les autres, ne manquent pas de s'enchaîner dans de nouveaux faisceaux.

La parole risquée, à la limite de l'intelligible, aura tenté de dire l'ineffable, pour finalement ne rien dire du tout. L'oeuvre risquée excède son enveloppe culturelle, met en jeu les outils symboliques qui la constituent, elle-même prise dans une conjoncture psycho-politique, elle-même prise dans une enveloppe neurocognitive, elle-même prise dans une enveloppe biophysique, elle-même prise dans une structure transcendantale. Nous voudrions remonter la chaîne des déterminations, remonter jusqu'à la structure (que l'on peut appeler Dieu ou la Bête, Moloch ou les ailes de l'Ange, etc.) qui rend possible à la fois la pensée et le monde, de sorte que c'est cette chose qui se pense elle-même quand je la pense. Quand cette structure ne manquait pas de se loger, de s'emboîter, dans une enveloppe X qui est au-delà de ce que la pensée peut projeter pour rendre compte d'elle-même. Cela semble le risque extrême, cette tension vers l'extrême limite. Mais il y a un risque tout aussi grand à tenter de dire ici même les contraintes génératrices de liberté, à avouer les mensonges qui portent sur leur dos la vérité. Contre l'emboîtement à l'infini des déterminations, contre l'enchâssement infini des miroirs, l'homme tente de remonter jusqu'à la détermination première et de subsumer celle-ci. L'histoire nous offre des exemples où l'homme a tenté de faire de lui-même un absolu inconditionné, qui n'est pas déterminé par ce qui l'enveloppe, qui détermine tout ce qu'il voit, ce qu'il fait, ce qu'il pense.

Auparavant, notre monde présentait un emboîtement trop parfait où chaque élément « transcendait » à rebours l'élément qui le contenait. Exemple d'un tel emboîtement : mon art est fonction du monde de représentation (culture) qui le rend possible, mes représentations sont fonction du monde de volonté (économie, politique) sous-jacent, la volonté est fonction du genre de crispation qui nous aura saisis devant le vide. Le problème se déplace dès lors qu'il ne s'agit pas pour l'art de transcender la culture, pour la culture de transcender l'économie, etc. Un déboîtement est survenu qui a entraîné la disjonction des éléments, lesquels sont dorénavant disposés en archipel. Alors l'autoréflexivité n'est plus fonction de la nature de notre pensée, la nature de la pensée n'est plus fonction de la nature de nos sensations et de nos perceptions, notre enveloppe sensoriperceptuelle n'est plus fonction du genre de corps que l'on a, notre corps n'est plus fonction du genre de réalité auquel on appartient : l'un n'est plus fonction de l'autre et pourtant ne transcende pas l'autre.

Quand nous voudrions que la forme de notre esprit conditionne tout mais qu'elle reste elle-même inconditionnée, nous préférons renoncer à une Origine absolue pour cultiver une origine mitoyenne - vers la glorification d'un autoconditionnement de l'homme qui se crée lui-même dans son univers autopœïétique, mais qui s'enferme aussitôt dans son bunker tautologique. À ceux qui croient que nous étions faits pour ce monde, le

monde apparaît comme un paysage solennel. À ceux qui ressentent un dépaysement - quand il semble que leur esprit aurait été plus adapté à un autre monde, plus seyant sur une autre planète -, ce monde leur paraît illusion. Il leur reste à prendre le risque d'éprouver la réalité de l'illusion.

Pouvons-nous dire dans quel genre de monde nous vivons ? Il y a une impossibilité à dire la clôture ontologique; on peut néanmoins faire en sorte que cette impossibilité puisse apparaître comme telle. Alors cette limite n'apparaît plus comme un échec individuel, comme une carence de nos moyens - nous avons la révélation que c'est cette limite qui permet qu'il y ait des significations, des formes, des images, etc. C'est par la fermeture en périphérie que quelque chose se tient ouvert au centre, bien que nous prenions le risque que tout cela paraisse n'avoir jamais été autre chose qu'un échec personnel. On fait semblant d'avoir une liberté, on fait semblant de dire n'importe quoi (bien que nous sachions que nous sommes à tout moment soumis et soutenus par des contraintes) : nous simulons cette liberté afin de laisser apparaître comme telles les contraintes auxquelles nous sommes soumis, et aussi, dans un enthousiasme soutenu, pour prendre le risque que nous la possédions à notre insu.

UNE NOUVELLE SOLITUDE

Ils ont sauté du toit ! vers la solitude ! gesticulant ! portant des fleurs²⁰⁹ !

Nous évoquons ici une fonction essentielle de l'art : montrer une chose pour montrer qu'on ne la voit pas. Pourtant, on se croit expert en réalité : capable à tout moment de reconnaître ce qui est réel. Les experts en réel sont assurés de savoir ce qu'ils ont en face d'eux et trouvent là confirmation de leur savoir puisque chaque chose définit tautologiquement ce qu'est le réel. Mais l'art nous invite à une reconnaissance piégée : dans le moment même où on le voit, on aperçoit qu'on ne sait pas de quoi il s'agit. L'art à risque provoque l'irruption rare d'un non-savoir : tel le psychiatre qui prend la fuite lorsqu'il voit la folie, tel le philosophe qui se réfugie quand il aperçoit l'étendue du réel. Nous avons évoqué le projet poétique de montrer la lumière dans la chose éclairée, de montrer l'apparaître dans la chose apparente, ou encore de montrer la donation dans la chose donnée. Bien sûr, cela risque de tomber à plat. Plus ce qu'on désigne est fondamental, plus grande est la hauteur de vue, plus cela risque de s'engloutir instantanément dans la banalité. C'est le risque de la poésie

209. Allen Ginsberg, *Howl and Other Poems*, trad. R. Cordier et J.-J. Lebel, Christian Bourgois éd., 1993, p. 25.

210. Michel Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne, Bibliothèque de philosophie et d'esthétique, 1985, p. 215.

mais aussi de toute oeuvre, quand « toute oeuvre instaure un monde dans une terre²¹⁰ ». Comment apercevoir un instant, dans une chose donnée, la façon dont le monde s'y donne comme monde (dans une vibration de l'être, dans un jaillissement de l'apparaître) sans qu'immédiatement on risque de n'avoir que cela devant les yeux : une chose toute simple qu'on désigne du doigt, on se demande pourquoi. On n'ébranle pas si facilement les experts en réalité qui, ou bien ne voient rien du tout, ou bien croient voir tout ce qu'il y a à voir.

Plus que jamais les experts en réalité nous rappellent à l'ordre, nous rappellent qu'il faut se comporter de façon conforme à la réalité. Mais cette réalité, c'est celle qu'on a (dé)formée, (contre) façonnée, (dé)figurée. Ce monde issu de la séparation entre la *tekhne* et la *phusis*, c'est déjà un carcan bio-informatique, c'est un bunker physico-technique, et comme tel c'est la négation de quelque chose auquel nous n'avons plus accès, sinon à travers cette négation. Nous ne pouvons dire (en poésie, en art, en philosophie) la nature, le corps, le cosmos... mais seulement évoquer la négation de ces choses par la société, par les technologies. Et, en même temps, ce monde-ci est le seul langage dans lequel peut se dire le monde qui aurait été autrement. Il faut donc regarder du côté des usines vitrioleuses, des terrains vagues, des forêts décapitées... pour voir comment se joue là une façon de faire les choses, pour éprouver - dans notre dépaysement même - comment elles se font. Car ce monde, en se mettant en lumière, révèle en même temps son pouvoir occultant : ironiquement, ce qui disparaît c'est l'humanité, alors que l'humanité ne compte pour rien, qu'elle n'est plus qu'un relais dans ce qu'elle a créé : un étai de bois pour édifier la cathédrale de pierre, une cheminée de cire pour couler le bronze, une courroie de cuir dans la machine de fer, un semi-conducteur dans un réseau signalétique, une victime dans « Moloch dont la pensée est mécanique pure ! Moloch dont le sang est de l'argent qui coule²¹¹ ! »

La poésie ne dit pas la nature ou les sentiments : elle tente de faire de la nature et des sentiments un langage. Mais, aujourd'hui, le monde humain dépasse toutes les analogies, ce qui entraîne une crise de la poésie et de l'art. Car nous vivions dans un monde où les choses de la nature et du corps avaient au préalable une valeur métaphorique. Mais les choses ne figurent plus rien : le coeur ne veut plus dire la franchise, la peau ne veut plus dire la tendresse, le regard ne veut plus dire l'appel, la main ne veut plus dire le partage, etc. On découvre à quel point notre monde était un théâtre poétique, a longtemps été ce théâtre dont la poésie rappelait une scène çà et là. Aujourd'hui, tout est devenu silencieusement obscène, désespérément littéral, dans une dictature du détail. L'indifférence est devenue l'égotisme

211. Allen Ginsberg, *op. cit.*, p. 23.

de tous. Comme si Auschwitz n'avait été qu'une répétition générale, car nous savons que ce qui a fait irruption comme tragédie reviendra comme comédie, pour nous amuser à mort.

Pourtant, à renoncer à dire (poétiquement) ce monde, on ne saurait aussi renoncer à dire la place que l'homme devrait y occuper. Évoquer l'homme comme expert en réalité, ou évoquer la réalité elle-même : on ne sait lequel des deux est la Bête immonde, le Roi cruel, le Moloch dévorant qui se nourrit de vies humaines. Autrefois, nous avons fait du fer avec les corps, maintenant, nous faisons des nombres. Les chiffres paraissent magiques lorsqu'ils composent l'univers à la faveur d'une nuit matérielle, ils sont bientôt effroyables lorsqu'ils composent un bunker numérique dans lequel on s'est enfermé, alors que nous avons tout pulvérisé alentour. En fait, il nous semble parfois que les chiffres sont devenus notre impensé, d'autant qu'ils font langage de tout, quand nous pourrions tout traduire en décimales, tout réduire en binaire ! Sauf □. Les idolâtres de Canaan enfermaient leurs victimes dans une statue de bronze sous laquelle ils allumaient un brasier. Nous nous sommes précipités dans cette arche de fer pour fuir le déluge de feu que nous avons répandu dans le monde antisolaire, où l'horizon se replie sur lui-même après mille battements, se replie 180 degrés sous l'horizon. C'est le monde du « risque absolue²¹² », dans lequel la bonne conscience ne peut s'installer. Il n'est plus possible de porter un regard direct sur la Nature, de retrouver un paysage où l'homme a sa place. Toute expérience est par avance confisquée par une visée globale de maîtrise et de contrôle de notre réalité, visée qui s'appelle aujourd'hui mondialisation : au sens de faire-monde. Un monde où il y a le même restaurant à tous les coins de rue, la même université dans toutes les villes, le même musée dans tous les pays, les mêmes produits à consommer partout et une seule compagnie pour les produire : Monde inc. Dans un tel monoréalisme, le plus beau risque, c'est se donner à soi-même ses critères de réussite. C'est déterminer par soi-même ce qu'on veut accomplir dans notre situation, dans notre institution, dans notre milieu. Car il y a une faillite des intellectuels et des artistes, qui se font dicter des critères de réussite qui ne leur sont pas spécifiques. Des critères valables dans certains domaines (la science, la gestion...) sont imposés dans tous les domaines (les arts, la philosophie, la littérature...). Et ces intellectuels, ces artistes ne réussissent finalement qu'à devenir des gestionnaires de pensées fragmentées, des archivistes de figures pulvérisées. Ils ne savent qu'adopter la parole blanche (*speak white*) de la performance et de l'efficacité en situation de compétition dans le registre de la pensée et de la création. C'est ainsi

212. « La bonne conscience comme certitude subjective est incompatible avec le risque absolu que doit encourir tout gage, tout engagement, toute décision responsable s'il y en a. » Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 42.

que ces artistes et ces intellectuels succombent presque tous à la fascination de l'international, par leur volonté d'entrer dans l'aura scintillante de cette fiction.

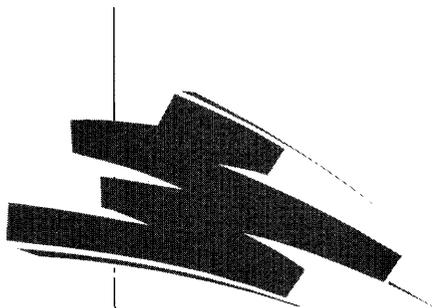
Il est louable de porter son regard sur ce qui se fait ailleurs. Mais lorsqu'il s'agit de réunir des gens de partout dans le monde parce qu'ils disent la même chose, lorsqu'il s'agit de légitimer une répétition affligeante en la faisant dire par des gens qui n'ont pas les mêmes passeports... alors il vaut mieux se rendre indisponible, échapper à la tabulation d'un monde où tout est mis à disposition. Pour nombre d'entre nous, la partition à une élite internationale serait une forme de transcendance. Ils croient que ce groupe imaginaire existe comme lieu d'une parole, partage des intelligibilités, - ils éprouvent une solitude plus grande à ne pas en faire partie et un dépit profond de ne pas avoir été invité. Voilà la nouvelle solitude à laquelle on ne peut répliquer qu'en approfondissant notre solitude dans des initiatives locales, dans des ressources topiques, mais aussi dans des ouvertures sur l'ailleurs où l'on prend le risque de l'altérité, de l'affrontement, de la remise en cause. C'est pour rejoindre cette internationalité que nous apprivoisons les nouvelles technologies, à supposer qu'elles ouvrent tous les jours de nouvelles tribunes. Nous croyons que tout ce que nous disons, écrivons, créons sera indéfiniment multiplié et diffusé partout sur le globe, que le monde entier sera à l'écoute. Nous nous plaignons qu'il n'y a plus de lecteur, plus de spectateur, alors que nous négligeons de méditer sur ce qu'on dit nous-mêmes, de lire ce qu'on a écrit, de contempler ce qu'on accomplit. Quand nous saurions ainsi capter un spectateur, un lecteur, dans la boucle dynamique par laquelle on se rapporte à soi-même de se porter vers l'autre, afin de le projeter vers d'autres boucles plus rapides, nombreuses, transversales, afin de se projeter soi-même sur des boucles vertigineuses, incessantes, frénétiques et mortelles.

À l'accélérateur de particules, avec sa chambre à bulles, nous voulons comparer la chambre des illusions (*camera obscura*) dans laquelle nous sommes tous enfermés. Certaines illusions sont reconnues comme telles, d'autres ne le sont pas, et sont même perçues comme ayant une valeur de vérité, comme reflet du dehors perdu, comme éclat d'un soleil disparu. Mais qu'est-ce qui nous empêche de reconnaître cette illusion ? Au fondement de la croyance en une vision partagée, il y a un aveuglement sélectif. En effet, tout comme la circulation des marchandises a pour effet de créer l'illusion nécessaire de la valeur économique, ainsi le cercle des interprétants crée l'illusion que la signification est la garantie, le moyen, la médiation la plus courte, transparente, saisissante pour se rapporter aux choses du monde.

Est-il nécessaire de donner du sens aux choses pour s'assurer d'une cohérence du monde? Habitons-nous une chambre sans espoir du dehors, une chambre où les images ne sont que des surfaces ? Pouvons-nous

supporter l'idée que la vérité est d'abord un effet de la parole, un produit de la communication, un avatar de l'interaction sociale, une résonance dans la chambre des illusions. Si elle est scintillante inépuisable au coeur du regard humain, elle en est tout à la fois le point aveugle, car on ne remet pas en cause le désir de vérité, que l'on croit aussi naturel que le désir d'être riche. Cette chambre d'illusions est déjà le lieu d'un déploiement, et c'est dans un tel déploiement, selon l'articulation qui lui est propre, qu'un monde plus ou moins riche et diversifié (en tout cas, le nôtre, sans présumer qu'il y ait une réalité « dernière ») advient. Alors la vérité n'est pas une irruption du dehors, ni un effet du dedans, mais le déploiement comme tel: d'un monde, d'un langage, d'un risque. C'est la fuite frénétique des illusions sur les murs de la chambre obscure.

Il faut alors, dans un ébranlement du corps physique, cesser de prendre le réel pour un déjà là. Il faut laisser ce réel remonter en nous dans son évidence métamorphique : comme quoi, il est à tout instant en train de se faire, qu'il est toujours à refaire, quand nous sommes le langage dans lequel il se dit comme monde. Certes, on voit les choses éclairées mais pas la lumière. De même, on voit les choses dans lesquelles le monde se fait, mais pas le monde comme tel. Cela, on ne peut le dire, mais seulement le laisser se montrer comme ce qui se fait, au moment où il se fait. Car nous voulons par ce moyen retrouver cette expérience que le réel n'est pas avant, au dehors de nous, mais qu'il advient dans le moment où nous nous occupons de nous façonner nous-mêmes. L'art ne fabrique pas des objets mais nous rappelle que nous sommes des créateurs de mondes, des faiseurs de réalité, car c'est en édifiant des réalités que nous nous donnons consistance, et c'est en pulvérisant ces réalités que nous échappons à nous-mêmes. C'est notre nouvelle transcendance.



MODE, ANTIMODE, ET QUÊTE DE SENS

GÉRALD BARIL

détient un Ph.D. en anthropologie.

Chercheur associé à l'INRS-Culture et Société, il dirige le projet du Dictionnaire de la mode au Québec, relatant son évolution depuis le tournant du XXe siècle.

***Ce n'est donc pas entièrement à tort
qu'une vieille plaisanterie dit :
la personne humaine se compose de trois parties,
âme, corps et habits...***

Tzvetan Todorov²¹³

À l'avant-scène du XX^e siècle, les éclats de la mode semblent s'accorder à merveille avec l'évanescence du sens, avec la fuite en avant qui emporte la culture occidentale. L'idée d'une mode émancipatrice, qui laisserait libre cours à l'expressivité individuelle, est conforme au projet d'individualisme désengagé comme voie inéluctable d'avancement des sociétés. Les tenants de ce que l'on pourrait appeler la condition frivole célèbrent la préséance des engouements et des goûts individuels, alléguant que les usages et les codes vestimentaires relevant de la coutume, et surtout évocateurs de liens et de rapports sociaux, seraient les fossiles d'une époque révolue. Pourtant, des usages coutumiers et des codes partagés continuent de sous-tendre les systèmes vestimentaires contemporains. Certains de ces usages et de ces codes créent même de nouveaux espaces de mise à distance de la mode, tout en affichant un lien de filiation avec la tradition par une recherche de reconnaissance interindividuelle et d'engagement socialisé. La mode vestimentaire - et plus globalement le vêtement - ne saurait être réduite à une quête de soi. Objet de médiation entre le moi et le monde, le vêtement est un lieu privilégié des nouveaux investissements symboliques individuels participant d'une quête de sens.

L'INDIVIDU ET LA QUÊTE D'AUTONOMIE

À l'ère de l'individualisme, l'individu est devenu un objet de recherche recherché. C'est ainsi qu'on a vu une partie de l'anthropologie, après s'être ouverte à la culture occidentale, considérer l'individu comme un objet de

213. Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 96.

recherche normal. Discipline née du colonialisme, au milieu d'un XIX^e siècle européen dominé par le scientisme et le capitalisme industriel, l'anthropologie tirait sa légitimité première d'un besoin de connaissance de sociétés exotiques, dans le but avoué de cerner l'Autre, tant symboliquement que matériellement, au profit du projet colonisateur. Mettre l'accent sur les différences entre les sociétés occidentales et les sociétés éloignées justifiait une intervention présumée salvatrice. Cette anthropologie colonialiste a été critiquée assez tôt, mais il a fallu attendre les années 1960, et la dénonciation tous azimuts des impérialismes, pour que se déclenche une crise profonde de la discipline qui eut l'heureux effet de renouveler ses rapports avec son objet général. Aujourd'hui, les auteurs de manuels d'anthropologie prennent bien soin de préciser que cette dernière n'est plus la science des sociétés « primitives », ni même des sociétés « traditionnelles ». Les anthropologues sont donc revenus chez eux, si l'on veut, pour « découvrir », entre autres, l'individu.

Cette double ouverture est mise en lumière notamment par l'anthropologue Marc Augé, dans un manifeste intitulé *Pour une anthropologie des mondes contemporains*²¹⁴. Augé utilise l'expression « mondes contemporains » pour évoquer la nouvelle réalité de certains espaces qui, s'ils ne sont pas nouveaux en eux-mêmes, demandent à être redécouverts. L'individu serait l'un de ces mondes, l'une de ces petites unités traversées par la mondialisation. Aujourd'hui, selon Augé, à la différence d'une autre époque encore pas si lointaine, l'individu le plus éloigné, géographiquement et culturellement, de l'Occident industrialisé est tout de même conscient de faire partie du système-monde. Cet individu n'a plus le même rapport au monde, il faut donc le voir et l'écouter autrement.

D'un point de vue strictement occidental, Marc Augé fait encore valoir que les individus, adhérant moins aujourd'hui à des repères moraux et idéologiques institués, comme la religion, les partis ou les syndicats, élaborent davantage individuellement leur rapport au monde, de même que la représentation de ce rapport : « l'élaboration individuelle de représentations doit être d'autant plus sérieusement prise en considération que nous sommes dans une époque où les rhétoriques intermédiaires s'affaissent et se désorganisent²¹⁵ ». On peut penser dès lors que les individus seraient en mesure d'exprimer leurs représentations personnelles, entre autres, par leur tenue vestimentaire.

Mais l'intérêt de l'anthropologie pour l'individu étant plutôt récent, il faut aller voir ailleurs ce qu'on en dit, en particulier chez les philosophes.

214. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, 195 p. 215. *Ibid.*, p. 134.

On trouve notamment chez Charles Taylor²¹⁶ une approche fort stimulante, par son effort de concevoir en tant que concurremment constitutifs de l'identité moderne des courants de pensée et d'action habituellement tenus pour inconciliables, de même que par un élargissement de la notion de transcendance qui en fait un attribut universel de l'humanité.

Dans le maître ouvrage que constitue *Les sources du moi*, Taylor avance que certaines conceptions du moi souvent présentées comme mutuellement exclusives devraient plutôt être reconnues comme les « cadres de référence inévitables » de l'identité moderne. Plus important encore, Taylor soutient que toute conception du moi repose sur une position morale particulière, c'est-à-dire que chaque individu ne peut se percevoir qu'à travers des cadres qui permettent de distinguer la vie ordinaire et une vie qualifiée de supérieure, que chacun conduit sa vie à l'intérieur d'un espace en partie circonscrit par ce qu'il nomme « des discriminations qualitatives fortes ». Qui plus est, ces cadres seraient universels : « vivre à l'intérieur de tels horizons fortement déterminés constitue une des caractéristiques de l'agent humain, [...] transgresser ces limites reviendrait à transgresser les limites de ce que nous reconnaissons comme personne humaine intégrale, c'est-à-dire non aliénée²¹⁷ ».

L'éclairage taylorien, en prenant en compte à la fois l'apparent désengagement de l'individu contemporain et la persistance de sources morales dont la richesse tient en partie à une histoire sociale et à une tradition philosophique, fait paraître simplistes les visions d'une condition humaine postmoderne où l'individu serait soulagé du poids des cadres moraux. La description historique du développement des perspectives morales modernes - qu'elles soient ou non formulées comme telles - permet de mieux les comprendre, en particulier dans leur filiation avec des perspectives antérieures supposément périmées. Par exemple, il est toujours utile de se rappeler que la place accordée aujourd'hui aux droits individuels, à la vie productive, à la vie reproductive et à la recherche du bien-être matériel, préoccupations toutes modernes que Taylor regroupe sous l'appellation « affirmation de la vie ordinaire », sont héritées à la fois de la tradition judéo-chrétienne et des Lumières. Il en va de même pour ce qui concerne « l'intériorité » et la « notion expressiviste de la nature comme source intérieure », dont la formulation actuelle repose sur un devenir que Taylor fait remonter, dans le premier cas, à Saint-Augustin et, dans le second, aux philosophes de l'Antiquité.

216. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 150 p.; Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Éditions du Boréal, 1998, 712 p. (Édition originale en anglais: *Sources of the Self*, 1989.)

217. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, 1998, p. 45.

Les travaux de Taylor sur l'identité moderne enrichissent la notion de transcendance de nouvelles dimensions qui se sont imposées à travers l'expérience des deux ou trois derniers siècles. Ainsi, la transcendance tournée vers une source morale extérieure a été une voie qui a dominé à d'autres époques et avec laquelle il faut toujours compter dans la modernité contemporaine : un grand nombre de personnes croient que la vie vaut d'être vécue parce que nous serions les créatures d'un Dieu. Mais il est également justifié de parler de transcendance lorsque les sources morales sont intérieures. Taylor cite comme exemple, à ce propos, la position néo-kantienne fondée sur la raison : « ceux qui adoptent ce point de vue possèdent un sens de la dignité humaine, qui consiste précisément en leur capacité à demeurer courageux et inconsolés face à l'immensité indifférente de l'univers et à trouver la raison d'être de leur vie dans le fait de la comprendre et de la transcender d'une manière qui dépasse de beaucoup l'insignifiance de leur existence et de leur situation propres²¹⁸ ». C'est donc dire que la transcendance ne serait pas un trait réductible à une période historique donnée mais bien un trait de la culture au sens le plus large.

On retrouve une parenté évidente avec les travaux de Taylor chez le philosophe Luc Ferry, en particulier dans son essai *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*²¹⁹. En accord avec Taylor, Ferry postule que les sources morales sont soit extérieures, soit intérieures à l'humanité. Toutefois, à la différence de Taylor, qui penche plutôt vers une source morale extérieure (en l'occurrence, le Dieu des chrétiens), Ferry prend position pour les sources morales intérieures, ou anthropocentriques. Plus précisément, il propose de voir, avec l'avènement de la famille et de l'amour moderne, une « divinisation de l'humain » qui rendrait possible une nouvelle transcendance humaniste.

Selon Ferry,

[...] l'humanisme transcendantal conserve [de la religion] l'esprit, l'idée d'un lien de communauté entre les hommes. Simplement, ce lien n'est plus situé dans une tradition, dans un héritage imposé de l'extérieur, dans un amont de leur conscience, mais c'est en aval qu'il nous faut désormais penser ce qui pourrait être l'analogie moderne des traditions perdues : une identité post-traditionnelle²²⁰.

Dans cette perspective, la vie n'est plus sanctionnée par une entité divine, ni même par la raison autonome, mais par le potentiel d'amour de l'humanité. Un raisonnement du même type pourrait par ailleurs être perçu chez Tzvetan Todorov, bien qu'il ne renvoie pas explicitement à la notion de transcendance, lorsqu'il avance que « le but du désir humain

218. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, 1998, p. 131-132.

219. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1996, 249 p.

220. *Ibid.*, p. 240.

n'est pas le plaisir mais la relation entre les hommes²²¹ ». Tout compte fait, si la vision chrétienne promet le salut dans l'au-delà et si la vision instrumentale promet la réalisation technique du bonheur terrestre, la nouvelle morale humaniste anticipée prend acte de l'inévitabilité de la « vie commune », à travers laquelle un bonheur fragile serait possible mais non promis.

Voilà donc que se dessine, à partir des quelques idées convergentes qui précèdent, une piste de réflexion sur les investissements contemporains de l'individu dans le vêtement et la mode. La démarche de compréhension ainsi annoncée considère l'individu à la fois dans son autonomie et dans sa dépendance à l'égard des autres. Une telle démarche, plutôt que de se limiter à un inventaire des bris de lien entre l'individu et le collectif, pose l'hypothèse de l'émergence de nouveaux liens. Pour l'anthropologie, une telle voie a l'avantage de ne pas opérer une coupure radicale entre l'individu de la tradition et celui des « mondes contemporains ». Une réflexion sur la mode ainsi orientée place donc au centre de son projet la conviction, que la véritable autonomie ne peut être atteinte que dans une dépendance assumée, c'est-à-dire une relation, au plein sens du terme. De la prégnance de cette relation, des signes devraient, selon toute vraisemblance, être perceptibles dans la culture ordinaire de nos contemporains, notamment dans les systèmes vestimentaires, au sens d'ensembles d'usages et de significations dont le vêtement est à la fois le vecteur et le produit.

LE VÊTEMENT, LE CODE ET LA MODE

Tous les peuples connus ont fait usage du vêtement ou, à tout le moins, de parures recouvrant ou mettant en évidence certaines parties du corps. L'anthropologie culturelle conclut d'ailleurs à ce propos que l'on observe, dans l'ensemble des groupes humains, une « tendance universelle » à se vêtir²²².

Les autochtones du Nouveau Monde et des contrées tropicales, que les voyageurs Européens des XV^e et XVI^e siècles décrivaient comme vivant nus, possédaient dans bien des cas un système vestimentaire perfectionné, destiné parfois à compenser les variations du climat, mais ayant toujours pour conséquence de rendre tangibles maints aspects de leur organisation sociale et de leur univers symbolique. Il est vrai que pour les Européens de ces époques, la plupart du temps enveloppés dans plusieurs couches de tissu, un léger tablier de peau couvrant à peine le sexe pouvait être perçu comme un équivalent de la nudité. Sous les cieux les plus cléments, et

221. Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, op. cit., p. 168.

222. André Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris, Éditions Albin Michel, 1973 [1945], 475 p.

même parfois dans des environnements plutôt rigoureux, des individus pouvaient sans doute passer une partie de leur vie dans un appareil des plus simples. Mais on a aussi observé que ces mêmes individus pouvaient revêtir des tenues plus élaborées, soit pour se protéger lors d'activités, comme la chasse ou la guerre, soit pour afficher leur rang ou assumer leur rôle social dans les cérémonies, dans les rituels et dans les circonstances plus ou moins formelles de la vie collective. Présent dans l'ensemble des cultures, le vêtement est souvent justifié par une stratégie technique, mais il est toujours l'objet d'un enjeu symbolique.

Dans la tradition tout autant que dans la modernité, parallèlement au vêtement apparaît le code vestimentaire. Chez les Inuits, par exemple, le vêtement occupe une place prépondérante dans le système technique et renvoie à un riche réseau de signification. Les coupes, les couleurs, les formes, les matériaux de l'habit diffèrent selon le sexe, l'âge, le statut matrimonial ou le groupe familial de l'individu qui le porte. Chez certains groupes, les différentes parties de la peau de l'animal dont est fait le vêtement sont disposées en correspondance avec les parties du corps à vêtir (la peau de la tête et des oreilles est utilisée pour le capuchon, la peau du dos pour le dos de l'anorak...), ce jeu de correspondance visant à renforcer la relation intime qui unit l'animal et celui qui en fait sa seconde peau. Dans tous les cas, toutefois, une certaine marge de manoeuvre permet aux individus et aux groupes de se particulariser. De même, dans les sociétés de la modernité, les prescriptions reliées à l'habillement sont très nombreuses elles sont parfois très strictes, comme dans le cas des policiers ou des chirurgiens en devoir, et parfois sujettes à une interprétation plus ou moins libre, selon le degré de formalité des circonstances, qu'il s'agisse d'un contexte cérémoniel, du travail ou des loisirs. C'est donc dire que dans les sociétés traditionnelles comme dans les sociétés de la modernité avancée, la manière de se vêtir est à la fois conformité à un code et distance signifiante par rapport au même code.

De plus, tout système vestimentaire est nécessairement soumis à l'influence de la mode, définie comme une suite de variations formelles, fantaisistes et éphémères. Les observations de l'anthropologie font en effet état de variations de formes et de motifs ne pouvant s'expliquer que par un effet de la mode dans de nombreuses cultures non modernes, autant dans divers domaines techniques comme la poterie, les armes ou les embarcations, que dans le domaine du vêtement :

Exactement comme chez nous, le pagne monte ou descend des chevilles au genou, le rouge est en vogue pour un temps, les ceintures se portent plus larges ou plus étroites et les baguettes qu'on se passe au travers des narines sont tantôt plus seyantes en os qu'en bois poli, tantôt plus classiques ou excentriques si elles sont courtes ou longues²²³.

223. *Ibid.*, p. 199-200.

Quelques auteurs tentent malgré tout de limiter le phénomène à l'Occident moderne. C'est le cas de Gilles Lipovetsky qui soutient que l'on ne retrouverait dans les sociétés traditionnelles que des signes précurseurs de la mode, maintenus dans des sentiers très étroits par le code coutumier, une situation qui se trouverait radicalement renversée dans la culture occidentale contemporaine, la mode ayant définitivement supplanté la coutume. Cette dernière position, en posant le passage d'une mode jugulée par la tradition à une mode triomphante à l'époque moderne, relève toutefois d'une vision étroite de la modernité. Si la mode a gagné en ampleur, il est loin d'être certain qu'elle ait changé de nature. Qui plus est, il est illusoire de penser que la « mode achevée », selon les mots de Lipovetsky, en aurait terminé avec la coutume. Pour ne donner qu'un exemple, l'usage de différencier le vêtement féminin du vêtement masculin continue de s'affirmer depuis plus de cinq siècles, ce qui en fait une coutume que les récentes modes unisexe ont à peine ébranlée.

Pourtant, Lipovetsky, avec la publication de *L'empire de l'éphémère*²²⁴, s'est acquis le statut de référence majeure dans le domaine des études sur la mode, surtout en langue française, entre autres parce qu'il remet en question dans cet ouvrage les principales assertions sociologiques sur la mode depuis le début du siècle. S'appuyant sur une synthèse historique fouillée faisant remonter la généalogie de la mode à la fin du Moyen Age européen, Lipovetsky rappelle avec raison que, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, divers événements ont bousculé l'équilibre qui s'était maintenu depuis la fin du XIX^e siècle entre la haute couture et la production vestimentaire industrielle. L'avènement du prêt-à-porter, l'émergence des créateurs et des stylistes, la multiplication des foyers de création, l'influence des cultures exotiques et des sous-cultures urbaines sur la création, sont autant de signes témoignant d'un affaiblissement du système de la mode imposée au profit d'un dialogue entre la création et les divers membres du corps social. Cette nouvelle dynamique du système aurait même fait naître dans l'univers de la mode le sentiment largement partagé d'une entière liberté de l'individu à l'égard de son habillement²²⁵.

Lipovetsky exagère encore les traits du modèle en alléguant que les changements récents survenus dans la civilisation occidentale ont fait de la mode le principe organisateur de la vie en société, « elle était périphérique, elle est maintenant hégémonique²²⁶ ». La mode aurait aujourd'hui

224. Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, 345 p.

225. En témoignent, par exemple, les tout derniers mots de la plus récente édition de *L'histoire du costume en Occident* de François Boucher (1996), telle qu'augmentée et mise à jour par une demi-douzaine d'éminents historiens et conservateurs du costume: « enfin la liberté laissée à chacun de se composer sa propre apparence » (p. 446).

226. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 14.

définitivement pris le pas sur la coutume, non seulement dans le domaine vestimentaire mais dans l'ensemble de la culture occidentale. C'est dire que Lipovetsky postule une coupure radicale entre coutume et mode, associant la première à un monde historiquement antérieur au capitalisme et définissant la seconde comme une conjonction de l'éphémère et de la fantaisie esthétique exclusive à l'Occident moderne.

Sur le plan théorique, Lipovetsky remet en question le « schéma de la distinction sociale », incapable selon lui de rendre raison de la logique propre à la mode²²⁷. Ainsi, les analyses de la mode des Bourdieu, Kônig et, bien avant eux, des Veblen, Flügel, Sapir et de tous les autres dont la pensée serait entachée de relents marxistes ne concerneraient qu'une des fonctions sociales de la mode. Aux yeux de Lipovetsky, cette fonction assimilée autrefois à la lutte des classes et, plus récemment, dans la sociologie de Bourdieu²²⁸, à la recherche d'un profit symbolique susceptible de hausser la position de l'individu dans un espace social hiérarchisé, ne serait pas prédominante et donc inapte à caractériser la mode. Plutôt que de critiquer la mode, il serait de mise aujourd'hui de considérer la face positive du phénomène : « dans l'histoire de la mode, ce sont les *valeurs* et les *significations culturelles modernes* dignifiant en particulier le *Nouveau* et l'expression de *l'individualité humaine* qui ont exercé un rôle prépondérant²²⁹ ».

La perspective de Lipovetsky remet également en question le schéma de la dilution culturelle élaboré par les théoriciens de l'école de Francfort, Adorno et Horkheimer, puis repris par Habermas, et dont l'influence se fait encore sentir dans des ouvrages plus récents, dont *La défaite de la pensée* de Finkielkraut²³⁰. Selon ce schéma général, la mode serait assimilable à une « culture de masse », nécessairement superficielle et aliénante, empêchant le plus grand nombre d'accéder à une réelle autonomie de pensée et d'action. Lipovetsky s'inscrit en faux contre cette théorie, affirmant sans ambages que la mode, au-delà de son apparence aliénante, est un lieu où les individus développent leur autonomie, entre autres parce qu'ils sont constamment placés devant des choix à faire parmi la multiplicité des possibles que leur offre aujourd'hui le marché du vêtement. Encore une fois, le philosophe cherche à faire ressortir la face positive des aspects les plus critiqués de la culture contemporaine. Prenant le contre-pied d'une certaine sociologie critique, il tente de montrer que la séduction, le factice,

227. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 13-14 et p. 61-63.

228. Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 670 p.; Pierre Bourdieu, « Haute couture et haute culture », dans *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 196-206; P. Bourdieu et Y. Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1975, p. 7-36.

229. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 13-14.

230. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, 185 p.

le superficiel et le spectaculaire favorisent une plus juste appréhension du monde et un meilleur exercice du jugement personnel. Désillusionné, indifférent, replié sur la satisfaction de ses désirs individuels, le public serait aujourd'hui moins perméable aux idéologies socialistes, messianiques et autoritaires, ce qui serait la meilleure assurance pour la sauvegarde de la démocratie.

Incidentement, avec *L'empire de l'éphémère*, Lipovetsky applique à la mode des vues sur l'individualisme contemporain qu'il avait déjà fait connaître dans *L'ère du vide*²³¹. Étayant dans cette collection d'essais l'hypothèse selon laquelle le progrès social serait garanti par l'extension d'une liberté individuelle sans frein, dont le mouvement prend au XX^e siècle une ampleur révolutionnaire, le philosophe pose sur la société de consommation un regard plus que conciliant. Un tel environnement, en favorisant les choix personnels et le désengagement à l'égard des habitudes collectives, serait à porter au compte de l'autonomisation individuelle : « Quelle que soit sa standardisation, l'ère de la consommation s'est révélée et continue de se révéler un agent de personnalisation, c'est-à-dire de responsabilisation des individus, en les contraignant à choisir et changer les éléments de leur mode de vie²³² ». C'est ainsi que *L'ère du vide* célèbre les bienfaits du narcissisme, de l'apathie, de la télévision, de la préséance du privé sur le collectif, de la vénération de l'argent, d'un art de l'indifférence, de l'hédonisme assuré par le crédit, de la démotivation politique et du primat des « rapports de séduction », le tout sous le couvert de débusquer une « mutation » de la vie en société, une pacification et une démocratisation par défaut.

Paradoxalement, bien qu'il se pose en esprit novateur, Lipovetsky prend simplement le train d'une certaine mouvance postmoderniste, elle-même caractérisée par un laxisme politique dont les conséquences équivalent à celles du conservatisme le plus plat. Sa vision de l'autonomie individuelle est étroite, d'où son accord manifeste avec maints aspects de la culture qui pourraient être vus tout au contraire comme des succédanés d'une véritable autonomie. On trouve, par exemple, chez Castoriadis²³³ une réflexion qui percute l'illusion d'un individualisme garant de la démocratie. Pour cet ardent défenseur de l'« auto-engendrement » de l'humain, nous ferions les frais aujourd'hui d'une « montée de l'insignifiance » l'Occident serait embourbé dans un système bâtard, une oligarchie libérale

231. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Éditions Gallimard, 1983, 313 p.

232. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, 313 p. Cette manière de voir se retrouve aussi chez les praticiens de la mode au Québec. On peut citer par exemple la designer québécoise Marie Saint-Pierre, déclarant en entretien que la consommation permet aux citoyens d'exprimer leur opinion: « le consommateur devrait prendre conscience du pouvoir dont il dispose sur ce qui doit durer et ce qui ne durera pas » (Villeneuve, 1997, p. 68-69).

233. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, 40 p.

qui n'aurait que peu à voir avec la démocratie, et l'autonomie de l'individu serait toute factice, recouvrant un conformisme généralisé.

En ce qui concerne plus précisément la mode, il est pour le moins hâtif de la part de Lipovetsky d'avancer que la consommation d'objets vestimentaires n'aurait plus que des implications privées :

La grande originalité historique de l'essor des besoins c'est précisément d'avoir enclenché un processus tendanciel de *désocialisation de la consommation*, de régression du primat immémorial de la valeur statutaire des objets au profit de la valeur dominante du plaisir individuel et de l'objetusage. C'est ce renversement de tendance qui est le propre de la mode achevée. Il est de moins en moins vrai que nous acquérons des objets pour obtenir du prestige social, pour nous démarquer des groupes de statut inférieur et nous affilier aux groupes supérieurs. Ce qui est visé, au travers des objets, c'est moins une légitimité et une différence sociale qu'une satisfaction *privée* de plus en plus indifférente aux jugements des autres²³⁴.

Chacun est à même d'observer que si le jugement des autres ne s'exerce pas aujourd'hui, et ici, comme dans les sociétés traditionnelles, il s'exerce néanmoins. Peut-être s'exerce-t-il de manière plus diffuse, à travers une négociation continue, mais il semble toujours au fondement de l'existence et du lien social des sociétés de la modernité contemporaine. Même la séduction, si chère à Lipovetsky²³⁵, ne peut s'exercer de manière unilatérale et implique le partage de codes communs. La raison de la séduction est encore et toujours la reconnaissance.

Tout l'édifice théorique de *L'empire de l'éphémère* repose finalement sur une définition de la mode comme phénomène exclusif à l'Occident moderne, alors que l'anthropologie affirme, au contraire, que la mode se retrouve dans toutes les cultures. Dès lors que l'on opte plutôt pour cette dernière perspective, la question qu'il convient de formuler n'est pas celle de l'origine, mais bien celle de la configuration ou de l'insertion particulière de la mode dans un contexte social donné. Ainsi, il serait dans l'ordre des choses que dans un cadre social marqué par les clivages sociaux, les classements et les reclassements, la tendance universelle à des variations fantaisistes de l'habillement puisse être investie de stratégies individuelles et collectives.

Il faut à tout le moins créditer Lipovetsky pour avoir grandement contribué à ce que la mode soit davantage considérée comme objet de recherche valable. « La question de la mode ne fait pas fureur dans le monde intellectuel²³⁶ », lançait-il dès les premières lignes de *L'empire de*

234. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 204.

235. Il serait d'ailleurs intéressant d'étudier les liens entre les propositions de Lipovetsky et celles de Baudrillard.

236. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 11.

l'éphémère. Toutefois, il n'est pas le premier à avoir mis le doigt sur le statut de quasi-objet qui est encore souvent réservé à la mode. En général, les auteurs qui daignent s'intéresser à la mode vestimentaire ont une attitude ambivalente : ils introduisent souvent leurs travaux en qualifiant leur objet de mal-aimé des sciences humaines et sociales. Ils attirent ainsi l'attention sur le risque inhérent à la fréquentation d'un tel objet, présumé suspect au regard d'une analyse « en profondeur » des structures sociales. Affirmant la nécessité d'accorder à la mode un statut légitime, ils restreignent du même souffle la portée de leur affirmation, du fait des précautions prises au moment de s'engager eux-mêmes dans son étude.

C'est dans cet esprit que John Carl Flügel, dans son ouvrage sur la psychologie du vêtement paru en 1930, fait remarquer que les ouvrages de réflexion dans le domaine sont rares et que « les esprits sérieux ont seulement retenu comme dignes d'attention les approches du phénomène vestimentaire par ces voies royales que sont l'histoire ou l'hygiène²³⁷ ». Même son de cloche chez Roland Barthes qui, à la fin des années 1950, fustige les historiens du costume pour l'insuffisance de leurs chroniques et déplore que la sociologie ne se soit pas davantage intéressée au vêtement : « c'est en fait toute la perspective institutionnelle du costume qui fait encore défaut; lacune d'autant plus paradoxale que le vêtement est objet à la fois historique et sociologique, s'il en fût²³⁸ ».

En anthropologie, les choses ne sont pas très différentes. Un ouvrage collectif américain, sous la direction de Cordwell et Schwarz, paru à la fin des années 1970 et devenu un classique, s'ouvre également sur le constat d'une certaine vacuité : « *Compared to other dimensions of human behavior, we anthropologists are relatively silent about the meaning and function of dress and adornment*²³⁹. » Enfin, dans son introduction des actes du colloque *Vêtement et sociétés 2*, publiés en 1984, l'anthropologue Yves Delaporte attire une fois de plus l'attention sur la césure entre l'ampleur du phénomène et le peu d'efforts de recherche orientés dans cette direction : « le vêtement est un fait social total par excellence. Pourtant, son étude n'a pas encore la place qu'elle mérite dans les sciences humaines, et singulièrement en ethnologie²⁴⁰ ».

Ces hésitations des analystes pourraient bien tenir à l'ambivalence du vêtement comme vecteur culturel et à la difficulté de le saisir, tant les codes

237. John Carl Flügel, *Le rêveur nu*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1982, p. 9.

238. Roland Barthes, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, vol. 12, n° 3, 1957, p. 430-441.

239. Justine Mayer Cordwell et Ronald Allan Schwarz (dir.), *The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, La Haye, Paris et New York, Mouton, 1979, p. 1.

240. Yves Delaporte, « Perspectives méthodologiques et théoriques dans l'étude du vêtement », *L'Ethnographie*, 92-93-94: *Vêtement et sociétés 2*, 1984, p. 33.

qui le définissent sont perpétuellement redéfinis, tant par l'individu que par le social. On remarque cependant que, depuis plus d'une décennie, dans la mouvance des « *cultural studies* », à la faveur d'un nouveau regard sur le corps et sur le culte des apparences, jumelé à un regain d'intérêt pour la « culture matérielle », de nouvelles approches du vêtement ont fait jour et davantage de publications y ont été consacrées.

Parmi celles-ci, des ouvrages comme ceux d'Elizabeth Wilson²⁴¹ et de Fred Davis²⁴², par exemple, ont en commun de montrer que la mode s'est « démocratisée » au cours du XX^e siècle, et particulièrement depuis les années 1960. Toutefois, loin de faire de la mode un courant émancipateur en voie de modeler l'ensemble de nos rapports en société, Wilson et Davis conçoivent la coexistence de structures coutumières et de manières modernes.

Wilson, s'appuyant sur un bilan des rapports entre mode et féminisme, avance que l'ambivalence fondamentale de la mode peut en faire un lieu de recherche et d'expression de nouvelles valeurs culturelles. À la manière transdisciplinaire propre aux *cultural studies* et aux *women studies*, Wilson évoque l'échec des approches féministes « moralisatrices », « naturalistes » et « utilitaristes » de la mode, pour affirmer que si la mode, en tant que processus étroitement lié à la production et à la consommation capitalistes, est nécessairement oppressive, il n'en reste pas moins que ses adeptes y trouvent un plaisir. Bien plus, tout comme le système de reproduction des inégalités culturelles que constitue l'école produit également les conditions nécessaires à la réflexivité et à la remise en cause du système, la mode, à travers la dérision, le cynisme et le défi aux conventions, recèlerait son propre potentiel émancipatoire.

De son côté, Fred Davis s'attache à montrer que la mode répond aujourd'hui à une nouvelle logique²⁴³ qu'il qualifie de « polymorphe » et de « polycentrique », et dont la saisie appelle une nouvelle approche théorique. Cette nouvelle approche propose d'analyser non plus seulement les

241. Elizabeth Wilson, *Adorned in Dreams. Fashion and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1987 [1985], 290 p.

242. Fred Davis, *Fashion, Culture, and Identity*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1992, 226 p.

243. Il est à noter que parmi les travaux cités par Davis se trouve un article de Herbert Blumer qui, dès 1969, conteste le modèle de la différenciation sociale élaboré par la tradition marxiste. Dans cet article intitulé « Fashion : From Class Differentiation to Collective Selection », Blumer fait valoir que l'analyse de la mode qui domine encore dans les années 1960 est basée sur la structure de classe des sociétés des XVIII^e et XIX^e siècles et ne correspond pas à la modernité. La mode serait désormais produite par des spécialistes (créateurs, acheteurs) qui cherchent eux-mêmes à s'inscrire dans des mouvements de fond, à traduire des tendances sociales en tendances mode. Blumer, qui a enquêté dans le monde parisien de la mode, avance des observations très proches de celles qui feront le succès de Lipovetsky près de 20 ans plus tard.

mécanismes par lesquels un nombre limité de modèles de vêtement sont imposés au plus grand nombre, mais également le travail d'innovation opéré par les individus et les groupes sociaux à travers la composition de leur tenue vestimentaire et de leur apparence. Pour Davis, ce que les gens ordinaires font de leurs vêtements, comment ils les acquièrent, comment ils les modifient, comment ils les agencent et s'en servent pour exprimer leur propre perception d'eux-mêmes, tout cela constitue un ensemble de nouvelles données à considérer pour expliquer la mode contemporaine. En même temps, Davis croit que des tendances lourdes sont toujours en action et que le travail de compréhension du phénomène de la mode, dans sa globalité, nécessite de ne pas négliger la persistance bien réelle de l'ancien modèle. Par exemple, on ne peut pas nier que, sur le plan international, des tendances mode saisonnières continuent d'infléchir les usages de celles et de ceux, toujours suffisamment nombreux pour faire vivre une importante industrie, qui tiennent à être « à la mode ». Il devrait donc être possible d'observer dans la mode contemporaine les mouvements en principe contradictoires de la mondialisation et de la particularisation.

En somme, que la mode soit une invention moderne ou qu'elle ait toujours existé, il ne fait de doute pour personne qu'elle est marquée dans les sociétés modernes par une plus libre expressivité des individus. La persistance d'une expressivité de groupe, dans les mêmes sociétés, est par contre souvent sous-estimée, considérée négligeable parce que marginale ou appartenant à un monde en déclin. Pourtant, il n'y a pas « une » mode démocratisée, correspondant à un « goût du jour », unique et collectif; il y a plutôt des modes correspondant à des styles de vie qui ont toujours à voir avec les classes socioéconomiques, les classes d'âge, les classes de genre, les identités ethniques, et divers regroupements plus ou moins idéologiques.

Si aujourd'hui la mode ne peut plus être vue comme une norme imposée et subie, il est loin d'être sûr qu'elle puisse être globalement un gage d'autonomie individuelle. Comme nous le rappelle Ignacio Ramonet²⁴⁴, la raison économique exerce une dictature qui contredit le caractère démocratique de nos sociétés, en ne permettant que des choix parmi des produits. Il ne faudrait donc pas confondre cette liberté factice avec l'autonomie au sens fort du terme, mais il n'est pas dit non plus que la masse des individus soit dupe. Il y a tout lieu de penser, au contraire, que la mode est le lieu d'un conflit entre une recherche d'autonomie individuelle et les impératifs d'une industrie standardisante.

244. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Éditions Galilée, 1997, 160 p.

ANTIMODE ET QUÊTE DE SENS

Le concept d'« antimode » est proposé ici dans le but de mieux révéler la complexité de la mode, par la mise en relief de l'action en son sein de mouvements marginaux fonctionnant comme autant d'adjuvants. Ainsi, le terme générique « antimode » désigne des poches de dissonance, plus ou moins organisées, qui se font jour au sein d'une culture où la mode tend à donner à chaque individu le sentiment de faire sa propre mode, donc de se faire lui-même. L'idée d'antimode repose sur l'hypothèse voulant que la mode évolue en grande partie sous la pression d'une opposition ou du moins d'un désengagement face à ses propositions. Par exemple, la tenue caractéristique des punks aurait d'abord été une antimode par son opposition manifeste à la mode dominante. Dans le même sens, la propension des membres de groupes ethniques, de classes socioéconomiques ou de classes d'âge, à maintenir durablement entre eux des signes de reconnaissance affichés au moyen du vêtement, pourrait être assimilée à l'antimode. Même certains designers de mode, par l'attitude réflexive qu'ils adoptent à l'égard de leur pratique et des usages dominants, pourraient être associés à l'antimode. Bien sûr, l'antimode et la mode participent d'une même dynamique (un peu comme la contre-culture participe de la culture), mais la distinction des deux termes permet de mettre en lumière l'insuffisance des promesses de liberté atomisée mises de l'avant par le discours ambiant sur la mode.

Il s'agit alors d'imaginer les usages contemporains relatifs au vêtement et à la parure répartis en un vaste registre, aux extrêmes duquel on trouve la mode et l'antimode. Le pôle de la mode s'identifie alors à la production industrielle et au puissant appareil de commercialisation qu'elle implique, un système à travers lequel sont acheminées aux consommateurs des propositions puisant à diverses sources d'inspiration internes et externes à la mode vestimentaire, y compris des sources culturellement éloignées ou même marquées au coin de la dérision de la mode. Le pôle de l'antimode est défini par contraste comme un espace d'élaboration de réponses plus ou moins organisées et radicales aux propositions de la mode, réponses orientées en termes de rejet radical ou de mise à distance significative, motivées par des enjeux débordant toujours le cadre strict de la mode vestimentaire. Selon cette approche, les usages individuels sont toujours un agencement complexe de choix et de comportements, plus ou moins conscients, témoignant, chez une grande majorité d'individus, d'une oscillation continue entre le pôle de la mode et celui de l'antimode.

L'antimode est donc à la fois stratégie réflexive et création d'espaces favorables à l'autonomie réflexive. Des indices de l'élaboration de tels espaces peuvent être décelés notamment dans les travaux de Delaporte, qui met à contribution l'anthropologie et la sémiologie pour analyser les « codes vestimentaires » revendiqués par des groupes de jeunes marginaux :

Hippies, Beatniks, Teddies, Rockers, Hell's Angels, Mods, Punks, Skin Heads, Baba cools, Discos, Rastas, Pirates : autant de mouvements informels ou de groupes structurés qui, tous, attachent une extrême importance à leur habillement comme signe d'appartenance à une même communauté d'idéologie, de comportements, de goûts²⁴⁵.

Le travail de Delaporte a le grand intérêt de révéler que, pour tous ces groupes, un certain nombre de références culturelles, surtout musicales, servent de point de ralliement, et que la tenue vestimentaire est le « principal lieu d'investissement symbolique²⁴⁶ ». Delaporte, qui a également mené une réflexion plus large sur le « signe vestimentaire²⁴⁷ », notamment à partir des costumes populaires, fait valoir que les codes vestimentaires des groupes qu'il étudie sont des « signes émis explicitement dans l'intention de communiquer », ce qui autorise à tenter de les décoder. À l'appui de cette caractérisation, il invoque l'appropriation d'éléments de vêtement ou de parure à titre de signes distinctifs exclusifs, de même que le contrôle de l'utilisation de ces signes sous peine de sanctions pouvant aller jusqu'à l'exclusion ou l'agression physique. Il note également que les groupes se désignent parfois eux-mêmes et entre eux par des termes reliés à leur habillement ou à leur apparence.

Parmi les groupes marginaux ayant en commun cette volonté de se distinguer résolument de la masse par un habillement différent et plus ou moins explicitement codifié, les punks sont à situer à la limite extrême de l'antimode. C'est peut-être pourquoi d'ailleurs le mouvement né en Angleterre à la fin des années 1970 s'est diffusé dans le monde et persiste encore aujourd'hui. Le code vestimentaire punk est en effet l'un des plus élaborés et celui qui va le plus loin dans la dérision des codes vestimentaires usuels. Delaporte relève qu'une des techniques les plus originales utilisées par les punks, pour se démarquer des usages vestimentaires communs, consiste à pervertir l'usage de certaines pièces par un assemblage inusité : « Chaussettes trouées sur des bas résille, porte-jarretelles sur un pull lacéré, jarretières de mariée (blanches) ou de prostituées (noires) passées par-dessus un pantalon, pull long utilisé comme robe : autant d'innovations qui se montrent autrement plus destructrices de nos manières d'habillement que, par exemple, le blouson à tête de mort des Hell's Angels²⁴⁸. » Une autre anthropologue, Marie Roué²⁴⁹, compare quant à elle les punks des années 1980 aux dandys

245. Yves Delaporte, « Teddies, Rockers, Punks et Cie: quelques codes vestimentaires urbains », *L'Homme*, vol. XXII, n° 4, 1982, p. 4.

246. *Ibid.*, p. 55.

247. Yves Delaporte, « Le signe vestimentaire », *L'Homme*, vol. XX, n° 3, 1980, p. 109-142.

248. Yves Delaporte, *L'Homme*, op. cit., p. 53.

249. Marie Roué, « La punkitude, ou un certain dandysme », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 10, n° 2, 1986, p. 37-55.

du XIX^e siècle. En effet, le dandysme professé par Brummel, Baudelaire ou Balzac²⁵⁰, consiste en une vision de l'élégance construite en opposition à la mode. L'élégance du dandy repose sur un certain nombre de règles - reconnues au sein de la confrérie dandy - qui survivent aux modes et permettent d'affirmer une indépendance individuelle. Se référant à Baudelaire, Marie Roué fait de cette indépendance un trait essentiel du rapprochement entre les deux mouvements : « Les dandys, comme les punks, sont [...] les créateurs de leur propre image et méprisent ceux qui, faute d'imagination, croiraient pouvoir s'acheter une image toute faite²⁵¹ »

Par ailleurs, l'analyse de Roué met en relief une dimension du credo des punks qui réduit la portée de leur opposition à la société globale dans laquelle ils évoluent. Les punks se définissent davantage en opposition aux jeunes marginaux de la génération précédente, dont le groupe le plus représentatif serait les « hippies » (« babas cool » en France). Alors que les jeunes marginaux qui les précédaient voulaient inventer un monde moins consumériste, les punks réagissent à la consommation par une surenchère de consommation, au désabusement par une surenchère de désabusement. En un sens, même s'ils se posent en mauvaise conscience, on pourrait dire qu'ils sont bien de leur époque.

Qu'il s'agisse de la punkitude ou de tout autre courant identifié à une tenue vestimentaire « à message », le message a tendance à se diluer dans l'espace et dans le temps. En dehors des plus grands centres urbains, étant donné la moins grande compétition entre marginaux, il n'est pas nécessaire de s'affubler de tous les éléments consacrés pour être identifié à une marginalité spécifique. De même, avec le temps, l'usage vestimentaire marginal - et souvent le plus marginal, le plus remarquable - est récupéré par la mode, qui le vide, au moins en partie, de sa signification pour en faire simplement un « look ». C'est ainsi que travaillent de concert dans la mode deux mouvements inverses : d'une part, une mode officielle, qui se manifeste en tendances saisonnières proposées par l'industrie et qui prétend permettre à chacun de s'habiller selon son goût personnel; d'autre part, une antimode, non pas tant motivée par un besoin de se distinguer individuellement que par une volonté d'investir le vêtement d'une manière signifiante.

Coprésente à la mode, l'antimode lui fait contrepoids et contribue à son renouvellement. Bien que faisant corps avec la mode, et donc tout à fait moderne, la réalité de l'antimode accuse une filiation à certains traits

250. Dans son *Traité de la vie élégante*, Balzac (1998) critique un certain dandysme qui ne serait qu'une manière affectée de suivre la mode. Il se prononce toutefois en accord avec les préceptes d'un des plus célèbres inspirateurs du dandysme, George Brummel, dont il loue incidemment l'indépendance d'esprit.

251. Marie Roué, *op. cit.*, p. 41.

de la tradition. Sans répondre à une logique traditionnelle, elle présente une analogie à la coutume par une plus grande pérennité de ses attributs. Elle indique la possibilité de l'émergence, face à l'effritement des liens communautaires intermédiaires, de nouveaux liens entre des individus partageant une idéologie ou un style de vie. Une telle interprétation fait d'ailleurs écho aux travaux d'une équipe d'ethnologues de l'Université Laval sur les rapports entre mode et coutume, qui les ont amenées à avancer que, dans la culture moderne, des costumes pourraient être associés à des « genres de vie²⁵² ».

En définitive, l'antimode atteste avec éloquence de la quête de sens qui traverse la mode. Comme l'a bien montré Augustin Berque²⁵³, la notion de sens recèle une ambiguïté qui en fait toute la richesse, le sens se conçoit à la fois comme expérience, aménagement du monde et comme signification. C'est là un trait essentiel de la culture que de dépasser l'expérience individuelle pour créer le sens. Aucun objet associé à l'expérience humaine n'échappe en principe à cette tension, mais le vêtement, en tant que signature individuelle, s'y prête peut-être d'une manière plus sensible.

UN VÊTEMENT POUR LE CORPS ET POUR L'ÂME

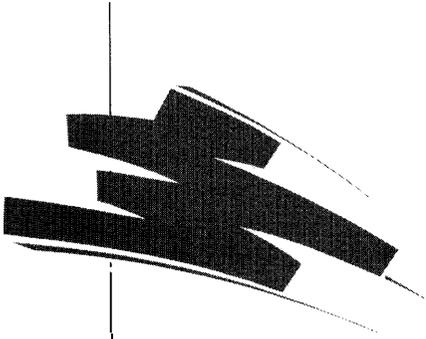
Sur un plan philosophique, on a vu que la quête de sens, même dirigée vers l'expérience humaine, peut être vue comme une transcendance. Dans cette perspective, la transcendance est toujours un horizon de la culture contemporaine et, si l'on choisit cette option, il vaut la peine de travailler à discerner, comme le propose Charles Taylor, entre un « idéal d'authenticité » et les entreprises de récupération de cet idéal qui n'ont d'autre but que de faire mousser le commerce. Dans le même esprit, on se demandera comment arriver à reconnaître la contribution originale de chaque individu à l'élaboration de la culture, tout en favorisant l'émergence de valeurs communes, universalisables.

Lorsqu'il s'agit de la mode, il n'y a sans doute pas qu'un seul point de vue valable, mais il y a tout lieu penser que l'optimisme nihiliste laisse une bonne part de réalité dans l'ombre. L'acte de se vêtir ne favorise pas d'emblée l'autonomie réflexive, mais il semble à tout le moins y laisser place. Si la quête de sens a quelque résonance dans la vie contemporaine, cela doit se manifester dans toute l'étendue de la culture, y compris dans les usages vestimentaires. Mais le vêtement en est nécessairement un

252. Agathe Gagné-Collard, Suzanne Lussier et Jocelyne Mathieu, « La mode vestimentaire féminine en milieu urbain au Québec », dans L. Turgeon, J. Létourneau et K. Fall, *Les espaces de l'identité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 215-224.

253. Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Paris, Éditions Gallimard, 1986, 314 p.

témoin particulier, en tant qu'agencement matériel intimement associé à une personnalité. Le dicton ancien, cité par Todorov, voulant que la personne humaine se compose de l'âme, du corps et de l'habit, n'est peut-être pas à prendre complètement à la légère. Habiller son corps d'un message pourrait bien être le signe d'une recherche d'harmonisation entre la vie intérieure et la vie avec les autres.



LA POP PSYCHO

*Comme lien
de subjectivation*

DALIE GIROUX*

Université du Québec à Montréal

* L'auteure tient à remercier Nicolas Soumis et Lawrence Olivier pour leurs commentaires pendant la rédaction du texte. Cette recherche a été effectuée avec le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

*Pieux souhait
« Puisse sur le champ
Toute clef se perdre
Et qu'en toute serrure
Tourne un passe-partout. »
Ainsi pense à tout moment
Qui est soi-même... un passe-partout*

Nietzsche

Nombreux spécialistes des sociétés humaines diagnostiquent actuellement un retour de l'éthique. L'effondrement des grandes religions, puis la défaite - dite postmoderne - des systèmes philosophiques traditionnels seraient le berceau de cette transformation des modes de gestions des rapports sociaux et interpersonnels. Codes de déontologie, développement d'une éthique des affaires, écologisme, nouvelles religions, ésotérisme constitueraient, selon cette lecture du social, des signes de cette tendance de fond. Nous nous intéresserons dans ce texte à un symptôme supplémentaire du retour de l'éthique et de la reconstitution de systèmes moraux à petite échelle. Il s'agit de la valorisation de l'affect et, plus particulièrement, du développement de la recherche sur l'intelligence émotionnelle²⁵⁴.

LE CONCEPT D'INTELLIGENCE ÉMOTIONNELLE

Le concept d'intelligence émotionnelle²⁵⁵ semble participer, dans la psychologie populaire²⁵⁶, à une revalorisation de l'affect, de la condition psychologique et des émotions. L'intelligence émotionnelle, pendant émotif de l'intelligence « rationnelle », se définit de la manière suivante. Il s'agit de

254. Pour la suite du texte, nous utiliserons l'abréviation LE. pour l'intelligence émotionnelle et Q.E. pour quotient émotionnel.

255. L'ouvrage ayant consacré l'I.E. scientifiquement et dans le champ de la connaissance populaire est *Emotional Intelligence*, publié en 1995 et écrit par Daniel Goleman, un docteur américain en psychologie devenu journaliste. Cet ouvrage, témoin de l'amorce des recherches dans le domaine, résume les paramètres de ce type de recherche et de ce type de pratique. Il s'en est suivi une croissance de la recherche pour le développement d'un test de quotient émotionnel, la visibilité du projet

« l'empathie, l'aptitude à se motiver où à persévérer dans l'adversité, à maîtriser ses pulsions et à attendre avec patience la satisfaction de ses désirs, la capacité de conserver une humeur égale et de ne pas se laisser dominer par le chagrin au point de ne plus pouvoir penser, la capacité d'espérer²⁵⁷ ». L'intelligence émotionnelle, nouvel objet de recherche en vogue en psychologie américaine depuis le début des années 1990, permettrait d'offrir une théorie et une pratique de la gestion des émotions. Se greffe au concept d'I.E. un *système de mesure* virtuel (le quotient émotionnel²⁵⁸), une *pratique de psychologie* axée sur un développement de ce quotient et une *prescription* d'ordre social concernant l'éducation des enfants au regard des habiletés psychologiques comprises par l'intelligence émotionnelle.

L'I.E. se présente d'abord pour nous comme une « expérience » qui se constitue. L'expérience est ici la « corrélation, dans une culture, entre domaines du savoir, types de normativité et formes de subjectivité²⁵⁹ ». À travers celle-ci, pour paraphraser Michel Foucault lorsqu'il écrivait sur la sexualité, les individus en viennent à se reconnaître comme sujets d'un Q.E. qui ouvre des nouveaux domaines de connaissance et qui présente un système de règles et de contraintes. L'I.E. serait donc une nouvelle expérience de subjectivation qui se présente dans le cours du monde et dont le processus de transmission est une normalisation par l'éthique²⁶⁰.

L'I.E. agit ensuite sur le sujet comme pratique de soi et ce faisant, nous la qualifions de morale. En amont, la morale est, selon Foucault, un

s'étant accrue par le succès de l'ouvrage, mais aussi une grande diffusion et vulgarisation de cette pratique en Amérique du Nord. Cet ouvrage, principal objet de notre analyse, nous intéresse comme « armature de la conduite quotidienne », comme guide de formation personnelle, comme discours disponible pour servir l'apprentissage de soi, la pratique de soi, la quête de soi. Cet ouvrage vulgarisateur s'adresse à des gens qui souhaitent connaître le fonctionnement de l'affect et y trouver un guide servant leur mieux-être et leur réussite. C'est explicitement par cette fonction de guide de formation affective que *Emotional Intelligence* nous intéresse particulièrement. Un deuxième livre a été publié en 1998 qui concerne la psychologie organisationnelle et l'LE. Cette application vise explicitement l'amélioration du rendement professionnel (Daniel Goleman, *Working with Emotional Intelligence*, New York, Bantam Books, 1998).

256. Nous entendons par psychologie populaire l'ensemble du savoir psychologique diffusé à large échelle par les médias (essentiellement les magazines populaires, écrits et télévisés) et qui s'adresse aux non-spécialistes de la psychologie.

257. Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995, p. 52. (édition originale : *Emotional Intelligence*, New York, Bantam Books, 1995).

258. Le test de mesure du Q.E. reste au demeurant à développer. Les campagnes de publicités de recherche dans les médias de vulgarisation soulignent généralement cet objectif avec de nombreux arguments. Voir par exemple Janel Gauthier, « L'intelligence émotionnelle », dans *Interface*, vol. 20, n° 1, p. 28-35.

259. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 10. 260. *Ibid.*

« ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers²⁶¹ », que cet ensemble de valeurs soit explicite, comme il peut l'être dans une religion ou une famille, ou implicite, comme il l'est, nous semble-t-il, dans la psychologie de l'I.E. En aval, il faut voir que « toute action morale [...] implique aussi un certain rapport à soi [...] qui est] constitution de soi comme" sujet moral". [...]Pour ce faire] il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme²⁶² ». L'I.E. serait une morale insistant particulièrement sur les formes de la subjectivation, orientée sur l'éthique. Son code moral est rudimentaire, elle mise sur des éléments d'ascèse, de souveraineté personnelle, de maîtrise de soi, de tranquillité d'esprit et de supériorité individuelle. Elle est par conséquent une morale dont les mécanismes agissent surtout au niveau des pratiques individuelles.

On trouve d'ailleurs dans la littérature sur l'I.E. une peur explicite du sentiment de désespoir, de la violence et des troubles sociaux qui s'en suivent²⁶³; une description précise du modèle de comportement raisonnable et positif en matière de gestion des émotions; une image concomitante négative du désespéré; des contre-exemples où des corrélations sont établies entre une mauvaise gestion des émotions et les différents échecs personnels et professionnels qu'un individu peut rencontrer²⁶⁴; des exemples de réussite par des individus pratiquant la culture de l'I.E. Tous ces indices annoncent la formation d'un savant complexe savoir / normalisation / éthique, témoin de la sculpture contemporaine du sujet.

Notre hypothèse de travail, devant ce phénomène, est la suivante. La science ou tout discours porteur de connaissances - ici la psychologie - donne, par la construction du réel humain, le sens de l'existence du sujet. Le discours scientifique fait exister le sujet humain en faisant exister ses différentes caractéristiques et il le fait *souvent* au regard des nécessités du vivre-ensemble. Ainsi, **la psychologie de l'I.E. est un appareil de production de savoir sur l'individu en fonction de valeurs servant la cohésion sociale et son mode de transmission est la pratique de soi²⁶⁵**. Cette

261. *Ibid.*, p. 32.

262. *Ibid.*, p. 35.

263. Les demandes de subventions de recherches en matière d'LE. semblent fortement justifiées par la régulation des avatars sociaux de la violence individuelle liée à la difficulté de gérer adéquatement ses émotions.

264. Par exemple, à la page 69 de *Intelligence émotionnelle, op. cit.*, on peut lire que la hausse des cas de divorce démontre que l'intelligence émotionnelle fait de plus en plus cruellement défaut.

265. *Nous* utiliserons indifféremment dans ce texte les termes pratique de soi, ascèse, éthique pour désigner la discipline personnelle et la formation de soi qui accompagnent les problématisations du social et de l'être humain.

« découverte²⁶⁶ », l'I.E., impose une certaine définition du sujet, et surtout un idéal de celui-ci, un être antitragique. Cette idéalisation du sujet est canalisée par les structures de gestion des rapports et de diffusion d'information ayant la capacité d'imposer une telle définition (vulgarisation scientifique, critères d'embauche, publicité, psychologie organisationnelle, médias populaires). Ces structures modèlent l'existence selon un certain mode, donnant une hygiène subjective qui a force de norme sociale.

D'une certaine manière, les tenants de l'I.E. prétextent le mieux-être individuel pour dresser la liste des comportements et des émotions acceptables et souhaitables. Ils fondent leur prescription sur l'autorité scientifique de la neuropsychologie. C'est un savoir de soi (quête de soi) qui débouche sur une pratique. Cette pratique pose problème puisqu'elle intègre implicitement une quête de sens qui est, selon notre définition, une quête d'ordre social. Il nous semble donc que, sous les allures d'une quête de soi, l'I.E. s'avère en certains endroits une quête de sens, une organisation chirurgicale de l'ordre. La pratique associée à l'I.E. (quête de soi) permet de retracer l'appareil moral qu'elle distille (quête de sens). Pour ce faire, il faut détecter les appareils de normalisation, analyser le contenu pratique de la quête de soi, mettre à jour quelques éléments de la morale proposée.

Rolland Jaccard a bien résumé, parlant du type de littérature qui nous intéresse, notre intuition quant à l'I.E. :

[...] la banalité a trouvé son terreau dans toute une littérature « psychopédagogique » que l'homme de la modernité n'en finit pas de piocher et de labourer; l'indifférence et la platitude générale emportent tout, là comme ailleurs. Au mieux, ce savoir vulgarisé enseigne à traduire la vieille morale en termes psychologiques ; au pis, elle la renforce en lui donnant la caution d'un prétendu savoir scientifique²⁶⁷.

C'est cette dernière option, la légitimation d'un discours prescriptif selon des bases scientifiques, que nous voyons poindre.

266. Elle serait plutôt, selon une caractérisation de type non philosophique, une invention, n'étant que le fruit d'un certain bricolage d'habiletés émotives connues et répertoriées depuis longtemps (cf. François Laruelle *et al.*, *Discipline hérétique*, Paris, Kimé, 1998, p. 19). Or, bien que les éléments « bricolés » de l'LE. ne constituent en rien un donné radicalement nouveau, le complexe codifié que constitue sa pratique n'en est pas moins une nouvelle réalité, un ensemble de règles, de savoirs et de pratiques qui apparaissent dans le cours du social qui nous occupe.

267. Rolland Jaccard, *La tentation nihiliste*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 51.

DEUX MÉCANISMES DE JUSTIFICATION DE L'I.E. : L'IMPORTANCE DE L'ÉMOTION

Goleman propose dans son livre une justification intensive d'une morale qui apparaît suffisamment explicite pour que nous puissions en tracer les grandes lignes. On y trouve un discours syntonisant un certain idéal, un moi parfait qui séduit la morale et l'hygiène sociale envisagées par le projet. Ordre social, rapports humains pondérés, violence contrôlée sont les fins et le propos de cette morale. Prétendant fonder la démarche, deux ordres justificatifs affleurent dans l'introduction de l'ouvrage de Goleman. Le premier est lié à la démonstration scientifique, le deuxième est proprement philosophique.

Le fondement scientifique de l'intelligence émotionnelle

L'I.E. se présente d'abord avec une démonstration scientifique neuro-psychologique selon laquelle, trivialement, l'être humain possède deux esprits. « L'un pense, l'autre ressent²⁶⁸. » Le complexe amygdalien, situé au coeur du cerveau, serait le centre des émotions, l'organe qui traite des événements héroïques, dangereux ou douloureux de la vie. Daniel Goleman explique dans son best-seller que

[...] les liaisons entre l'amygdale (et les structures limbiques connexes) et le néocortex sont au centre des batailles ou des traités de coopération entre la tête et le coeur, la pensée et les sentiments. L'existence de ce circuit explique pourquoi les émotions sont indispensables à la pensée, tant pour prendre des décisions sages que, tout simplement, pour réfléchir de façon claire²⁶⁹

On notera l'accent mis sur le caractère indispensable de l'émotion dans la prise de décision (elle permet à la décision d'être « sage » et « claire ») à partir du fait qu'un circuit existe entre ces deux structures du cerveau. On projette ici très certainement une valeur - celle de la décision sage et claire - qui n'est pas contenue dans la nature qui est décrite. Il faut voir en effet que le circuit est (il est perçu et donc existant) et que le complexe amygdalien entre en fonction dans les procès de la pensée par celui-ci. Nous ne remettons pas ce constat en cause. Pourtant, et c'est le point central de la présente intervention, c'est tout ce que l'observation du lien en question permet de tirer comme constat, c'est-à-dire l'existence du lien et l'influence probable des émotions dans les décisions « raisonnables ». En d'autres termes, on peut tirer de cette observation que l'émotion n'est pas indispensable à

268. Daniel Goleman, *op. cit.*, p. 23.

269. *Ibid.*, p. 46.

la pensée, elle est plus simplement inéluctable. Elle n'est pas une bénédiction ou une disposition de la nature au service d'un certain idéal comportemental, comme semble le proposer Goleman en disant que « les émotions sont d'une grande importance pour la raison », elle est une fatalité. Ce qui est indispensable dans cette argumentation est la raison elle-même.

Le constat est témoin d'un réel (le lien) qui s'autosuffit par son existence et dont les extrapolations de valeurs ne sont que dédoublement dont ce réel n'a rien à faire. Le lien entre l'amygdale et le néocortex ne porte pas de sens particulier, il ne fait que se porter lui-même. Ainsi, selon le principe de réalité suffisante²⁷⁰, à savoir la réalité qui existe sans qu'on y associe certaines valeurs ou un sens supplémentaire qu'elle ne porte pas en soi, la liaison entre les deux régions du cerveau ne contient aucune direction quant à ce qui est important et ne l'est pas. C'est plus simplement la raison elle-même qui est d'une manière sous-jacente déclarée importante dans cette affirmation et qui permet de porter un jugement sur la sagesse et la clarté des décisions et réflexions opérées.

Si en effet l'émotion est « d'une grande importance », elle ne peut l'être qu'en regard d'un certain idéal comportemental qui se dévoilera à travers les pratiques psychologiques et personnelles de l'I.E. L'émotion n'est « importante » plutôt que simplement existante que si des décisions impliquant l'émotion (maîtrisée) sont plus valables que des décisions dénuées de sagesse et de clarté. On verra plus loin comment, à partir de cette juxtaposition de sens, tout un système moral pourra s'ériger.

Retenons pour l'instant que l'affect se voit donner une importance capitale à travers une approbation scientifique de l'importance et de l'existence des émotions pour la possibilité même de la raison. La valorisation des émotions passe essentiellement, pour résumer l'argument, par leur association à la raison. Goleman, qui ne discute pas l'assertion, la pose ainsi comme essentielle dans la définition du comportement humain « normal ». Si les émotions « bonnes » peuvent être d'une aide certaine à la raison et que la raison est d'une grande vertu, il n'y a pas de raisons de se refuser à cet argument. La raison est ici appelée comme Dieu dans l'ordre du monde. Elle est au cœur du régime comportemental de l'être humain et constitue la cheville ouvrière de cette prise de décision, si importante dans le travail de Goleman, qui ouvre le champ des possibilités de la réalisation du bonheur personnel et professionnel. La raison est l'exécutif de l'existence, elle règne sur l'être, et la théorie de l'I.E. signale qu'à sa droite se

270. Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, Paris, Éditions de Minuit, 1998. Le principe de réalité suffisante exige de laisser le réel à lui-même et donc de ne pas dédoubler sa réalité au profit d'une interprétation supplémentaire issue de la qualification que l'esprit peut faire des relations qu'il observe. On trouvera une défense essentielle de cette conception chez David Hume.

trouve assise, incontournable et d'une manière probablement salvatrice, l'émotion. La raison, indiscutablement admise comme étant nécessaire à l'organisation des rapports humains, humanitaires, donne force à cette nécessité, à cette importance de l'émotion. Si la raison est souveraine dans l'ordre humain (elle permet de prendre les décisions qui rendent heureux) et que l'émotion joue un rôle premier dans l'exécution d'une raison efficace en vertu des idéaux produits par cette raison, l'émotion se voit affublée d'une assise supplémentaire dans la définition d'une pratique de soi et d'une pratique psychologique.

De ces constats, science et raison, Goleman tire ce qu'il appelle un nouveau paradigme, « harmoniser la tête et le coeur ». Ce sera la tâche d'une pratique psychologique et d'une pratique de soi que de mettre en oeuvre ce paradigme, axé sur une téléologie morale collective de moins en moins implicite. Ces pratiques sont, comme l'envisageait Jaccard, bénies par la science, et on comprend qu'à travers cette explication se forment, d'une part, un savoir nouveau sur l'être humain et, d'autre part, un fondement de vérité par la science qui autorise cooriginairement ce discours. Ces justifications entrent dans l'ordre de la constitution d'un savoir et d'un pouvoir autour de cette nouvelle problématisation de la nature humaine.

La fondation philosophique de l'intelligence émotionnelle

La deuxième justification que nous détectons, outre l'accréditation scientifique, est la définition de l'être humain et du bonheur que propose Goleman. L'humain sera *homo emotivus* visant une insertion parfaite dans sa société. C'est l'articulation proprement philosophique de l'I.E.

Cette définition, présentée comme une quête de perfectibilité, est soutenue par la logique suivante. En vertu de tel trait de la nature humaine, il convient d'agir de telle façon de manière à atteindre tel but qui est inscrit dans la nature humaine. La pratique psychologique de l'I.E. est en somme nécessairement tournée vers un idéal moral qui lui donne sa valeur et une certaine force normalisatrice. La suggestion de cette définition humaine, à coups de science et de raison, rend raisonnable la pratique de soi proposée par la psychologie de l'I.E. et, par ce fait même, les bienfaits moraux qui en découlent. Il faut ici fouiller cette définition, puisqu'elle contient l'expression des fins de la pratique proposée.

« C'est dans nos sentiments que notre humanité est le plus manifeste²⁷¹ », dira Goleman. Notre humanité, comme caractéristique supra-animale présumée d'emblée existante, se manifesterait ainsi dans les gestes que nous posons, dans les idées que nous avons, mais surtout dans les

271. *Ibid.*, p. 60.

sentiments qui nous animent. Cette humanité, cette nature suggérée, trouve, comme nous l'avons noté, son origine dans le cerveau. Notre nature - émotive - a une grande influence dans notre vie par ce lien direct qu'elle entretient avec la raison, matérialisé par la connexion amygdalénocortex. Parmi les sentiments qui nous animent se trouvent des sentiments « plus élevés », un moi modelé éthiquement. Ces sentiments permettent une vie « plus réussie », un idéal moral. Dans les termes de Goleman, la foi, l'espérance, le dévouement, l'amour, l'empathie sont des sentiments (plus élevés) qui ont une importance décisive pour la destinée, le bonheur, l'efficacité, le commerce, la gestion et la diplomatie (les lieux d'une vie réussie).

Si la raison et nos désirs nous indiquent effectivement qu'il y a des comportements souhaitables pour réussir dans la vie et que l'intelligence émotionnelle est la clé de la modulation de ce comportement, l'ascèse qui l'accompagne devient une nécessité pour le désir et pour la raison, une nécessité de la réussite. Les preuves *ad contrario*²⁷² fournies par Goleman, à la suite de la cascade de statistiques démontrant le pouvoir de l'optimisme, sont d'ailleurs nombreuses. Le manque de contrôle émotionnel²⁷³ entraînerait l'échec scolaire, la solitude, la délinquance, les troubles alimentaires, l'alcoolisme, la consommation de drogue, l'angoisse, le désespoir, le malheur, la dépression, l'échec personnel et professionnel, la colère, la fureur, le divorce, la violence passionnelle et gratuite, le meurtre, la psychopathologie²⁷⁴, le viol, la pédophilie, la maladie, voire la mort²⁷⁵. La liste n'est pas exhaustive²⁷⁶ et elle peut, par son contenu et sa force

272. On remarquera que la preuve *ad contrario* est une illusion du discours en ce qui concerne le réel : on estime qu'une réalité ne se suffit pas à elle-même et ne peut s'imposer que par la dénégation de son contraire (cf. à ce sujet Clément Rosset, *op. cit.*, p. 21). Selon cette illusion, le jugement de valeur sur les effets contraires de l'LE. rendrait réels ses effets positifs. Pourtant, il n'y a aucune preuve qui est faite ici, sinon une corrélation (LEE et comportements sociaux ou pathologies) doublée d'un jugement moral d'apparence conséquentialiste (souhaitables ou non).

273. Les méthodes de diagnostics semblent par ailleurs relativement obscures, d'autant plus qu'aucun test de mesure du Q.E. n'a été élaboré jusqu'à présent.

274. Goleman fait remarquer (*op. cit.*, p. 129) que l'empathie est absente chez les psychopathes, les violeurs et les pédophiles.

275. Goleman écrit, par exemple, que « Chez les personnes qui connaissent une anxiété chronique, de longues périodes de tristesse, qui sont constamment sous tension, agressives ou font preuve d'une méfiance ou d'un cynisme excessif, le risque de maladie est deux fois plus important [...] » (Daniel Goleman, *op. cit.*, p. 217). Les exemples ont été tirés des différents chapitres du livre de Goleman.

276. Goleman propose un antimodèle en guise d'appui théorique à ce chapelet de dangers liés à l'incapacité émotive. Il s'agit d'un individu dont on a sectionné (pour soigner une épilepsie chronique) le complexe amygdalien. L'individu en question serait devenu dès lors inapte à projeter un sens affectif sur son rapport au monde. Tous les liens et comportements émotionnels connus (empathie, pitié, amour, amitié, attachement) sont devenus insignifiants; leur sens a été suspendu.

évocatrice, s'approcher des pathologies associées à la masturbation aux siècles derniers²⁷⁷.

L'I.E., déclarée d'une importance inestimable par son inscription dans l'existence même, permet un ensemble de comportements souhaitables dont les effets sont essentiellement d'assurer le bonheur individuel, de permettre de prendre les bonnes décisions, d'atteindre une certaine « fluidité » dans nos réalisations, d'avoir une vie sociale et familiale harmonieuse. Il est la clé de l'idéal humain raisonnable que pose Goleman.

Goleman présente constamment des exemples de vies dites réussies. Incidemment, ces exemples sont des translations parfaites entre la pratique du développement de l'I.E. et les idéaux de bonheur décrits plus haut. Ces vies réussies sont des décalques de ce télescopage qu'est la perfectibilité de la nature émotionnelle de l'être humain. La corrélation de l'ascèse et de la réussite, entre la pratique et l'effet, semble suffire pour démontrer la force d'une croyance, la nature émotionnelle de l'être humain, sa perfectibilité et son idéal, et son corrélat, une vie réussie²⁷⁸. Pratique et effet ne sont pourtant que les deux faces d'une même chose, une définition de la nature humaine, qui, elle, ne repose sur rien, ou plutôt sur un simple constat biologique.

En effet, la réussite suggérée ne trouve son origine que dans l'être humain raisonnable-émotif qui souhaite cette réussite, et cet être raisonnable-émotif n'est vérifié que dans les effets d'une ascèse qui mène effectivement à la réussite dictée par la nature de cet être. Il s'agit donc d'accorder son processus de subjectivation à ce cercle sans racine pour y prendre part. Il s'agit de se reconnaître comme sujet d'un Q.E. pour que la thèse de Goleman s'avère exacte. Il n'y pas a d'objet tel qu'une nature humaine, il n'y a que sa suggestion; il n'y a qu'une croyance selon laquelle l'humain et la réussite sont de telle et telle nature. Cette croyance pousse à une certaine pratique de soi qui vérifie justement cette idée de la nature humaine lorsqu'elle permet de satisfaire aux critères de réussites dont nous avons parlés. Il ne faut pas, bancalement, être surpris de trouver ce que l'on cherche si on prend de tels moyens pour le trouver.

L'intérêt de cette construction aux ponts aprioriques cachés que nous avons tenté de relever ici (projection de sens dans le donné physiologique,

Comme l'expression la plus profonde de notre humanité se trouve pour Goleman dans les émotions, il semble que cet antimodèle soit véritablement, dans cette conception, l'Autre de l'I.E., la bête, l'indicible, l'amoralité même.

277. Voir à ce sujet Rolland Jaccard, *L'exil intérieur: Schizoidie et civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.

278. Notons qu'elle est proposée très arbitrairement et fondée sur une acception très commune de ce qu'est la réussite dans une société contemporaine comme le sont les États-Unis d'Amérique.

légitimation scientifique et philosophique et définition de nature humaine) se trouve dans la pratique qu'elle entraîne effectivement, dans ses effets de subjectivation. Voyons ce que qu'offre, comme mécanisme de normalisation, l'argumentation pour le moins fragile de Goleman.

PRATIQUE PSYCHOLOGIQUE : PRATIQUE DE SOI (FORMES DE SUBJECTIVATION)

Les domaines de l'intelligence émotionnelle, ceux qui font l'objet d'une ascèse chez le sujet d'un Q.E., concernent différents aspects de savoir (connaissance de soi et des autres) et de contrôle de ses propres pulsions. Il s'agit (1) de la connaissance des émotions en général, une forme d'alphabétisation en matière de sentiments humains, (2) de la maîtrise de ses propres émotions, (3) de l'automotivation, (4) de la perception des émotions d'autrui et (5) de la maîtrise des relations humaines. En somme, on trouve dans cette pratique une certaine dose nécessaire de volonté (3) servant un savoir de soi et des autres (1 et 4) basé sur une taxinomie des sentiments (qui apparaît déjà donné par la littérature psychologique) qui permet une prise sur soi et sur les rapports avec les autres (2 et 5).

Cette pratique de soi, selon notre hypothèse, normalise le sujet de manière à rendre réels les effets d'une vérité proclamée. Le mécanisme de sa vérification opère directement en travaillant le sujet, non pas par coercition, par imposition, par l'expression d'un pouvoir explicite, mais bien à travers la quête de soi qu'elle propose. Cette quête offre des dividendes positifs et n'a pas à s'imposer. Elle agit de l'intérieur, dans la construction de la « charpente métaphysique » de l'être humain. C'est toute la force de la construction de l'identité par l'affect : elle offre les clés du bonheur et la prise en charge individuelle de ces clés assure la vérification de la proposition. « Connais-toi toi-même », clame Goleman en reprenant Socrate. Mais qu'est-ce que ce moi-même, ce soi, sinon que celui inclus dans les prémisses de l'intelligence émotionnelle ? Et s'il n'y avait de soi, causalement, que dans l'idée que l'on s'en fait à travers une certaine pratique, ou encore, que par décision philosophique d'une certaine nature humaine et de certains critères de la réussite ? Autres temps, autres moeurs, dit-on parfois. Autres pratiques, autres sujets, dirions-nous. L'I.E. serait effectivement, en ces conditions, une technique de l'être qui s'autojustifie en se réalisant. Elle remplit par définition scientifique l'existence d'émotions, faisant de la sorte se coappartenir être et émotion, légitimant *de facto* les deux termes sur la seule base que l'existence est définissable une fois pour toutes et qu'elle se perfectionne à l'infini.

Le coeur de cette pratique est d'engendrer un écartèlement entre l'être tel qu'il est et ce qu'il devrait être en fonction de sa nature. Cet idéalisme

ne comporte rien d'exceptionnel dans le domaine de la philosophie morale ancienne et contemporaine, mais il s'agit ici véritablement d'une science de l'homme, la psychologie, dont les fondements se veulent scientifiques. Les effets sont majeurs. Cette tyrannie du moi magnifique fournit un pouvoir normalisateur²⁷⁹ insoupçonné à la psychologie populaire. Les porteurs de ce discours sur l'être humain fournissent une modélisation du sujet, porteur d'un Q.E., qui donne le sens de la vie, qui génère une vérité sur le monde et sur le soi. Cette fausse authenticité à réaliser, à travers l'injonction de se connaître soi-même est un rouage central d'essentialisation de l'idée d'être humain, qui nourrit la science qui l'édicte et qui gère les rapports humains.

PRESCRIPTION : ORDRE SOCIAL PASSANT PAR L'ÉTHIQUE PSYCHOLOGIQUE

Il faut souligner en fin de parcours les effets socialement normalisateurs de la pratique de soi idéalisante. L'I.E. de Goleman nous fait la part facile en ce domaine. Une peur viscérale et disséminée dans tout le texte de la mort et surtout de la violence draine les énergies de l'auteur pour faire valoir les pratiques de l'I.E. à travers leur utilité sociale. Non seulement la maîtrise des passions humaines permet-elle de réussir personnellement, mais elle apaise aussi la violence sociale et assure une gestion paisible du vivre-ensemble. Au croisement du personnel et du social se trouve la génération simultanée de la réussite et de la paix par le respect des « règles d'exhibition ».

Le concept de règles d'exhibition est d'ailleurs révélateur du propos d'une telle ascèse. Les règles d'exhibition forment le consensus social concernant les émotions qu'il est permis d'exprimer et le moment où il est adéquat de les exprimer. Selon Goleman, l'intelligence émotionnelle permet justement de mieux saisir les « règles d'exhibition ». Norbert Elias a magistralement démontré que le processus de civilisation de l'Occident (une mise en place de règles d'exhibition dites civilisées) est passé avant tout par la régulation des moeurs, par le contrôle des effets et manifestations de l'affect²⁸⁰. Goleman, par un projet plus raffiné, propose directement le contrôle de l'affect même. Il propose non pas une contrainte sociale forçant le respect de ces règles, mais une autocontrainte. Il souhaite travailler

279. Nous ne qualifions pas ce pouvoir d'une manière péjorative. Il s'agit du pouvoir comme donation de sens au réel et non d'un pouvoir coercitif à combattre. Notre propos, encore une fois, est de mettre en lumière certains mécanismes de création de sens dans les sociétés contemporaines et non pas, tel Don Quichotte, de nous battre illusoirement contre l'érection du sens de l'existence.

280. Voir cet ouvrage devenu classique : Norbert Elias, *La civilisation des meurs*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

sur l'affect lui-même, le rendant « plus intelligent », plus apte à saisir les règles de sa société, société de la décision raisonnable en fonction d'objectifs reconnus.

Le développement de l'intelligence émotionnelle passe d'ailleurs, fort à propos, par un projet éducatif explicite. Il faut « empêcher les enfants de tomber dans les pièges de l'existence²⁸¹ ». Goleman note « les possibilités offertes par l'enfance », cette « chance décisive » qu'offre un cerveau aussi modelable. Inculquer les modèles comportementaux de l'I.E. est un processus qui doit commencer dès la plus tendre enfance. Il s'agit d'un processus de normalisation ouvert et ciblé qui participe d'une mise en place civilisationnelle de longue haleine. On peut se référer à Elias pour comprendre les processus lents dans lesquels s'insère, à notre avis, une telle normalisation :

Les normes qui découlent de notre phase de civilisation sont caractérisées par l'écart considérable séparant le comportement des « adultes » ou se disant tels de celui des enfants. Les enfants sont tenus d'accéder en très peu de temps au niveau de pudeur et de sensibilité avancé qui est en fait l'aboutissement d'une évolution séculaire. On veut assujettir en un minimum de temps leur vie pulsionnelle à la régulation sévère et au modelage spécifique qui confèrent à notre société son caractère particulier [...] ²⁸².

Le caractère particulier de la société de Goleman est celui de la raison pratique, de la réalisation du bonheur personnel, familial, de la réussite professionnelle. Le nivellement de l'affectivité que le développement de l'intelligence émotionnelle propose vise, bien sûr, autour de ces idéaux, un certain ordre social, une pacification des rapports humains, une régulation générale. Le respect du modèle social proposé, en somme, permet à la fois aux individus d'être heureux et à la société d'être ordonnée. Il participe, par cette pratique particulière, d'une ascèse tournée vers l'affect même, à un processus de construction sociale où non seulement les émotions, la sensibilité se déplacent vers certains objectifs, mais où l'on se découvre une sensibilité pour la sensibilité même. Mieux, le bonheur passe par la participation de plain-pied à l'ordre social actuel.

Les résultats de projets éducatifs tournés vers l'I.E. se présentent de la manière suivante²⁸³. Les enfants deviennent « responsables », « populaires »,

281. D. Goleman, *op. cit.*, p. 333.

282. Norbert Elias, *op. cit.*, p. 201.

283. Ces exemples sont tirés du résumé de Goleman de divers résultats de recherche concernant les programmes de développement de l'I.E. dans les écoles primaires. Voir Groupe d'études W.T. Grant, « Drug and Alcohol Prevention Curricula » dans J. David Hawkins *et al.*, *Communities That Care*, San Francisco, Jossey-Bass, 1992; M.J. Elias et J. Clabby, *Building Social Problem Solving Skills : Guidelines From a SchoolBased Program*, San Francisco, Jossey-Bass, 1992; M.J. Elias et R.P. Weissberg, « SchoolBased Competence Promotion as a Primary Prevention Strategy : A Tale of Two Projects >> », *Prevention in Human Services*, vol. 7, n° 1, 1990; Karen E Stone et Harold Q. Dillehunt, *Self-Science: The Subject Is Me*, Santa Monica, Goodyear Publishing Co., 1978.

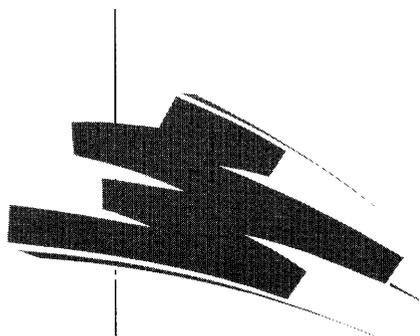
« serviables », « prévenants », « conciliants » ; ils vivent « en harmonie avec les autres » ; ils sont plus « démocratiques » et plus « aptes à résoudre des conflits ». Ils deviennent aussi « tolérants à la frustration ». Ces programmes de prévention se proposent de développer chez l'enfant l'« autodiscussion », de l'amener à « surveiller son " discours intérieur " en vue d'y déceler des éléments négatifs », à « se considérer soi-même dans la perspective de la communauté », à « comprendre les normes comportementales », à « adopter une attitude positive face à la vie », à « participer à des groupes aux buts positifs », à « savoir comment et à quel moment commander, à quel autre se laisser guider », à développer un « attachement plus positif à la famille et à l'école », une « plus grande sociabilité », à adopter un « comportement moins antisocial, moins autodestructeur et socialement désordonné », à accroître sa « conscience sociale », etc.

CONCLUSION: QUÊTE DE SENS OU QUÊTE DE SOI PAR LES PRATIQUES MODÉLISANTES

Cette liste inexhaustive permet de mettre en relief, d'une part, un certain propos éthique, pratique, de l'I.E. Il s'agit d'éduquer les enfants, mais aussi d'aider les adultes, de manière à ce qu'ils développent leur intelligence émotionnelle. D'autre part, on y décèle cet objectif de pacification et de régularisation des affects qui sert explicitement un idéal de bien-être personnel, mais aussi de sécurité sociale, de valeurs communautaires régulatrices. Une nature humaine révélée par l'intelligence émotionnelle dans les décisions sages et claires est en somme la clé de ce discours. Cette nature engendre une pratique personnelle, une quête de soi, qui mène à la pleine réalisation du bonheur tel que le définit Goleman.

Dans les faits, cette quête de soi nous apparaît joutée, nécessairement, à une quête de sens. Une nature humaine perfectible indique un sens, une communauté de fins qui engendre des comportements sociaux associés. Les fins d'une telle nature ne peuvent que correspondre, selon les termes de notre investigation, à un certain ordre social. Le modèle idéal de l'être humain intelligent émotionnellement, commandé par une nécessité d'ordre ou rejoignant d'une manière contingente un tel propos, se trouve au centre d'une savante broderie dans laquelle s'entremêlent construction de l'identité personnelle et mise en place de valeurs communautaires ordonnantes. Aussi, la littérature sur le sujet laisse entendre que l'I.E. pourrait être un artefact scientifique drainé, encore une fois avec ou sans intention, par une certaine conception du vivre-ensemble, une certaine idée d'ordre social.

L'hygiène du soi, quand elle est dictée par une institution sociale telle que la science, semble indécodable - ou à tout le moins semble partielle - sans l'éclairage d'une quête de sens. Il s'agit bel et bien d'accorder les natures et d'assurer l'harmonie dans la société des humains. Il s'agit bel et bien de perdre toute clé et d'accéder à toutes les serrures.



LA TRANSCENDANCE AU PLURIEL

*Le soi, le monde,
Dieu et le rien*

MICHEL DION

*est professeur agrégé à la Faculté de théologie, d'éthique et de
philosophie de l'Université de Sherbrooke.*

La question de la transcendance a hanté l'humanité depuis les temps les plus reculés. Aujourd'hui, nous posons la question à partir de plusieurs perspectives, et nous portons, à cet égard, beaucoup l'héritage du règne de l'autonomie amenée à son apothéose au XVII^e siècle (Kant). Dans l'ère postmoderne, nous avons tendance à réinterpréter l'autonomie individuelle comme le pur dépassement de soi par soi, c'est-à-dire la sortie du soi hors du soi. La transcendance devient alors celle issue du soi lui-même. En conséquence, les autres perspectives sur la transcendance sont de plus en plus transformées, de l'intérieur, par la perspective de l'auto-transcendance.

Ainsi, la transcendance nihiliste (Nietzsche, Camus) suppose qu'il n'y a qu'un seul absolu, c'est dire qu'il n'existe aucun absolu, de sorte que si l'on transcende quelque composante de la réalité, cette transcendance porte la marque du refus de tout absolu; elle porte la marque indélébile du rien. Le nihilisme rejette ainsi toute prétention à l'absoluité de la part du soi, du monde/ nature, ou de Dieu, mais il le fait au nom du soi aux prises avec l'absurdité existentielle. La transcendance comme symbole du progrès technologique suppose une technologie qui fonctionne comme une idéologie (Habermas), un dépassement du soi fini par le règne de la technologie vue comme omnipuissante, comme planche de salut individuel et collectif. Il s'agit ici de la transcendance issue de notre participation au monde, de notre intégration dans la nature. Cette excroissance de la participation au monde dans l'absolutisation de la technologie crée les conditions d'une perte du soi par le soi qui, justement, tend à se dépasser par ses créations technologiques. La transcendance comme infini suppose le dépassement du fini par une réalité ultime, infinie, inconditionnée. La transcendance est alors vue comme la distance qui sépare l'être humain (fini) de la réalité ultime (infini), de sorte que notre orientation vers une

réalité ultime (Dieu) se manifeste sous les traits de moins en moins cachés d'une autonomie absolutisante qui réduit de plus en plus l'historicité de son Dieu, sa présence spatiotemporelle dans la vie individuelle et collective. Dans ces trois cas, nous avons l'autotranscendance (soi) qui vient orienter, donner une substance à l'absurdité existentielle (rien), au progrès technologique (monde /nature) ou à notre rapport avec la réalité ultime (Dieu).

L'AUTO-TRANSCENDANCE (SOI)

Le moi dénoue le réseau complexe d'interrelations entre lui-même et les composantes de la situation qui l'écrasent ou l'élèvent comme être. Considérer une situation, y faire face, c'est déjà démontrer le courage nécessaire pour accomplir son être dans et à travers cette situation. Analyser une situation, c'est s'affirmer comme personne à part entière, et comme participant dans une communauté humaine. L'essence même de l'existence humaine est *angoisse*, c'est-à-dire prise de conscience radicale de sa finitude inévitable. Exister, c'est prendre conscience qu'être implique aussi fondamentalement de ne pas être, relativement dans les situations limites qu'on pourrait qualifier d'intermédiaires (la faute et la culpabilité, la maladie) et la mort comme situation limite absolue ou radicale. L'existence humaine est la possibilité pour l'être de s'autoactualiser comme de s'autodétruire. L'angoisse caractérise l'être qui sait qu'il a la possibilité de ne pas être, par le simple exercice de sa liberté. Gabriel Marcel²⁸⁴ disait que l'angoisse est le vertige de la liberté. L'angoisse se manifeste dans la relation que l'être humain entretient avec le non-être, avec le rien qui peut l'engouffrer. L'être authentique, nous dit Heidegger, c'est l'être qui assume sa propre angoisse, qui affronte sa finitude radicale, insurmontable.

La liberté est une conscience d'être, car la manière, pour la conscience, d'être dans l'existence, c'est d'avoir conscience de l'être qui la fait exister. La liberté est ainsi une conscience d'être dans l'existence, la conscience qu'a l'être de s'autodéployer et, par cet acte d'autocréation, de se créer un monde pour-soi. Finalement, cette angoisse comme conscience d'être dans l'existence est conscience de notre liberté comme source de notre être et, par l'autodéploiement de notre être, la source de notre monde pour-soi et du sens qu'il prend pour-soi.

Jaspers soutient que c'est dans et à travers l'expérience de la finitude existentielle, telle qu'elle se manifeste par des situations-limites, que nous pouvons cheminer, c'est-à-dire chercher le « chemin de l'être ». S'auto-transcender suppose non seulement de se rappeler sa propre finitude existentielle, mais aussi de se concentrer sur le devenir de l'être. C'est en

284. G. Marcel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955.

expérimentant dans notre vie concrète nos situations-limites, par la manière dont nous tirons un sens de cette expérience, que nous pouvons déterminer ce que notre propre être deviendra, c'est-à-dire le chemin qu'il est en train de parcourir et qui échappe à notre conscience. En d'autres termes, c'est notre finitude existentielle qui nous apprend, par la conscience que nous en avons et par le sens que nous attribuons à cette finitude insurpassable, vers où notre propre être est en train de s'orienter, faisant ainsi apparaître que tant que nous n'avons pas cette conscience, que nous n'avons pas fait cette attribution de sens à notre finitude existentielle, nous sommes incapables de percevoir le chemin que notre propre être est en train de parcourir. D'où il découle que le devenir de l'être est lié à la conscience d'exister, à l'attribution d'un sens à l'expérience d'exister.

Les situations-limites constituent l'essence de la condition humaine, selon Jaspers. Nous ne pouvons les éviter, sans effacer du coup tout ce qui représente, pour l'être humain, le fait d'exister. Comme elles font partie de l'existence même, les situations-limites ne changent pas, sauf dans leurs manifestations existentielles, culturellement induites. C'est en faisant face à ces situations-limites que nous pouvons assumer notre existence et lui trouver un sens pour-soi. C'est en assumant ces situations-limites comme existentielles que nous pouvons affirmer notre être de façon authentique. L'être-en-situation est l'être libre, en ce que sa liberté suppose de ne découvrir ce qu'il est qu'a posteriori de son acte d'actualisation dans l'existence. Nous ne savons ce que nous sommes qu'avec le regard critique, le recul subjectif que nous prenons sur ce que nous avons fait, dit ou pensé. Nous ne touchons à l'essence même de ce que nous sommes que dans l'interprétation que nous faisons des épreuves de notre vie, que ces épreuves soient la mort de proches, la maladie, la faute et la culpabilité.

Le corps est la manifestation de notre finitude existentielle, insurpassable, finitude non seulement dans l'espace / temps, mais dans le rapport que nous entretenons avec soi, les autres, la nature, le monde. Je n'ai de corps que dans un monde, car la seule façon pour moi d'être mon corps est d'être partie du monde. Le rapport à notre corps est déterminé par la manière dont les autres le voient. La connaissance que nous avons de notre corps inclut les représentations que s'en font les autres, qui nous les reflètent. Mon corps est aussi pour autrui, en tant qu'il apparaît à autrui et que la manière dont mon corps apparaît à autrui influence même la manière dont mon moi se construit et donc l'appropriation de mon monde s'effectue. Le corps d'autrui fait partie intégrante de mon monde, de sorte qu'il est l'une des entités par lesquelles je me définis moi-même. Cet autrui doit être un autrui effectivement rencontré par moi. Une conception abstraite de l'autrui ne m'influence que si elle est fondée sur des êtres effectivement rencontrés sur ma route. Le corps d'autrui n'est donc ainsi jamais une abstraction. Ce corps ne vient pas toujours à ma rencontre. Il peut me croiser, sans me voir, ou me voir sans me regarder, sans s'arrêter

à moi. Le corps d'autrui fait pourtant partie du paysage qui agit, à la fois comme un miroir et un tremplin pour mon être : le corps d'autrui me reflète ce que je suis indéniablement, les caractéristiques physiologiques, psychologiques, culturelles qui me définissent comme être humain. Mais le corps d'autrui agit aussi comme tremplin, en ce que le corps d'autrui est le non-moi, il m'amène à me transcender, à dépasser même la conception que j'ai de moi-même. Le corps d'autrui dans l'action qu'il suppose, dans mon monde, crée une distance entre la conscience de ce que je suis et la conscience d'avoir conscience de ce que je suis. Une distance insurmontable mais qui offre des possibilités d'être que, sans le corps d'autrui, mon propre corps n'aurait pas été amené à explorer. Le corps comme être-pour-soi est aussi connu par autrui comme objet. La conscience d'être mon corps est ainsi non seulement accomplie par le rapport avec le corps d'autrui mais par le fait qu'autrui perçoit mon corps comme un objet. Mon corps est pour autrui un objet parmi d'autres. Pour l'autre, il n'est jamais qu'un être-pour-autrui, un en-soi assumé, modifié et interprété à travers le prisme du moi de l'autre.

Rencontrer un autre, c'est être confronté à l'autorévélation de l'autre, à sa présence, c'est-à-dire à ce que je n'ai pas en moi. De cet autodévoilement de l'autre surgit notre propre autodévoilement. Je ne suis pas seulement un être-pour-soi, mais je me révèle aux autres, je me manifeste, en d'autres termes, j'ai en moi la capacité de me révéler autant aux autres (qui découvrent quelque chose de moi-même au fur et à mesure qu'ils me connaissent) qu'à moi-même (qui me découvre de plus en plus au contact de la différence d'autrui). C'est ce que Gabriel Marcel appelle la coprésence, ou ce que Jaspers appelle l'appartenance réciproque des êtres-soi. Rencontrer, c'est ne plus être occupé par soi. C'est recevoir l'autre, le différent de soi, et l'intégrer dans le jardin de notre être, cette zone « identitaire » dont nous apprenons à circonscrire les contours au fur et à mesure de notre autorévélation. La zone identitaire est cette zone du moi à laquelle je m'identifie à différents moments de ma vie, compte tenu que cette identification est déjà une réduction de ce que je suis à ce que j'ai conscience d'être et de ne pas être et à ce que je désire être et ne pas être. Les deux conditions, conscience et désir, sont inextricables, inséparables. L'être se balance entre la conscience et le désir d'être. Il cherche à se situer hors de lui pour comprendre ce qu'il est, d'où il vient et où il va, mais ne peut y arriver. Le seul lieu possible où la réflexion sur le moi est possible est le moi lui-même, de sorte que l'être humain est voué à ne se comprendre que par la fenêtre qu'il se donne lui-même pour le faire. Et cette fenêtre sur son moi lui vient de la présence d'un ou de plusieurs autres, que ces autres soient humains ou non humains. Il s'agit d'autres êtres qui, par leur présence, rendent possible l'autocréation du moi. Je ne puis me constituer comme moi, tant que je ne peux me distinguer des autres, tant que les autres ne peuvent me renvoyer une image de moi comme un miroir sur lequel je ne peux contempler qu'une interprétation, parmi d'autres possibles, de mon corps.

La rencontre de l'autre tend à nous arracher à la pensée du moi sur lui-même. La présence de l'autre ne suffit pas à nous dégager d'une obsession du moi. C'est dans l'expérience d'envahir la zone identitaire de l'autre que se dénouent les liens qui ont enraciné la pensée autoréclusive du moi sur lui-même. L'autre n'existe pour moi que dans la mesure où je démontre une ouverture à ce qu'il est, c'est-à-dire dans la mesure où je romps avec ma tendance à incorporer en moi l'idée que je me fais de tout ce qui m'entoure. Comme le souligne Gabriel Marcel²⁸⁵, cette tendance qu'a l'être « indisponible » fait de l'autre un objet pour moi; l'autre devient ainsi l'idée que je me fais de l'autre; je cristallise son être dans des portions que j'introduis dans mon moi comme appropriation acceptable de la différence radicale que représente pour moi l'autre. L'autre n'est plus le radicalement différent, mais ce qui est désarticulé pour être rendu acceptable selon mes valeurs, mes attitudes, l'orientation globale de mon être. Dans la rencontre de l'autre, je fais une place pour l'autre en moi, au sens où j'accorde à sa personne une telle importance que j'intègre son message et me rend disponible à me laisser interpeller, transformer par l'autre. Rencontrer l'autre, c'est prendre le risque d'être ébranlé et transformé par cette rencontre. C'est admettre l'autre dans notre zone identitaire, de sorte que cette venue est comme l'entrée d'un étranger en notre demeure : une source de crise intérieure et une opportunité d'autotranscendance.

L'autre comme non-moi est aussi le fondement de mon propre être et la possibilité de son autodéploiement et, par conséquent, de la création même d'un monde pour-soi. L'autre est, pour moi, un moi (tu), c'est-à-dire un non-moi, de sorte que pour éviter de devenir un objet pour le « je », il doit s'instaurer une coprésence du « je » et du « tu » par laquelle il y a reconnaissance réciproque de l'autre comme un moi et non pas simplement comme un non-moi. Quelqu'un d'autre que moi me considère comme un moi et non plus simplement comme la négation de son propre moi. L'autre est même nécessaire à mon affirmation « je », à ma propre reconnaissance que je fais de moi-même comme moi. Dans la coprésence du « je » et du « tu », l'autre se présente comme ce qui n'est pas moi et qui n'a pas à l'être non plus.

L'existence même d'autrui me révèle en partie ce que je suis, puisque c'est dans le visage de l'autre que le mien m'apparaît. Autrui ne détient pas le secret de ce que je suis, contrairement à l'affirmation sartrienne. Ce que je suis n'est pas plus accessible à moi qu'à autrui. Seulement une part de ce que je suis passe dans la conscience de ma conscience d'être. Une autre part vient du reflet que me renvoient les autres de ce que je suis, de leurs désirs et de leurs déceptions, ainsi que des miennes par rapport à ce que je suis. Aussi, ne suis-je pas projet de récupération de mon être, car le secret de ce que je suis est une illusion. Je suis projet d'appréhension de ce que

285. G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940.

je suis, projet d'expérimentation de ce que c'est que de créer mon être, que de me déployer dans l'existence et, par voie de conséquence, de créer le monde dans lequel j'évolue. Le projet que je suis est, par ailleurs, inséparable de la rencontre d'autrui, rencontre qui fait surgir l'être-nous. Je ne suis pas une individualité indifférente à toutes et à tous, je fais partie d'un ensemble dont les contours sont vaporeux et qui, dans certaines circonstances, prennent chair dans mon être, de sorte que le visage d'autrui m'apparaît comme reflétant mon visage, et vice-versa. L'être-nous est, dès lors, au fondement de l'être-pour-soi et de l'être-pour-autrui. Je ne puis être moi pour moi ni pour autrui qu'en sachant que je puis être-avec-l'autre, que je puis expérimenter le nous avec autrui, quel qu'il soit.

Pour moi, je suis moi, et je ne puis être moi qu'en-face-de-l'autre. Je ne peux être digne qu'en me reconnaissant comme participant pleinement à l'existence humaine, qu'en reconnaissant ma participation entière à l'essence de l'être humain. Mais, dans la mesure où l'être humain est un être foncièrement communicationnel, l'individu ne peut lui-même détenir cette dignité qu'en octroyant cette même reconnaissance aux autres, de sorte que s'il arrive qu'il leur nie - comme dans le cas du sexisme, du racisme, de l'exploitation socioéconomique -, alors, il réduit d'autant sa participation réelle à l'essence même de l'humanité. Nous ne sommes donc humains que dans la mesure où nous reconnaissons soi et les autres comme participant pleinement à ce qui fait de l'existence une existence humaine. L'être n'est libre que dans sa détermination non seulement à s'autodéployer et à créer son propre monde, mais aussi à instaurer les conditions facilitant l'autodéploiement de l'être et la création d'un monde pour l'autre.

Comme l'énoncent Marcel et Sartre, je me crée moi-même. Le moi est le sujet immédiat et unique de ma liberté. Ma liberté n'a de sens que dans la création que je fais de mon être. Étant donné la mort sociétale de Dieu dans les civilisations désacralisées, soit que tout devient permis (c'est-à-dire que le remords devient inutile, en toute situation, ce qui ne rend pas toute situation, par ailleurs, inacceptable socialement ni même légalement) [Dostoïevsky], soit que nous devenons personnellement responsable du monde sans Dieu qui en découle et des conséquences potentiellement menaçantes de cette absence de Dieu pour le comportement éthique en société (Sartre). Dans les deux cas, l'autre est pour moi l'unique appel à me créer moi-même. Sans cet autre, qui symbolise la différence radicale d'avec moi-même, je ne pourrais me créer moi-même, car je n'aurais d'autre miroir que le visage qui monte en moi lorsque je suis seul avec moi-même. C'est la rencontre de l'autre qui crée les conditions existentielles nécessaires pour que l'un et l'autre nous puissions, individuellement, nous créer comme personnes. Comme le dit habilement Marcel²⁸⁶, quelqu'un, c'est l'autre,

286. G. Marcel, *ibid.*

c'est le contraire de moi. Je ne suis quelqu'un que pour l'autre. Toute chose ou tout être peut être sans être pour l'autre. Mais, à ce moment-là, nous n'avons pas quelque chose ni quelqu'un, car cette chose ou cet être n'est pas devant soi, condition nécessaire pour qu'il devienne quelque chose ou quelqu'un.

L'être humain se crée lui-même par l'exercice de sa liberté. Il n' « est » que dans la mesure où il se crée, et se créer implique d'exercer sa liberté et d'être responsable de l'exercice de cette liberté. Le fascisme et le socialisme bureaucratique, le nazisme, ont démontré jusqu'où l'identité personnelle est en crise à chaque fois que la liberté individuelle est bafouée.

Comme Sartre²⁸⁷ le disait, en se référant à Kant, en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. Je ne puis prendre ma propre liberté pour but qu'en prenant aussi celle des autres comme but, car c'est la seule manière pour l'être de s'engager dans le monde. Être libre, c'est projeter le moi hors du moi, c'est-à-dire dans le règne du non-moi, et c'est cette projection qui fait exister l'être humain. L'être qui se transcende lui-même en se projetant dans le non-moi et en ne saisissant les objets qui se situent hors de lui qu'à partir de ce dépassement, c'est bien cet être qui conquiert sa liberté en s'engageant. Il n'y a pas de monde sans autodéploiement de l'être vers l'extérieur de lui-même. Il n'y a pas d'autodéploiement possible sans projet d'être. Ce projet d'être se rapproche de l'élan vital bergsonien, du pouvoir d'être tillichien. Le projet ontologique, ce projet de l'être pour lui-même, est la transcendance de sa facticité. Le projet ontologique consisterait ainsi dans la résistance à toute réduction de l'être à l'étant - résistance qui a bien été mise en évidence par Heidegger. Sans cette résistance, il n'y a aucune liberté possible.

La philosophie existentielle est une philosophie de l'autotranscendance de l'être. Jaspers²⁸⁸ nous dit que la philosophie existentielle est un mode de pensée grâce auquel l'être humain peut devenir lui-même. Cela sous-entend que c'est le devenir dans l'exister qui permet à l'être de s'autotranscender. La connaissance que nous avons de notre être et de notre existence est bien en deçà du devenir qui caractérise notre exister. En d'autres termes, le devenir existentiel exerce une influence décisive sur l'autodéploiement de l'être, alors que la connaissance que nous pouvons retenir de ce que nous sommes n'est qu'une approximation qui ne nous sert que de point de repère pour établir les tenants et aboutissants de notre processus d'autotranscendance. L'être humain ne se trouve lui-même qu'en se dépassant lui-même. Le sujet se trouve lui-même en allant au-delà des capacités qui

287. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.

288. K. Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris /Louvain, Desclée de Brouwer / Nauwelaerts, 1931.

le définissent. Il n'a d'autre ressource possible pour réussir son auto-transcendance que lui-même. C'est pourquoi la conscience d'être devient cruciale dans l'autotranscendance, car c'est elle qui permet d'établir la distance entre ce-qui-est et ce-qui-peut-être, de sorte que l'autotranscendance du sujet permette de passer de l'un à l'autre. Jaspers nous dit que comme êtres libres, nous avons besoin d'autres êtres libres avec qui communiquer, une communication qui, seule, nous permet chacun de devenir nous-mêmes. Cela signifie, d'une part, que notre liberté n'est jamais acquise, qu'elle est toujours à faire, à mettre en action, que nous avons à la conquérir dans l'action, et, d'autre part, que la conquête de la liberté ne peut se faire sans d'autres êtres qui cherchent également à conquérir leur liberté. La communication entre deux êtres n'est en fait que la rencontre de deux êtres qui cherchent, chacun à sa manière, à conquérir sa liberté dans l'action.

Je suis une conscience d'avoir conscience d'être libre, en ce que c'est la conscience de ma liberté qui se réfléchit sur elle-même et suscite le vague sentiment d'être libre. La liberté est toujours une question et une quête. Nous sommes toujours en quête de notre liberté, que pourtant nous acquérons par l'acte même de la rechercher. Nous sommes un être qui questionne sa propre liberté et cette question surgit de la quête de la liberté qui ne se sait pas en même temps exercice de ma liberté. Aussi, l'être est-il, bien sûr, condamné à être libre, à ne pouvoir cesser d'être libre, disait Sartre. Mais, ce n'est pas tant ce déterminisme de la liberté qui donne un sens à la liberté humaine, mais plutôt la liberté comme question catégoriale, comme remise en question de l'exister qui importe. Que nous ne puissions éviter d'être libres, soit. Que je sois libre parce que je ne suis pas vraiment ce que je suis, soit. Mais, il y a bien plus encore. La liberté comme question de l'être sur l'être est bien plus fondamentale, car elle manifeste la quête de l'être humain pour sa liberté et l'impossibilité pour lui de la saisir, même dans l'exercice qu'il en fait. La liberté devient le non-saisissement de l'exister par l'existant. S'il y a un sens à définir l'être comme se créant lui-même dans l'existence par l'exercice de sa liberté, nous pouvons le trouver dans le concept même de liberté comme question de l'être sur l'être, de sorte que choisir d'être signifie non seulement se créer par l'exercice de sa liberté, fondée elle-même sur la conscience d'être libre, mais se créer en cherchant à être libre (liberté comme quête existentielle) et, par voie de conséquence, en se questionnant sur le sens à donner à cet « être-qui-cherche-à-être-libre » (la liberté comme question ontologique). La liberté exprime ce questionnement catégorial de l'être sur lui-même : l'être qui se sait en manque d'être pour lui-même se pose comme un être en quête et en questionnement, d'où sa liberté surgit. Cet être-qui-cherche-à-être-libre n'est pas libre de ne pas être libre, ne peut choisir de ne pas être libre, car son être est liberté. Il peut seulement choisir les possibilités d'exercice de sa liberté. Et ces conditions peuvent consister en une négation de notre liberté individuelle. Mais, ce n'est pas la liberté qui n'est pas choisie. Car nous choisissons alors de ne pas être libres. Cette inévitabilité absolue de

la liberté pour elle-même est ce que Sartre²⁸⁹ appelle « la facticité de la liberté ». En fait, le non-moi n'existe pour le moi que parce que je suis un être libre. Autrement, rien n'aurait d'existence pour-moi ni d'ailleurs pour-autrui. Les êtres n'existent les uns pour les autres que parce que leur liberté individuelle ne peut se choisir comme liberté. Comme le suggère Gabriel Marcel (1961), la liberté signifie la découverte que j'ai à être libre.

LA TRANSCENDANCE COMME SYMBOLE DU PROGRÈS TECHNOLOGIQUE (MONDE/NATURE)

Contrairement à Gabriel Marcel, nous ne croyons pas que la liberté a, face à la technique, des degrés selon que l'on soit créateur ou utilisateur des technologies en question. Le créateur comme l'utilisateur peuvent être esclaves d'une technologie. La technique est à coup sûr une automanifestation de l'être. La technique peut donner lieu à de multiples comportements envers les technologies réalisées, mais en aucun cas ne doit mettre en péril l'être au profit de l'étant, la fin au profit du moyen. Nous devenons esclaves de technologies que nous créons autant dans l'acte de création que dans l'acte d'utilisation. La création présente ainsi une illusion de liberté, qui, bien que reflétant une partie de la réalité nouvellement amenée à l'existence par l'acte créateur, n'en demeure pas moins tellement fragmentaire qu'elle ne peut être que qualifiée d'illusoire, car l'acte de création lui-même peut être dépendant de la technologie, en ce que l'autodéploiement de l'être peut devenir confiné aux exigences de la science et de la technologie. L'usage présente une illusion de dépendance qui, bien que reflétant une partie de l'acte de réceptivité, ne laisse pas entrevoir la voie de la critique prophétique que les usagers peuvent faire d'une technologie qu'ils n'ont pas créée. En fait, dans les deux cas, nous pouvons voir surgir le « complexe de la technologie », c'est-à-dire ce vague sentiment d'infériorité que ressent l'être humain envers les technologies qu'il a créées. Nous pouvons penser aux capacités de calcul des ordinateurs, à l'Internet qui vient modifier les relations langagières, au transport interplanétaire. L'être humain peut s'enorgueillir de ses créations technologiques, il peut s'en croire le maître incontesté, de sorte qu'une arrogance destructrice envers la nature peut en découler. C'est particulièrement le cas des créateurs de technologies. Mais, l'être humain semble voué aussi à en ressentir un complexe d'infériorité, cette fois beaucoup plus présent chez les usagers de technologies. Il n'y a pas plus ni moins de liberté dans la création que dans l'usage d'une technologie. La technique laisse la voie ouverte à l'asservissement de l'être comme à son accomplissement. Aucune création humaine n'octroie plus

289. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

de liberté que la critique de la technologie. En fait, l'être est libre dans la critique qu'il fait de la technologie, voie privilégiée mais non exclusive de son autodéploiement. En fait, s'il y a une aliénation issue de la technicisation des sociétés, dans le monde actuel, c'est non pas tant à cause de cette technicisation à haut régime, mais plutôt à cause de l'absence de critique prophétique, qui pose les exigences de transformation sociale ici et maintenant comme s'enracinant dans des valeurs de justice, d'équité, de fraternité universelles, et par voie de conséquence, dans le droit naturel. La faiblesse, voire l'absence, de cette critique ouvre la porte à une aliénation issue non pas de la technologie elle-même, mais de sa réception par l'humain.

La technicisation vient réduire l'être à certaines dimensions observables, empiriques, mécaniques. Dans cette aliénation, dans cette étrangeté de l'être produit de l'extérieur par la technicisation, nous retrouvons l'être diminué, l'être réduit dans ses potentialités, un être qui fait face au désespoir. Le désespoir est l'impossibilité concrète pour l'être de s'autodéployer, et par là de créer un monde pour le moi. La technicisation crée de telles difficultés, instaure des conditions concrètes qui rendent l'autodéploiement de l'être beaucoup plus difficile, et réduisent d'autant les capacités qu'a l'être de se créer un monde et donc de se transcender lui-même. La technicisation, effet de la liberté humaine, étouffe la liberté, réduit l'être et plutôt que d'en faire un être-dans-le-monde (Heidegger), le réduit peu à peu à un être-en-perte-de-son-monde. L'être humain est cet être libre qui peut, par sa liberté, construire son monde tout autant que le détruire. L'être n'est plus ce qu'il peut être, mais ce que le savoir lui permet d'identifier comme pouvoir d'être. L'être a ainsi perdu une partie de ses capacités d'autotranscendance en ce que ce qu'il peut être est lui-même réduit par le contexte interprétatif dans lequel baignent les milieux scientifiques et technologiques.

Par ailleurs, Gabriel Marcel²⁹⁰ voit juste lorsqu'il affirme que le danger le plus grand, c'est que l'être humain en vienne à se définir lui-même par ses technologies. C'est une véritable mutation anthropologique qui est en jeu, car c'est de la conscience de soi comme espèce humaine qu'il s'agit. Une mutation qui est paradoxale en elle-même. En effet, les technologies sont l'objet d'un orgueil arrogant tout autant que d'un complexe d'infériorité dans les sociétés humaines, de sorte que l'humain, s'il se définit de plus en plus par les technologies qu'il invente, tend à maximiser son orgueil arrogant et à refouler son complexe d'infériorité à l'égard des technologies. L'être humain en vient à se définir par ce dont il est le plus fier mais ce dont il a aussi le plus peur. Par cet absolutisation de son acte créateur, l'être

290. G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961.

humain augmente son angoisse existentielle, dans la mesure même où, en cette fin du XX^e siècle, les technologies qu'il a créées lui donnent la capacité de s'autodétruire, et de détruire la planète que d'autres êtres vivants habitent. L'être humain est cet être qui a créé les moyens de son autoannihilation et qui évolue dans l'espace / temps muni de ces moyens.

L'être technocentrique est cet être qui se définit par les technologies qu'il invente plus que par l'élan créateur (la technique) qui les a fait naître. L'être technocentrique est l'être qui se condamne lui-même à une liberté sans contrainte. Il ne s'agit pas de l'être sartrien, condamné à se créer par l'exercice de sa liberté, mais plutôt d'une distorsion de cet être, en ce que l'être qui se crée lui-même le fait, entre autres, par l'usage de la technique et surtout par sa nature communicationnelle. Or, l'être technocentrique est tout, sauf cela; il est la condamnation que s'inflige l'être plutôt que le destin de l'être. La technicisation accorde une priorité ou une supériorité, une excellence à la dimension technique par rapport à la dimension communicationnelle de l'être. C'est une inversion qui ne peut que faire du discours technologique et scientifique un discours idéologique. La dimension communicationnelle est fondationnelle de l'être, la technique n'en est qu'un support ontique. L'être est en soi communicationnel par l'autodéploiement dans l'existence qui crée pour le moi un monde qui lui est propre. La technique n'apparaît, n'advient dans l'existence que dans l'expérience que fait le sujet de cet autodéploiement. L'être technocentrique renverse la priorité et fait de l'être une entité technique, qui devient communicationnelle dans l'existence concrète, alors que c'est plutôt une entité communicationnelle, qui développe la technique dans ses actes communicationnels, qui fait de son existence une existence libre et choisie. L'être technocentrique a perdu le chemin de sa liberté et en vient ainsi à définir sa création/ utilisation de technologies comme un acte de liberté suprême.

L'être ne se connaît lui-même et ne peut s'autotranscender que dans la présence immédiate, proustienne, qu'il a non seulement à son moi mais surtout au non-moi, sans lequel il ne pourrait se définir lui-même ni même s'affirmer comme sujet. L'être humain n'arrive plus à se définir. Sa quête de l'être, d'un sens à l'existence, se retrouve étouffée par des contraintes qu'il s'est lui-même données, de sorte que sa seule manière d'être dans le monde devient de ne pas savoir ce que c'est d'être. L'absurde devient règle de vie. Comme le disait Gabriel Marcel²⁹¹, l'être humain a perdu son *chez-soi*, sans lequel il se retrouve devant le néant, le vide, qui devient dès lors son destin.

291. G. Marcel, *L'Homme problématique*, op. cit.

LA TRANSCENDANCE COMME INFINI (DIEU)

Dieu transcende toute idée que l'être humain peut s'en faire, de sorte que l'esprit humain ne peut pas l'atteindre, c'est-à-dire le comprendre et le définir. Il est l'être-qui-n'est-pas (Denys l'Aéropagite), l'être non soumis aux conditionnements de la vie humaine, l'être inconditionné, l'Inconditionné. L'Infini n'est pas un être à côté des autres, au-dedans des autres ou au-dessus des autres. Dieu, pour être l'Infini, doit être ce qui fonde l'être (Tillich) et, par conséquent, ce qui donne à la finitude sa raison d'être. Dieu est Dieu, sans avoir besoin d'autre chose que lui-même pour être l'Infini. Et pourtant, l'Infini est présenté comme ce qui fait irruption dans le fini, de sorte que cette irruption vient donner un sens à la finitude humaine. L'Infini fait irruption dans le fini, comme si pour exister comme Infini aux yeux du fini, cette autorévélation de l'Infini était historiquement nécessaire. L'Histoire humaine est ainsi vue comme l'histoire de l'irruption variée de l'Infini dans le monde humain. L'irruption de l'Infini dans le fini donne à l'être fini non seulement l'« ordre de grandeur » de l'Infini par rapport à lui, mais surtout le pouvoir et la conscience des limites de sa propre autotranscendance. C'est ce pouvoir d'autotranscendance et ses limites qui peuvent donner à l'être humain l'énergie de rechercher l'Infini, quel qu'il soit.

L'Infini est Dieu-avec-nous dans la mesure où l'Infini est présent dans le fini (Dieu-dans-l'être) mais aussi parce que le fini est présent dans l'Infini au sens où il le dépasse éternellement et parfaitement (l'être-en-Dieu). Le fini en Dieu pose une question radicale : Comment l'Infini peut-il supporter la présence en lui de la finitude ? L'Infini comme fondement du fini ne peut être ce fondement qu'à condition d'embrasser toute la perspective de l'être fini. Mais il ne peut demeurer Infini qu'à condition de la transcender. L'Infini ne peut être ce qui donne un sens à la mort, à la faute qu'à condition de pouvoir inclure et dépasser ces situations-limites (Jaspers) de l'existence humaine. C'est bien le cas du Dieu incarné (Jésus comme Christ), qui cependant pose la question de la foi : Jésus avait-il la foi en Dieu ? Étant Dieu lui-même, nous serions poussé à répondre par la négative. Mais, étant aussi humain à part entière, nous découvrons que la question a un sens.

Oui, il avait la foi, car il a douté, un seul doute sur la croix, tout près de la mort, un seul doute suffisant pour qualifier son existence d'humaine à part entière. Un seule doute qui nous fait croire, en plus des multiples références à Dieu son Père, que Jésus avait la foi. Et pourtant, cette affirmation demeure paradoxale, voire absurde puisqu'il est Dieu. La question demeure entière, sans réponse, insondable. Elle se pose moins pour les prophètes dans le judaïsme et l'islam.

C'est en s'ouvrant de façon inconditionnelle à l'Infini qu'on se transcende. Dès qu'on pose des conditions d'ouverture à l'Infini, on ferme l'entrée à une irruption possible de l'Infini dans notre vie, de sorte que notre pouvoir d'autotranscendance devient plus limité. L'ouverture inconditionnelle à l'Infini nous fait voir l'Infini comme Inconditionné. Et nous-mêmes en quête de cet Inconditionné, tous conditionnés que nous sommes dans notre vie. En ce sens, l'amour inconditionné dans le bouddhisme (l'humain-divinisé) se rapproche de l'amour chrétien (Dieu-fait-humain), en dépit des différences importantes en ce qui a trait à la non-violence et à la réincarnation.

LA TRANSCENDANCE NIHILISTE (RIEN)

Aucune souffrance n'a de sens *per se*. C'est toujours moi qui lui donne un sens. Devant le monde souffrant, il n'y a que l'absence de sens, non pas l'absurdité comme négation du sens, mais simplement l'absence de sens à portée de la main. L'être-en-situation, c'est cet être qui sait qu'il ne sait pas ce qu'il est ni le sens de son être et de son existence, et que face à ce manque inhérent en lui, il n'a d'autre choix que de se rabattre sur les situations dans lesquelles il est plongé pour appréhender, apprivoiser ce sens qui lui manque, tout en sachant qu'à travers ces situations, il n'explore que partiellement ce sens. Dans l'en-soi, l'existence n'a pas de sens. Camus²⁹² l'a bien démontré : je ne sais pas si le monde a un sens, je sais que je ne connais pas et ne pourrai jamais connaître ce sens s'il existe. Mais, ce dont il est question ici, c'est du sens que le monde a en lui-même, et donc, du sens que l'exister a en soi, indépendamment du sujet qui se projette dans le monde qu'il se crée. Le sens qui, seul, nous reste disponible, tout près qu'il est de notre existence individuelle, c'est le sens qui se crée par la coprésence des êtres.

Même en identifiant cette volonté de vivre qu'a l'être humain, sans rien perdre ni refuser de la vie, Camus croit qu'il en découle une morale, alors que son discours se veut au-delà de la morale qui stigmatise l'être. En fait, Camus radicalise la philosophie de la vie chez Nietzsche, en intègre la volonté de renverser les valeurs, mais replace cette volonté dans le contexte d'une existence absurde. Camus affirmera donc que la seule liberté dont il peut être sûr, c'est la sienne propre, et non pas une quelconque liberté de l'être humain. Camus²⁹³ trouve la liberté en-soi absurde, mais cette liberté pour-soi, sans en-soi à laquelle il faudrait la relier, est elle-même absurde.

292. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942. 293.

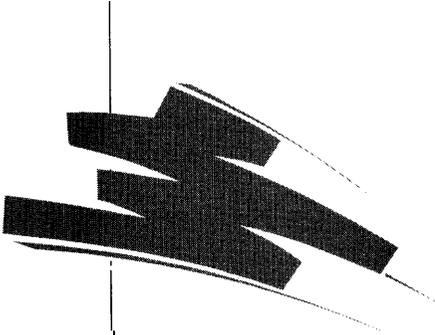
Ibid.

CONCLUSION

Une fois que nous avons établi que toute forme de transcendance (par le monde, Dieu, le rien) est foncièrement une autotranscendance, reste-t-il quelque chose d'autre à dépasser que soi-même ? Si le soi devient le cadre de référence de toute transcendance, la transcendance conserve-t-elle un mystère qui, étant par nature insondable, est nécessaire au dépassement de toute réalité ? Bien que le moi soit mystère pour lui-même, suffit-il à faire perdurer la transcendance dans l'espace / temps ? Bien que notre participation au monde ou à Dieu, ou notre choc du non-être, notre confrontation au rien, nous enseigne autre chose que la prééminence du soi, la dimension de mystère inhérente à l'existence humaine est-elle encore présente ? Si nous répondons par la négative à l'une ou l'autre des questions précédentes, c'est que nous faisons face au « dilemme de la transcendance » : plus nous réfléchissons dans la notion de transcendance ce qui émane de notre existence, plus nous restreignons l'étendue d'application de cette notion; moins nous le faisons, moins la transcendance conserve de sens comme guide pour l'action et la prise de décision existentielle.

Se pourrait-il que ce soit le langage qui agisse comme prison pour la transcendance ? Le langage est le temple de l'être (Heidegger). Mais n'est-il pas devenu surtout sa prison, dans la mesure où l'autotranscendance est devenue, par le culte triomphaliste du moi, le fondement de toute forme de transcendance ? On ne peut penser se dépasser soi-même dans notre participation au monde, ou dans notre rapport avec Dieu, si cette participation ne favorise pas, directement ou non, notre auto-accomplissement. Le langage est d'emblée insuffisant, inutile et dangereux parce qu'il risque fort d'emprisonner la transcendance. Mais il est tout ce dont nous disposons pour manifester l'expérience que nous en faisons. Peut-être que la transcendance du langage, non pas tant par l'étude des signes, de la structure des messages ou de ses conditions socioculturelles d'élaboration que par ce que le langage nous révèle de l'être-dans-le-monde (Heidegger, Gadamer) est-elle une voie nous permettant d'éviter les pièges tendus par l'autotranscendance. Le langage est déjà expérience de transcendance, d'autodéploiement de l'être dans l'existence. Mais, alors, nous quittons les dimensions psychologiques (soi), sociales ou environnementales (monde/ nature), spirituelles ou religieuses (Dieu). Nous adoptons une vision de la transcendance, non pas tant existentielle (dans laquelle la condition humaine apparaît éclaircie) qu'existentielle (en ce que la transcendance fait partie de l'existence humaine). De cette manière, il s'agirait non pas tant de savoir comment la transcendance est vécue dans l'existence humaine, mais plutôt ce que cela signifie que de définir l'être humain comme orienté vers la transcendance. Qui est cet « être-voué-à-la-transcendance » ?

CONCLUSION



**QUÊTE DE SOI
ET QUÊTE DE SENS**

*l'illusion morale
de l'éthique*

LAWRENCE OLIVIER
Université du Québec à Montréal

*Considérons pour terminer, à quel point il est naïf de dire
« L'homme devrait être comme ceci ou comme ceci ! »
La réalité nous présente une exaltante profusion de types,
toute l'exubérante prodigalité d'un jeu infini de formes
et de métamorphoses et voilà que le premier venu
des moralistes à tout faire vient nous dire
« Non ! L'homme devrait être autrement! ».... Il sait
même, ce calamiteux cajot, comment il devrait être fait: c'est sa propre image
qu'il conjure en s'écriant « Ecce Homo »...*

F. Nietzsche

Le thème de la quête de sens ou celui de la quête de soi est à l'ordre du jour. Il faut, dit-on, de nouvelles valeurs pour assurer le vivre-ensemble, menacé par l'absence de valeurs transcendantes. Plusieurs chercheurs observent, un peu partout, chez les individus, les groupes, les entreprises, l'État lui-même une quête de sens ou même une quête de soi face à l'absence reconnue de valeurs capables de s'imposer à tous. On pourrait discuter longuement sur le constat qui est fait du besoin de sens dans les sociétés actuelles, de l'apparition de nouvelles valeurs pour assurer le vivre-ensemble. Cette perspective n'est pas la nôtre tant elle nous paraît stérile. À quoi bon débattre de l'existence de tel ou tel fait ou de la nécessité de nouvelles valeurs ? Il n'y a pas de société qui ne repose pas sur des valeurs ; il y a toujours quelqu'un pour en proposer de nouvelles. Pourtant, la proclamation d'une quête de sens n'est pas sans intérêt ne serait-ce que parce qu'elle nous place devant un impératif : la quête de sens n'est pas seulement une observation de ce qui se passe, mais, semble-t-il, une nécessité pour la vie en société d'aujourd'hui. Deux choses nous frappent ici. D'abord, c'est moins la proclamation du caractère obligatoire des valeurs que le moment où ce discours de la quête de sens s'énonce qui nous paraît être le fait marquant. Pourquoi proclame-t-on aujourd'hui que la quête de sens ou de soi est importante et qu'elle est devenue une nécessité pour nos sociétés ou pour nous-mêmes. Ensuite, s'agit-il seulement, dans ce discours sur la quête de sens ou de soi, d'une observation de ce qui se passe ? Il nous semble, au contraire, qu'il y a plus, la promotion et un effort pour instituer de « nouvelles » valeurs, celles de celui qui tient le discours de la quête de

sens. Essayons de voir comment on peut analyser ce discours moral, éthique, contemporain²⁹⁴

Plusieurs arguments militent en faveur du besoin d'une quête de sens ou de soi. D'une part, nous serions aujourd'hui entrés dans l'ère du nihilisme, de la fin des valeurs, de la décadence des sociétés occidentales, problèmes auxquels il faut remédier au plus vite. Il n'y aurait plus aujourd'hui, nous l'avons dit plus haut, de valeurs transcendantes capables de s'imposer à tous. Le monde est fragmenté, divisé par le relativisme pour qui toutes les valeurs se valent. Il n'y a plus, dit-on, de hiérarchie des valeurs. Comment une société peut-elle exister si toutes les valeurs sont équivalentes, s'il n'y a pas certaines valeurs qui valent - quelle que soit la manière dont elles s'imposent - plus que d'autres, par exemple, la justice, l'égalité, la démocratie ? La quête de sens est devenue un impératif social et individuel pour lutter contre le nihilisme. D'autre part, un monde marchandisé où tout est commercialisé, l'homme est désemparé, il a perdu le sens de sa propre réalité. Il est devenu une marchandise comme les autres, un objet parmi d'autres objets. Son humanité s'est perdue dans un monde complètement déshumanisé, dominé par la loi de l'offre et de la demande. Il suffit d'observer autour de soi, affirme-t-on, pour voir l'homme complètement laissé à lui-

294. La distinction entre éthique et morale n'est pas aussi évidente qu'il n'y paraît. Paul Ricoeur (*Soi comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.) rappelle qu'étymologiquement il n'y a pas de distinction entre éthique et morale si ce n'est que le premier vient du grec et le second, du latin et qu'ils renvoient tous les deux aux mœurs. Paul Audi, (*Supériorité de l'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999) tente pour sa part de fonder la distinction entre les deux. En admettant que l'éthique ne peut se passer de la normativité, il rappelle qu'elle relève au contraire de la morale, d'une visée (la bonté). Ayant une visée singulière, l'éthique se sépare de la morale, développe un domaine propre, celui des pratiques de soi. Il me semble pourtant, que l'argument d'Audi n'ébranle pas complètement celui que développe Ricoeur qui affirme que l'éthique ne peut être effective qu'à l'intérieur d'une forme morale universelle. Ce n'est qu'à partir des normes - universelles - qu'une morale propose qu'une pratique éthique est possible. Sans ces normes, l'éthique n'est rien d'autre qu'un discours vide, sans assise réelle. Affirmer que les valeurs de l'éthique viennent de l'individu lui-même n'est pas un argument suffisant pour nous convaincre qu'en faisant de l'homme le lieu par excellence où puiser les valeurs de l'éthique, on pose ce dernier comme valeurs morales, universelles. Il me semble qu'on distingue aujourd'hui trop facilement l'éthique de la morale. La raison nous apparaît simple: l'éthique n'aurait pas de fondement universel et ne viserait pas à s'imposer à tous, mais sur quoi se fonde l'éthique? Comment l'individu adhère-t-il à l'idée de faire de soi un sujet moral s'il n'y a pas de valeurs, transcendantes, extérieures à lui-même qui enveloppent sa pratique éthique. Il convient de rappeler, à la suite de Foucault, que l'éthique a toujours partie liée avec la société. Les « arts de soi ou les techniques de soi » n'apparaissent pas dans une société par hasard. Il n'est même pas certain que ce soit lors du moment de crise civilisationnelle (crise des valeurs) importante. La distinction entre éthique et morale est utilisée aujourd'hui - l'hypothèse pourrait être intéressante à tester - pour masquer un gigantesque effort de redéploiement de valeurs morales pour mieux discipliner, domestiquer l'homme. Il n'y pas d'éthique qui ne repose sur un « tu dois », un « devoir être comme ceci ou comme cela ».

même, gouverné par ses intérêts égoïstes, incapable de donner un sens à sa vie et au monde qui l'entoure.

Il y a sûrement d'autres raisons qu'on peut invoquer pour défendre la quête de sens ou de soi, mais il s'agit là des principales et des plus puissantes, c'est-à-dire celles dont le caractère de vérité ou d'évidence semble le mieux assuré. Pourtant, ces raisons qui soutiennent l'idée de la quête de sens ou de soi ne sont pas aussi évidentes qu'on le prétend. On peut soulever un certain nombre de doutes quant à leur valeur ou, à tout le moins, remettre en question leur statut de vérité assurée.

Par rapport à ce statut de vérité, on peut soulever trois doutes. Est-ce si certain qu'il n'y a plus aujourd'hui de valeurs transcendantes ? La transcendance est-elle toujours au-delà, au-dehors des individus, à l'extérieur du monde ? Quoique ces questions soient pertinentes, nous croyons qu'il faut plutôt les formuler ainsi : pourquoi dit-on qu'il n'y a plus de valeurs transcendantes ? Quelles observations du monde nous conduisent à ce constat ? Deuxième doute : quel est le rapport du nihilisme avec la perte de sens ? Y a-t-il, comme on le croit, un lien direct entre le nihilisme et la décadence ? De quelle nature est ce rapport s'il existe ? Le rapport de cause à effet qui est posé ici - époque du nihilisme donc besoin de valeurs - est-il réel ? C'est-à-dire comment s'est-il construit et pourquoi est-il pensé sur le modèle de la causalité linéaire ? Le troisième doute concerne la déshumanisation de l'homme. L'homme est-il vraiment devenu cet être déshumanisé qu'on croit apercevoir de nos jours ? Pourquoi cette référence à l'humanité de l'homme, à une « essence perdue » qu'il faudrait retrouver pour sa survie et celle de la vie en commun ? L'humanité de l'homme est-elle une réalité ou n'est-elle pas plutôt une invention de ceux qui croient en la nécessité de leurs valeurs et qui cherchent une façon de les imposer²⁹⁵ ? Si c'est le cas, quel rôle cette humanité joue-t-elle dans la nécessité de la quête de soi ? Pourquoi, demanderons-nous enfin, cette quête de soi est-elle devenue nécessaire ? C'est là la problématique qui guide cette conclusion, un questionnement destructeur de cette « réalité » qu'on cherche à nous imposer par besoin d'ordre, de penser le monde d'une certaine manière. En somme, nous voulons simplement, en terminant cet ouvrage, nous demander pourquoi faut-il des valeurs et pourquoi ces valeurs-là.

295. Nous avons déjà traité de la question de l'humanisme dans Lawrence Olivier et Yves Poirier « Égalité et humanité : le système moral de la démocratie », *Politique et société*, vol. 16, n° 3, 1997.

L'INVENTION DE LA QUÊTE DE SENS NIHILISME ET VALEURS

*Juger réellement, seule la partie intéressée le peut,
mais en tant que partie intéressée, elle ne peut pas juger.
Par suite, il n'y a pas de possibilité de jugement en ce monde,
il n'y a que sa lueur.*

F. Kafka²⁹⁶

Essayons de voir maintenant concrètement comment s'est institué le discours sur la quête de sens ou de soi. Pour commencer, nous croyons qu'il faut inverser la structure de l'énoncé selon lequel parce que le monde a changé radicalement - l'entrée dans l'ère du nihilisme -, l'homme est placé dans la situation de chercher un nouveau sens à sa propre existence et au monde qui l'entoure. C'est d'abord le besoin de nouvelles valeurs qui gouverne notre observation du monde. La raison est simple : la préséance des valeurs sur l'observation. Il n'y a pas d'observation sans qu'au préalable on ait défini ou précisé ce qu'il y a à observer; sans un système de valeurs qui nous permet de distinguer les faits pertinents de ceux qui ne le sont pas. On a d'abord posé le besoin de valeurs - quête de sens ou de soi - qu'on a ensuite justifié par des faits observés dans l'univers qui nous enveloppe. Voyons, d'une façon plus détaillée, comment cet énoncé sur les transformations du monde s'est construit.

Il y a d'abord un constat sur un « fait brut » : la transformation radicale des sociétés occidentales. Constat qui n'a, en soi, aucun sens sans son inscription dans un système de valeurs pour qualifier (donner sens) ces changements. Il ne s'agit pas, nous verrons pourquoi plus loin, de lui donner n'importe quel sens. Le « donner un sens » s'inscrit toujours dans ce que Heidegger nomme un projet d'être. Il n'y a jamais de constats, de faits bruts ; ils sont définis, c'est un truisme de le dire, dans une forme axiomatique qui détermine non seulement la nature du connaissable, mais aussi et surtout, ce qui est connaissable. C'est ce projet d'être que nous essayons pour le moment d'identifier, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs qui pose comme fait brut la transformation radicale de nos sociétés et détermine, ainsi, le mode d'être au monde.

On a d'abord qualifié la mutation profonde qui, observe-t-on, transforme radicalement les sociétés occidentales actuelles. Ici, on rencontre deux lectures qui constatent les changements historiques qui bouleversent et transforment le monde et le vivre-ensemble. La première lecture consiste à voir dans les changements actuels le résultat de transformations négatives.

296. Cette citation de F. Kafka est tirée de Paul Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 48.

La modernité a conduit les sociétés actuelles au nihilisme, à un monde vide de sens. Nous serions entrés dans l'ère du nihilisme, de l'indifférence politique où tout se vaut. Collectivement, on ne croit plus à rien; les valeurs sont une affaire individuelle. Impossible alors d'imposer ses valeurs, ses normes aux autres. Le nihilisme est l'ère dans laquelle l'homme refuse de se soumettre à des valeurs qui le dépassent (transcendantes) et, ce faisant, on assiste à une perte du sens de la vie, à la perte de sa propre humanité. La société, le monde dans lequel on vit s'est complètement dégradé. La seconde lecture, plus neutre pourrait-on observer, ne fait que constater que la société est en profonde transformation, que l'individu doit s'adapter aux bouleversements qui se produisent à une vitesse vertigineuse. Elle affirme que les rapports sociaux ne sont plus les mêmes, l'État, la société civile, le citoyen modifient leur propre conception d'eux-mêmes et changent le type de relations qu'ils entretiennent entre eux. Le rôle de l'État, pour ne prendre que cet exemple, serait en profonde mutation, nous dit-on, et impliquerait des changements essentiels chez les citoyens ou, plus généralement, dans l'ensemble de la société civile.

Dans ces deux lectures, il y a un point commun qu'on remarquera au niveau de la démarche : celui du déni de réalité. Si la problématisation du constat n'est pas tout à fait la même, il y a au point de départ une démarche qui se ressemble : le monde tel qu'il est (était) n'existe plus ou il est en voie de disparition. En quoi cela représente-t-il un déni de réalité ? Je crois qu'on peut dire, sans essayer dès maintenant de le qualifier davantage, qu'il s'agit d'un refus de ce qui est²⁹⁷. Il y aurait, dit-on, dans le monde actuel quelque chose qui cloche, qui ne va pas. Ce qui est est problématique, c'est-à-dire ce qui est pose problème et la solution à celui-ci manque ou est à venir. C'est là un élément important sur lequel nous allons devoir revenir plus loin tant il est structurant pour le discours moral actuel.

Auparavant, il faut ajouter ceci : la période actuelle où s'effaceraient les valeurs anciennes et où les nouvelles valeurs ne s'imposeraient pas encore complètement a un impact majeur sur l'homme. Ce changement de société, historique diraient certains, et c'est là un élément important de l'argumentation des moralistes de la quête de sens ou de soi, n'est pas sans conséquence pour l'homme. En fait, croit-on, il se passe quelque chose d'important dans les mutations qui nous frappent : une perte des valeurs, des valeurs transcendantes. Il s'agit bien d'une perte des valeurs et non pas seulement un changement de valeurs. La distinction est cruciale dans ses conséquences pour la vie des hommes. Ce changement, l'entrée dans l'ère du nihilisme, pose problème pour les individus qui habitent les sociétés

297. Il n'y a aucune démarche, scientifique ou non, qui partant du refus de ce qui est ne propose pas en retour un devoir être, un quelque chose d'autre. Ce quelque chose d'autre a toujours une valeur supérieure à ce qui est de même qu'une nature nécessaire. Ce devoir être doit (obligatoirement) remplacer ce qui est.

actuelles (ou, serions-nous tenté de dire, pour celui qui fait le constat). La perte de sens ou l'angoisse existentielle devant le vide laissé par l'absence de valeurs fait en sorte que l'homme est malheureux, perdu, dominé par des nouvelles formes de pouvoir²⁹⁸. Nous sommes, une fois de plus serions-nous tenté de dire, dans une situation tragique pour l'homme. Il y a un vide - dangereux - à combler; son existence est menacée.

Il n'y a pas à se surprendre de cette manière de procéder qui consiste à rejeter ce qui est, elle est largement répandue dans les enquêtes sociales. Mais, dira-t-on, comment pouvez-vous savoir que c'est là la démarche suivie par les promoteurs de la quête de sens ou de soi ? L'objection est pertinente et, dans les faits, il ne s'agit pas tant d'identifier les motivations des tenants d'une quête de sens ou de soi que d'analyser une démarche. Celle-ci est assez caractéristique : refus de ce qui est et prescription de ce qui devrait être. Le monde tel qu'il est ne va pas bien et, même, au contraire, les choses vont de plus en plus mal, il faut le changer. Notons simplement, pour les besoins de notre démarche, que qualifier l'ère historique actuelle de nihiliste est au fondement d'un discours moral qui ne peut s'empêcher de proclamer en retour : « l'homme doit être comme ceci ou comme cela ». La prescription morale accompagne toujours un déni de réalité, le constat d'une absence, d'un manque à combler. On pourrait toujours s'interroger sur ce déni de réalité en se demandant, par exemple, pourquoi le monde tel qu'il est pose-t-il toujours problème ? Pourquoi faut-il toujours rejeter ce qui est ? Quelle maladie nous pousse à croire que ce qui est n'est jamais satisfaisant ? Qu'il faut opposer au monde possible un autre imaginaire ? Pourquoi le monde imaginaire serait-il supérieur ou meilleur à celui qui existe ? Autrement dit, pourquoi ce qui n'est pas est-il préférable à ce qui est ? Pourquoi faut-il toujours juger les choses d'un point de vue moral (satisfaisant, acceptable, dangereux, inéquitable, injuste) ? La réponse à ces questions demanderait de poursuivre notre analyse dans une autre direction que celle dans laquelle nous nous sommes engagé jusqu'ici, il faudra néanmoins les reprendre un jour pour élucider la volonté morale qui guide les enquêtes sociales et surtout le vouloir faire de la politique²⁹⁹. Poursuivons plutôt l'analyse entreprise de la démarche discursive des moralistes de la quête de sens ou de soi³⁰⁰.

298. On lira l'ouvrage sous la direction de Guy Giroux, *La pratique sociale de l'éthique*, Montréal, Bellarmin, 1997.

299. On comprendra certains de ne pas vouloir faire de la politique.

300. Nous incluons dans le discours moraliste actuel, les éthiciens qui, à partir du même déni de la réalité à propos des sociétés actuelles, prétendent que la quête de sens prend la forme d'une recherche éthique, c'est-à-dire une forme particulière de la morale qui consiste à s'imposer à soi-même des règles de vie. Les éthiciens, malgré leur grande prudence, sont les nouveaux moralistes des temps postmodernes.

On a qualifié de différentes façons le refus de ce qui est, mais le terme qui revient le plus souvent aujourd'hui dans le discours des moralistes est celui de nihilisme. Le terme a une longue histoire et, en général, il a pris de nos jours une connotation très négative. Il renvoie à décadence, à l'absence de valeurs, au relativisme généralisé où toutes les valeurs se valent. Le nihilisme est-il bien cela ? Nous croyons, avant de poursuivre notre examen critique du discours moraliste, qu'il est important d'apporter une précision d'ordre théorique pour permettre au lecteur de mieux comprendre le type d'analyse que nous faisons.

Pour nous, les mots ne désignent pas des réalités; ils ne sont que des noms donnés pour qualifier ou donner sens à certaines réalités, pour organiser d'une certaine manière la réalité. Le discours est la forme fondamentale à partir de laquelle nous disons quelque chose à propos de quelque chose. Il n'est pas sans effet sur ce que nous disons (sur le « ce qu'il y a à dire » à propos d'une chose) sur une chose; bien au contraire, nous pensons que ce qui est dit, notre « penser quelque chose au sujet d'une chose », est complètement déterminé par le discours. La nuance est importante du point de vue de la démarche. Nous avons trop souvent fait l'histoire des idées en les considérant comme des réalités données; comme si les choses, y compris les idées, existaient en dehors du fait de les nommer, de les qualifier et hors des contextes culturels qui permettraient de les nommer ainsi³⁰¹. Tout ne peut pas être dit à propos d'une chose, le « ce qu'il y a à dire » est déterminé par une forme discursive donnée. Nous adoptons une attitude radicalement nominaliste et relativiste; c'est pourquoi nous considérerons comme très importante l'activité qui consiste à nommer ou à qualifier certains événements. En ce sens, pour nous, il s'agit moins de savoir si nous sommes entrés dans l'ère du nihilisme que de nous demander pourquoi nous disons que les sociétés sont aujourd'hui dominées par le nihilisme. À cette question, nous pouvons donner plusieurs réponses, mais essayons de repérer celles qui permettent d'associer observation et prescription morale, c'est-à-dire d'affirmer que nous sommes en quête de sens ou de soi.

301 L'histoire des idées politiques est un exemple frappant. La majorité des spécialistes en ce domaine ont une conception des idées politiques complètement désincarnée. Pour eux, les idées existent et elles sont traitées comme des réalités sans se rendre compte que, pour qu'une idée soit politique, il a fallu la qualifier ainsi. Il y a des contextes social, culturel et politique qui définissent ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. C'est de cette façon qu'on peut opérer une véritable contextualisation des idées et non pas, comme le prétendent certains archivistes poussiéreux, en cherchant à quelles questions (débat) un auteur a essayé de répondre en formulant ses idées. En procédant ainsi, on n'explique pas comment une idée devient politique, car elle ne l'est pas d'emblée.

JUGER

La raison, on ne cesse de l'invoquer pour critiquer ou même détruire les valeurs qui ne sont pas les nôtres sans se rendre compte que la seule valeur qui subsiste, c'est ce au nom de quoi on prétend détruire les autres valeurs. Et ce faisant, on impose toujours les valeurs de la raison: celle du besoin d'ordre. Rien n'est moins certain que la valeur émancipatoire de la raison.

Il y a, nous croyons, deux raisons qui conduisent le discours moral à l'idée de quête de sens ou de soi. La première, nous l'avons largement traitée, repose sur l'idée de l'absence de valeurs transcendantes. Il fallait qualifier cette absence. Nous verrons pourquoi plus loin. L'usage du terme nihilisme s'est imposé dans la mesure où l'histoire des idées lui a imposé la signification de décadence, de dévaluation des valeurs, de désordre individuel et collectif. Il s'impose aujourd'hui comme l'envers de la transcendance, comme, selon l'expression de Lipovetsky, l'ère du vide. Le terme nihiliste est porteur d'une menace, d'une menace grave qui, dit-on, touche le vivreensemble et, plus fondamentalement, l'humanité des hommes. Il repose sur un imaginaire constitué presque uniquement par la violence (nihilistes russes, anarchistes violents, rejet de tout, « *no future* »...). Le nihilisme a cette fonction négative dans le discours moralistes, celle d'une menace importante (décadence), du danger du désordre, du laisser-faire individuel constituant un péril majeur pour la vie collective et même pour l'individu.

Le seconde raison qui permet d'expliquer l'association entre observation et prescription, c'est tout simplement que l'individu ne peut survivre dans un monde où toutes les valeurs se valent, où il n'y a plus, dit-on, de valeurs transcendantes capables de donner un sens à son existence. Le nihilisme, c'est aussi et surtout, pour les moralistes, la mort de l'homme, la fin d'une forme de morale humaniste (pitié chrétienne) sur laquelle les sociétés occidentales ont fondé la nécessité de la vie en commun³⁰² L'humanité de l'homme serait ce qui explique sa propension à la vie sociale. On pourrait se demander d'où vient cette humanité de l'homme. L'humanité de l'homme est-elle comparable à la choseité de la chose qu'on recherche dans le discours savant ? L'humanité est-elle inscrite dans le code génétique de l'homme ? Si oui, pourquoi faut-il dépenser tant d'énergie à civiliser, à éduquer l'homme ? Sans réponse à ces questions, on comprend que la conception anthropologique du discours moraliste a un besoin pressant du terme nihiliste. Une fois encore, il est la représentation imaginaire

302. L'expression « mort de l'homme » désigne ici la mort d'une certaine conception de l'homme, d'une forme d'humanisme sur laquelle les moralistes essaient de fonder le vivre-ensemble. Cette anthropologie fondée essentiellement sur la pitié, sur la reconnaissance que nous appartenons à la même espèce, espèce humaine, d'où une préoccupation pour l'autre qui n'est en somme que le même que soi. On peut, sur cette idée de l'homme, justifier la nécessité de la vie en commun.

d'une menace, d'une peur qui nous guette, celle de la destruction de l'homme. L'hypothèse que la destruction de l'homme pourrait venir de l'homme lui-même est peu considérée dans le discours moraliste. Pour les moralistes, l'explication est simple : l'homme a une « essence morale ou éthique » qui le dépasse et qui le fait agir selon les « vraies valeurs ». Il faut simplement travailler à éduquer les hommes à reconnaître ce bon fond moral ou éthique, à l'expurger de toute forme de violence qu'il pourrait avoir en lui, sans penser que cet effort d'éducation, les « vraies valeurs morales ou éthiques », fait peut être partie des mécanismes par lesquels on légitime la destruction de l'homme³⁰³. C'est toujours au nom des valeurs vraies qu'on tue son voisin, ses amis et aussi ses ennemis.

Le nihilisme, serions-nous tenté de demander, est-il bien ce danger qui menace notre humanité et / ou le vivre-ensemble ? Poser la question ainsi serait reconnaître le bien-fondé du discours sur la quête de sens ou de soi. Il nous semble, nous pouvons au moins proposer l'idée à titre d'hypothèse et indépendamment du constat que l'on peut faire sur le monde actuel, qu'il faille regarder l'utilisation que l'on fait actuellement du terme nihilisme comme un usage rhétorique, un argument dans une logique discursive visant à changer le monde pour lui imposer les valeurs morales susceptibles et capables de le rendre acceptable. Mais, demanderons-nous, à quoi pourrait bien servir un tel usage du terme ? Et qui a intérêt à agir ainsi ?

La réponse est simple : en affirmant que nous sommes entrés dans l'ère du nihilisme, il est possible de poser comme nécessaire la quête de sens ou de soi. Face à la menace que représente le nihilisme, les changements importants intervenus dans les sociétés actuelles, il est impératif de trouver de nouvelles valeurs. En fait, cette première réponse est encore trop élémentaire et simpliste, le discours moraliste est plus complexe et plus subtil. Il ne semble pas proposer ou vouloir proposer de nouvelles valeurs; il prétend plutôt les découvrir de l'observation de ce qui se passe actuellement dans la société. Les valeurs, nous dit-on, ne sont plus imposées d'en haut; elles naissent de la société elle-même. Elles sont immanentes plutôt que transcendantes. Ce sont les individus eux-mêmes qui « inventent » leurs valeurs. Celles-ci sont plus pragmatiques, plus éphémères; elles ne cherchent pas à s'imposer à tous. Ce n'est pas par hasard que l'on parle

303. Nous sommes toujours fasciné par la place qu'occupe l'éducation parmi les solutions à tous les maux sociaux. Elle représente la solution la plus universelle. On a peu interrogé l'éducation dans une perspective de savoir /pouvoir, peu analysé les effets politiques de l'éducation. Il n'y a, à notre connaissance, que Gérard Boulet qui l'a fait. On remarquera aussi que le principe, au fondement de la solution éducative, de l'homme sujet moral s'accompagne d'une peur de l'homme, d'une peur que laissé à lui-même il devienne méchant, dangereux et même une menace pour les autres. Il y a au fondement de tout projet moral ou éthique une peur, une menace qui légitime le besoin de normes de conduites, d'éducation et de civilisation des hommes.

maintenant d'éthique plutôt que de morale. C'est dans cette direction, nous informe-t-on, que la société s'est transformée, que la vie collective s'est trouvée de nouvelles formes. Les relations individuelles sont plus informelles, moins profondes, plus superficielles. Il faut que la société s'adapte à ces changements. Le discours moral est cette fois-ci plus subtil au point où l'on peut même douter qu'il propose de nouvelles valeurs.

Envisagé dans la perspective de ceux qui parlent ainsi du monde, le constat qui s'impose quant aux valeurs promues n'est pas tout à fait le même. En fait, il faut s'attarder davantage sur le « ainsi est le monde » pour voir qu'il est porteur de valeurs morales qu'il cherche à imposer. Quelles sont ces valeurs ?

On ne les trouvera pas, comme on pourrait le penser d'emblée, dans l'observation du monde que font les moralistes. Ils ne proposent pas, contrairement à ce qu'on pourrait penser, le pragmatisme, ni l'immanence des valeurs. Ce ne sont là que des fictions, inventées par les hérauts de la quête de sens ou de soi pour promouvoir d'autres valeurs. Il faut considérer les choses autrement et considérer que c'est le discours lui-même qu'il faut examiner, qu'il est en lui-même un impératif qui pose des valeurs. Voyons d'abord en quoi le discours est un impératif.

La première explication est relativement simple : ce discours repose sur l'évidence de sa description du monde. L'évidence, rappelons-nous brièvement, se définit comme ce qui s'impose avec une telle force qu'elle n'a besoin d'aucune autre preuve ou argument. Comment, disent les savants observateurs moralistes, pouvez-vous nier ce qui se passe actuellement, les changements qui transforment radicalement les rapports sociaux et l'ensemble de la société, pour ne pas dire notre univers globalement ? Il suffit de regarder autour de soi, d'observer un tant soit peu pour constater les transformations radicales de nos sociétés. On constate, par exemple, le même phénomène discursif (politique) à propos de la mondialisation. Qui aujourd'hui peut nier le fait de la mondialisation des marchés, des sociétés³⁰⁴? C'est d'une telle évidence ! On pourrait demander à ces savants observateurs, mais ce ne serait pas facile tellement la force de l'évidence est

304. Le discours de la mondialisation est un bel exemple de la force de l'évidence. Lors d'une soutenance de thèse auquel nous avons assisté, le candidat a démontré, avec de nombreuses données statistiques à l'appui que le phénomène de la mondialisation ne s'appliquait pas dans le cas des banques canadiennes. La réaction d'un membre du jury a été de dire que cela ne le convainquait pas. La même chose s'est produite à l'ACFAS (1999) : un étudiant y présentait une communication sur l'industrie aéronautique et il affirmait que cette industrie ne suivait pas la logique de la mondialisation. Au contraire, elle avait une autre logique, plus profitable pour elle. La réaction du commentateur a été simplement de nier l'intérêt de l'exemple. On le voit, la force de l'évidence n'est pas facile à contrer. Le même phénomène s'applique dans le cas de la quête de sens ou de soi. Nous sommes tellement convaincus de cette quête de sens ou de soi qu'elle n'est plus contestable.

puissante, sur quoi se fonde leur constat ? Y a-t-il unanimité sur le phénomène observé ? Sur quelle théorie du fait social s'appuient-ils pour dire que celui-là est plus important ou pertinent que celui-ci et déclarer qu'il y a une quête de sens actuellement ? Ces objections sont très importantes, mais elles se heurtent au discours tautologique des savants moralistes.

La force de l'évidence, de la certitude d'un discours qui s'appuie sur la garantie de sa démarche - scientifique - s'impose comme un fait indéniable, non contestable. Le discours scientifique est une force, une puissance que seul peut contrer un autre discours offrant les mêmes garanties. Cette force, c'est celle qui arrive à imposer comme réel, la réalité qu'elle a construite ou inventée. Mais quelle est cette garantie ?

Il en faudra une dont la force et la puissance soient reconnues par tous. On pense immédiatement à la science. Pourtant, ce n'est pas d'elle qu'il s'agit. Celle-ci est largement contestée dans nos sociétés désacralisée. Alors, quelle est cette garantie dont vous parlez, demandera-t-on alors, plus puissante que la science elle-même ? Il s'agit de la raison. Il y a dans le discours de la quête du sens ou de soi, un « appel à la raison » qui prend la forme suivante : « vous le voyez bien que le monde a changé, que nous sommes actuellement en proie à des transformations profondes qui bouleversent nos modes d'être au monde ou d'être ensemble ». La référence aux observations, au constat, est seconde par rapport à « l'appel à la raison ». Vos sens vous trompent, ne vous laissez pas bernier par l'illusion, par votre idéologie, faites appel à votre raison, aux relations qu'elle établit et qu'elle nous expose et vous saisirez l'état actuel de la société. Il faut être bien ignorant pour ne pas voir ce que la raison vous dicte à moins que des intérêts - réactionnaires - guident vos observations et occultent ce que dicte la raison. L'« appel à la raison » est puissant puisqu'il repose sur un binarisme raison / folie, vérité / erreur, juste / injuste..., qui permet de comprendre facilement le monde qui nous entoure, et qu'il s'agit de la faculté du proprement humain. C'est la force de la raison que d'être réductionniste; on adhère plus facilement à ce qui est évident. Et c'est bien ainsi, dira-t-on, car l'appel à la raison nous a permis d'échapper à l'état de barbarie des animaux, de rendre possible la vie en commun. Cela montre bien que l'appel à la raison repose sur un fondement moral, des valeurs, qu'il faut maintenant essayer d'identifier en se demandant, par exemple, quelles sont les valeurs de la raison, si puissantes qu'elles s'imposent par leur force propre.

La raison ne fait pas la promotion du progrès, de l'équité, de la justice, de la liberté ni même celle de l'émancipation de l'homme; elle ne pose aucune valeur qui soit extérieure à elle-même; c'est pourquoi elle impose d'abord la préséance de la pensée sur ce qui est. Il s'agit toujours de rendre compte du monde tel qu'il est fondamentalement, c'est-à-dire tel qu'il est pensé. Or, le monde, dans cette perspective, n'est jamais donné d'emblée; il est à chercher dans les profondeurs de la « réalité superficielle », de ce qui

nous apparaît; il n'est jamais apparent (à quoi servira le travail de la pensée), mais latent, caché. Seule la raison est en mesure de le dévoiler, de rendre raison du monde. Il y a donc ici un au-delà du monde, une réalité plus importante que celle qui est là. Quelle est la nature de cette réalité ? A cette question, on peut répondre, et cette réponse est déjà largement connue, qu'il s'agit d'une réalité idéale. Le terme idéal doit être pris dans le sens suivant : d'un monde imaginaire parfait. La force et la puissance de la raison, c'est qu'elle oppose le parfait à l'imparfait, l'achevé au grossier, l'exemplaire à l'incomplet, le modèle à la copie. Mais, ajouterons-nous immédiatement, ce monde parfait est conçu comme étant le seul monde réel possible. La réalité dans laquelle nous vivons n'est qu'une pâle copie du monde idéal; une copie où l'homme est dominé, aliéné, contraint dans sa dignité d'humain. Comment alors pourrait-il ne pas rechercher cette perfection; adhérer aux idéaux parfaits du monde idéal tant son existence d'être humain et surtout sa libération en dépendent ? Cette copie, il faut donc nécessairement l'améliorer, l'amener au plus près possible du monde parfait. On connaît déjà les raisons de cette nécessité.

Ce n'est pas la seule valeur morale qui est posée par la raison ni même la plus importante. La raison vise à connaître ce qui est inconnu, à rendre visible ce qui ne l'est pas. Elle organise le monde d'une façon telle qu'il soit connaissable. Elle le met en ordre selon des modalités bien précises. Il est impossible de nommer l'ensemble de ces modalités tant elles sont nombreuses, mais on peut d'ores et déjà les caractériser: toutes les modalités sont binaires. La raison impose un ordre binaire : bon /mauvais, juste / injuste, sain / malade, transcendant / immanent... Autrement dit, elle ramène le tout à l'un, le divers au même. D'une certaine façon, on peut dire que la raison promeut l'ordre, un certain ordre, où les identités sont bien fixées, où chaque chose est connue non pas en elle-même, mais en fonction seulement de ce qui est posé et accepté comme réel, selon la valeur qu'on veut bien lui accorder. L'important ici, ce n'est pas qu'on impose tel ou tel ordre social, mais bien plutôt l'idée qu'il faille absolument un ordre, à défaut de quoi nous sommes condamnés à la déchéance, à la décadence ou même à la mort.

C'est justement cette prétention de la connaissance du monde qui est remise ici en question. Nous pensons que ce n'est pas là la seule façon, ni même la plus efficace de connaître parce qu'aujourd'hui nous ne pouvons plus faire abstraction du rôle de la connaissance, de son impact sur le monde, dans l'étude et la compréhension de ce dernier. La raison telle que nous venons de la décrire suppose un certain usage de la pensée; il en existe d'autres, mais ils sont rejetés, comme le montre l'exemple de la mondialisation cité plus haut, par cette façon d'utiliser la raison.

Admettons ce que vous venez de lire, on ne voit toujours pas le rapport de la raison avec la quête de sens ou la quête de soi. Nous admettons que

le lien n'est pas apparent tout simplement parce qu'il faut porter son regard, contrairement à notre habitude, vers le discours lui-même et moins sur ce qu'il dit. C'est ce qui explique peut-être qu'on ne voit pas d'emblée que la raison est elle-même une valeur, une certaine manière d'organiser le monde et une prescription de la manière d'y habiter.

La raison pour s'imposer a besoin d'objets qui lui permettent de faire valoir ses propres valeurs, c'est-à-dire des lieux d'investigation, des espaces d'ombre à éclairer, des vides à remplir, de la résistance. La quête de sens ou de soi est devenue, à l'aide du discours moraliste savant, un lieu privilégié où la raison peut se développer, poursuivre sa quête sans fin d'une raison³⁰⁵. Il s'agit d'une quête infinie dans la mesure où la connaissance révélera toujours qu'elle est incomplète, insatisfaisante; que l'homme est déshumanisé, qu'il est dominé ou assujéti et surtout qu'il a besoin d'un sens à donner à son existence ou au monde qui l'entoure. Quelle extraordinaire invention que la quête de sens ou de soi pour le discours de la raison : il devient infini, la seule force ou puissance capable de contrer la menace du nihilisme, du capitalisme, du socialisme, de la mort, de la souffrance... Cette quête de sens ou de soi a besoin de la connaissance pour s'accomplir, et la connaissance a besoin de la quête de sens pour se développer, explorer de nouveaux rivages où imposer de l'ordre. On comprend mieux la proclamation aujourd'hui du besoin d'éthique, de cette nouvelle morale de l'ordre. Mais il faudrait être bien innocent pour croire, au nom de la raison, en ce nouvel ordre. En effet, comme le dit Schopenhauer, mais en sachant, pour notre part, que les prophètes de la société meilleure ne sont pas différents des scélérats :

Lorsqu'un scélérat, grâce à des sacrifices prémédités, à un plan longuement élaboré, acquiert richesse, honneur, des trônes même et des couronnes, qu'il circonvient ensuite avec une perfidie subtile les États voisins, s'en rend successivement maître et devient ainsi le conquérant du monde, sans qu'aucune considération de droit et d'humanité l'arrête; quand, avec un rigoureuse logique, il foule aux pieds et écrase tout ce qui s'oppose à son plan, quand il précipite sans pitié des millions d'hommes dans des infortunes de toutes sortes, quand il gaspille leur sang et leurs vies, n'oubliant jamais de récompenser royalement et de protéger toujours ses partisans et ses auxiliaires; quand, n'ayant négligé aucune circonstance, il est enfin parvenu au but; ne voit-on pas qu'un tel homme a dû procéder d'une manière extrêmement raisonnable, que, si la conception du plan demandait une raison puissante, il fallait, pour l'exécuter, une raison, et une raison éminemment pratique, entièrement maîtresse d'elle-même³⁰⁶.

305. Voir le texte de Dalie Giroux, « La pop psycho comme lieu de subjectivation », p. 155.

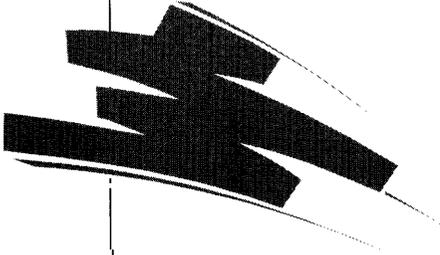
306. Cette citation de A. Schopenhauer est tirée de Paul Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 21-22.

Alors, on voit mal pourquoi il faudrait croire à ce nouvel ordre, pourquoi il serait plus libérateur, plus émancipateur pour l'homme que le précédent. On voit mal comment la pensée de la quête de soi et du sens échappe à la visée stratégique du besoin d'ordre. Il faut croire très fortement à la nécessité et au besoin d'ordre pour se laisser berner par la première illusion qu'on nous offre.

La société du savoir n'est pas moins totalitaire que les autres à une différence près : elle a une plus grande facilité à se justifier et à se légitimer. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est plus efficace, que ces valeurs morales sont meilleures pour gouverner le monde ou pour se gouverner soi. Ce ne sont après tout que d'autres valeurs pour imposer un ordre moral au monde, car, dit-on, sans cela, c'est la décadence, la mort. C'est la ruse de la raison. L'idée de mort, de déchéance, de décadence, ne serait-ce pas plutôt qu'une réalité horrible, à laquelle nous serions tous condamnés, des valeurs morales desquelles on dit qu'on va nous libérer ? On ne voit pas comment certains ne se laisseraient pas séduire par l'illusion, mais on peut penser aussi qu'il s'agit de valeurs au nom desquelles on impose un ordre dans lequel certains s'autorisent à utiliser tous les moyens possibles pour éduquer, civiliser les autres hommes. C'est la condition de l'éducation de l'homme, du processus de civilisation. Au nom de certaines valeurs, on fait de l'homme un matériau, une matière façonnable à volonté au nom de la nécessité de l'ordre.

Il n'est pas certain que ce soit là le seul effet des valeurs morales de la raison, mais il faudrait peut-être le considérer... par simple curiosité. Après tout, depuis deux siècles que l'on croit à la valeur émancipatoire de la raison avec les résultats que l'on connaît : plus de morts qu'à aucune autre période historique. On tue mieux, plus efficacement et surtout plus rapidement. L'homme n'est qu'un tortionnaire pour l'homme depuis qu'il a fait de lui-même un lieu privilégié d'expérimentation, un matériau malléable à n'importe quelle fin ; les moralistes et les éthiciens de la quête de sens, fussent-ils très savants ou même gouvernés par des intentions des plus louables, n'y peuvent rien. Ils participent joyeusement, eux aussi, à la grande curée, croyant (voulant) par là nous libérer. Juger, c'est toujours tuer.

NOTICES BIOGRAPHIQUES



GÉRALD BARIL, Ph.D. (anthropologie), INRS-Culture et Société, Montréal. Ses recherches au sein de l'INRS portent sur plusieurs aspects reliés au vêtement dans la culture contemporaine, notamment la constitution d'un champ de la mode au Québec, les traditions vestimentaires comme source d'inspiration et les usages vestimentaires comme lieu d'expression des identités et des styles de vie. Il dirige le projet du *Dictionnaire de la mode au Québec*, un ouvrage collectif de référence sur la mode au Québec depuis le tournant du XX^e siècle, dont la publication des articles dans Internet (www.dicomode.qc.ca) s'échelonne jusqu'en 2001. Il enseigne l'anthropologie du vêtement à l'École supérieure de mode de Montréal (UQAM / Groupe Collège LaSalle), où il mène également des recherches dans le cadre d'un projet de documentation sur les traditions vestimentaires intitulé « Costumes du monde ».

YVES BOISVERT, Ph.D. (science politique), est professeur-chercheur à la Chaire Fernand-Dumont de l'INRS Culture et Société et directeur de la revue *Éthique publique*. Il poursuit ses recherches sur l'éthique gouvernementale et sociale avec différents groupes de recherche et a déjà publié quatre ouvrages sur la postmodernité : *Postmodernité et sciences humaines* (Liber, 1998), *L'analyse postmoderniste* (L'Harmattan, 1997), *Le monde postmoderne* (L'Harmattan, 1996) et *Le postmodernisme* (Boréal, 1995).

MICHEL DION est professeur agrégé à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke. Avocat et théologien (Ph.D. en théologie), il est le directeur-fondateur du Consortium Asie du Sud-Est-Canada pour le commerce et les droits humains. Le professeur Dion a publié plusieurs ouvrages et de nombreux articles sur l'éthique des affaires, l'éthique gouvernementale et l'éthique environnementale. Ses principaux ouvrages sont les suivants : *Investissements éthiques et régie d'entreprise* (1998), *L'éthique de l'entreprise* (1994), *L'éthique ou le profit* (1992). Le professeur Dion est directeur du Groupe de recherches en éthique gouvernementale (GREG), qui travaille présentement sur la déréglementation et la responsabilité sociale des entreprises.

MARIO DUFOUR enseigne la philosophie à l'Université du Québec à Montréal et au Collège du Vieux-Montréal. Il a fait des recherches doctorales et postdoctorales sous la direction de Jacques Derrida à l'École des Hautes Études en sciences sociales (EHESS) à Paris. Ses publications et ses recherches sur la philosophie contemporaine française et allemande ont porté notamment sur les notions de subjectivité et de responsabilité. Il collabore aux revues *Dialogue*, *Philosophique* et *Spirale* et prépare un livre sur la question du « sujet » dans les pensées de Jacques Derrida et d'Emmanuel Lévinas.

BERNARD GAGNON est détenteur d'un doctorat en science politique; il a rédigé une thèse portant sur la question de l'essence et de l'existence dans la philosophie politique de Charles Taylor. Il poursuit actuellement des recherches postdoctorales à l'Université de Paris IV (Sorbonne) sous le thème « Identité, démocratie et cultures ». Il a notamment publié « Démocratie et tradition. La légitimité dans la théorie communautarienne d'Alasdair MacIntyre » dans *Politique et sociétés* (vol. 16, n° 3).

DALLE GIROUX est candidate au doctorat en science politique à l'Université du Québec à Montréal et titulaire d'une bourse doctorale du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH). La thèse qu'elle prépare porte sur la problématisation des idées dans le champ de la philosophie politique. Elle enseigne en philosophie politique et poursuit des recherches en épistémologie et en philosophie américaine contemporaine.

DENIS JEFFREY est professeur en didactique de l'enseignement de la morale à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval. Il est l'auteur de plusieurs articles portant sur la ritualité, la mort et la conduite extrême chez les jeunes. Il a également été responsable de plusieurs ouvrages collectifs, dont les suivants : *Le jeu et ses enjeux éthiques*, *Les risques et la mort*, *Corps et sacré, sur le chemin de la mort*. Il vient de faire paraître *jouissance du sacré. Postmodernité et religion* (Armand Colin).

MICHAEL LA CHANCE est philosophe (esthétique), écrivain et critique d'art. En plus d'être membre du comité de rédaction de la revue *Spirale*, il enseigne à l'Université du Québec à Montréal en philosophie et à l'Université du

Québec à Chicoutimi en arts et lettres. Auteur de nombreuses contributions savantes et de catalogues d'artistes, il a publié *Beckett. Entre le refus de l'art et le parcours mystique*, Hurtubise HMH & Castor Astral (en collaboration avec Georges Godin). Les éditions de l'Hexagone ont publié récemment un recueil de poèmes, *Leçons d'orage*; un deuxième recueil est en préparation chez le même éditeur : *Carnets du Bombyx*.

DAVID LE BRETON est professeur de sociologie à l'Université Marc-Bloch-Strasbourg II. Il est l'auteur entre autres de *L'Anthropologie de la douleur* (Métaillé), *Anthropologie du corps et modernité* (PUF), *Du silence* (Métaillé), *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (Armand Collin), *L'adieu au corps* (Métaillé).

GUY MÉNARD est professeur au Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal et directeur de la revue *Religiologiques*. Ses recherches en anthropologie religieuse de la culture contemporaine ont porté notamment sur les dimensions imaginaires, mythiques et rituelles de la sexualité et de la technique. Il vient de publier un *Petit traité de la vraie religion* (Liber) à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le XXI^e siècle.

LAWRENCE OLIVIER est professeur de science politique à l'Université du Québec à Montréal. Il a également enseigné de 1984 à 1986 à l'Université de Moncton. Il a publié deux livres aux éditions Liber : *Le savoir vain* (1998) et *Michel Foucault, penser au temps du nihilisme* (1995).



Québec, Canada

2000