

Marcel BRISEBOIS
Directeur du Musée d'Art contemporain de Montréal.
(1990)

“La crise culturelle de notre temps.”

Intervention au colloque interdisciplinaire organisé
par la Section des études pastorales de
la Faculté de théologie de l'Université de Montréal,
tenu du 5 au 7 octobre 1989.

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique avec le concours de Loyola Leroux, bénévole, professeur de philosophie retraité de l’enseignement Cégep de Saint-Jérôme, Qc.
Page web : http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_leroux_loyola.html
Courriel: leroux.loyola@hotmail.com

à partir de l’ouvrage :

Marcel BRISEBOIS

“La crise culturelle de notre temps.”

In ouvrage sous la direction de Guy Lapointe, **Crise de prophétisme hier et aujourd’hui. L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand’Maison**, pp. 221-238. Actes du colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989. Montréal : Les Éditions Fides. 1990, 353 pp. Collection : “Héritage et projet”, no 43.

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

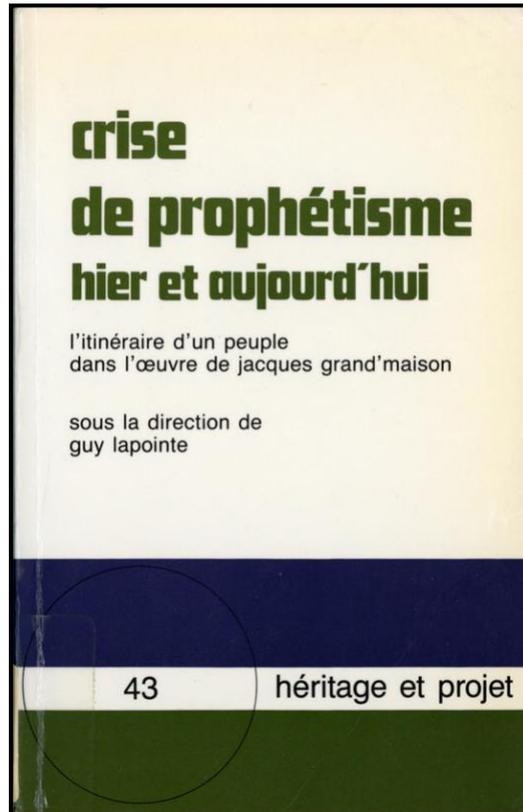
Édition numérique réalisée le 1^{er} avril 2021 à Chicoutimi, Québec.



Marcel BRISEBOIS

Directeur du Musée d'Art contemporain de Montréal.

“La crise culturelle de notre temps.”



In ouvrage sous la direction de Guy Lapointe, **Crise de prophétisme hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison**, pp. 221-238. Actes du colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989. Montréal : Les Éditions Fides. 1990, 353 pp. Collection : "Héritage et projet", no 43.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[221]

Crise de prophétisme hier et aujourd'hui.*L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre
de Jacques Grand'Maison.*

Quatrième partie : Culture et société

17

**La crise culturelle
de notre temps****Marcel BRISEBOIS**

Peu de mots sont aussi ambigus que le mot culture. Trop souvent, de tous les discours sur ce sujet, on ne peut retenir comme dénominateur commun que la conviction qu'a celui qui en parle de la détenir et son mépris à peine voilé de regret à l'égard de ses auditeurs soupçonnés d'en manquer. C'est dire la présomption qui fut la mienne d'avoir accepté de vous parler de l'état actuel de la culture dans le cadre de ce colloque consacré à la pensée de Jacques Grand'Maison. Dans son œuvre, la culture tient une place importante. Elle sert de cadre de référence à l'étude des symboliques d'hier et d'aujourd'hui à l'examen des relations entre le nationalisme et de la religion, à l'élaboration de son projet de société, à l'exposé de son idéal d'être humain, au questionnement de son activité d'évangéliste.

Je retiens de mes lectures des œuvres de Jacques Grand'Maison ce passage de son ouvrage *La seconde évangélisation*

« Certains distinguent deux couches dans la culture : la première comme enracinement et milieu, la seconde comme fin et horizon. La culture première s'exprime à travers des représentations collectives et des schèmes idéaux qui trouvent leur canevas de fond dans un sujet historique déterminé : la culture seconde est la résultante des projections et créations du groupe humain correspondant. Cette dernière permet précisément une distance dynamique qui, non seulement assume le tissu de sa réalité propre

mais aussi la critique et la finalise... Une telle distanciation vient corriger l'affirmation non-critique de la « personnalité standard » d'une culture première, mais il ne faut pas perdre de vue ici un phénomène de plus en plus évident, particulièrement chez nous, à savoir la destruction de notre tissu historique de base, de nos milieux de vie. Or, notre évolution culturelle récente à été marquée par une contestation unilatérale de ce qui a fait ce que nous sommes. Nous nous retrouvons avec une [222] nouvelle culture sauvage sans racine et sans figure d'avenir. Il y a donc crise aux deux paliers et surtout entre ces deux » ¹.

Jacques Grand'Maison revient régulièrement sur ce diagnostic : nous traversons une « révolution culturelle » ². Plus encore, il va jusqu'à écrire : *L'expression : révolution culturelle ne rend pas tout à fait le sens de ce qui se passe aujourd'hui* ³. Il s'agit d'une « crise », d'un « drame » qui prend des proportions inattendues ⁴ et d'où devrait surgir une culture nouvelle.

1. Une crise de la culture

En grec, le mot *krisis* signifie séparation, distinction, jugement. Plus exactement, c'est le moment où l'état de santé de quelqu'un se laisse discerner, ce moment que guette le regard clinique, où tout peut brusquement changer en mal, en mieux, ou en tout autre chose. Ce qui du côté du sujet est exprimé comme malaise, voire même comme souffrance et paroxysme, est exprimé du côté de celui qui sait ou veut savoir comme moment du devenir où tout se décide et où il appartient de prendre les décisions opportunes pour maîtriser ce devenir.

Mais ne doit-on pas penser que, d'une certaine façon, il est de l'essence même d'une culture d'être en crise ? Toute culture vivante est en crise, transformant en questions les réponses les plus assurées, toujours en débat, en difficulté avec une autre culture et avec elle-même ; comment accorder une culture du savoir désintéressé avec une

¹ GRAND'MAISON, Jacques, [La seconde évangélisation](#), I, II. Montréal, Fides, 1973, pp. 228. 229.

² [Quel homme ?](#) Montréal, Leméac, 1978, p. 75, 88.

³ [Nationalisme et religion](#), Montréal, Beauchemin, 1970, t. I, p. 12.

⁴ [Nationalisme et religion](#), Montréal, Beauchemin, 1970. t. I, p. 12.

culture technicienne de l'efficiencia ; une culture savante, cultivée, dominante à culture spontanée, à une culture de masse ; une culture occidentale, fondée sur l'humanisme de la Renaissance et aspirant à l'universel, aux cultures diverses et multiples des sociétés froides dont parlait Lévi-Strauss. Cette crise constante, appelée à se continuer, assure la vitalité même de la culture.

Ce qui est à l'œuvre dans la crise actuelle de la culture, c'est l'ébranlement des rapports entre l'homme et la nature tels qu'établis par la pensée positiviste, par la mise en œuvre, d'une part, de [223] nouveaux savoirs scientifiques et technologiques et, d'autre part, par les pratiques nouvelles de l'activité créatrice.

On s'accorde à reconnaître qu'on ne saurait parler ni d'une nature antérieure à la culture, ni d'une culture sans rapport à la nature. La conquête de l'humanité de l'homme s'est faite par une triple rupture, celle de l'institution, de l'outil et du langage, où la nature est apparue comme l'autre d'un couple significatif.

Face à l'institution, la nature apparaît comme un état, l'état de nature, antérieur à tout droit, antérieur à l'état proprement civil ; cet état est recouvert, aboli, peut-être même a-t-il été sacrifié par quelque contrat, réel ou fictif, à la sécurité, à l'ordre, à la liberté de l'état civil qui est d'institution.

Quant à l'outil, celui des techniques comme celui des arts, il dessine une nouvelle opposition entre ce qui est produit par nature, de façon spontanée, à ce qui pour apparaître au jour exige travail, mise en œuvre d'artifices.

Enfin, le monde des signes et du langage fait apparaître la nature comme l'ordre préalable des expressions muettes et des apparences brutes. Face au discours, à sa logique et à sa visée de vérité, la nature c'est l'ensemble des corps des existants.

D'un côté, donc, une nature qui se révèle successivement comme violence dans l'homme, spontanéité dans le vivant, existence brute des choses. De l'autre, une humanité que concerne une communauté d'existence et de service avec la nature mais qui lie son identité à l'institution, au travail, au discours.

L'évolution de la pensée occidentale a conduit à la radicalisation de l'opposition de l'homme à la nature. D'abord, sur un plan pragmatique,

la culture mettra l'accent sur les rapports de domination, d'exploitation, de possession à l'égard de la nature plutôt que sur des relations d'appartenance et de participation. En second lieu, sur un plan métaphysique, la distinction radicale entre deux types de causalité — la causalité par liberté, en vertu de quoi quelque chose est inauguré dans le monde, et la causalité naturelle, par laquelle quelque chose succède à autre chose selon un déterminisme de type mécanique —, conduit la culture à « désenchanter la nature » et à considérer l'appartenance de l'homme à celle-ci non pas en deçà mais au-delà de cette opposition.

[224]

C'est devant une telle crise de la culture que s'est trouvé l'homme du 19^e siècle. Il a trouvé une solution dans la philosophie idéaliste allemande qui voit dans l'ordre humain non pas quelque chose d'imposé de l'extérieur par un Dieu créateur mais une analogie des lois de la nature. Pour Kant, le style de légalité, de nécessité, d'a-priorité qui détermine la moralité et qui permet de parler de raison pratique est homogène à la légalité de la nature : « *Agis de telle façon que la maxime de ton action puisse être considérée comme un loi de la nature* ».

Cette conception des relations de l'homme et de la nature a fondé jusqu'à tout récemment la culture de l'homme occidental, mais elle a été remise en cause par les développements scientifiques et philosophiques récents.

2. Crise de la culture et crise de la science

Dans plusieurs des écrits où il parle de la crise de la culture, Jacques Grand'Maison évoque la pensée du célèbre biologiste français Jacques Monod qui en 1965 obtenait le Prix Nobel de médecine avec François Jacob et André Lwoff pour leurs travaux sur le code génétique⁵. En octobre 1970, François Jacob publiait la *Logique du vivant* et Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité* où ils livraient parallèlement la conception philosophique sous-jacente à leur discipline. Suivront

⁵ [Symboliques d'hier et d'aujourd'hui](#), Montréal, Hurtubise HMH, 1972, p. 23, [La seconde évangélisation](#), t. II, p. 237, [Quel homme ?](#), Montréal, Leméac, 1978, p. 22.

l'ouvrage de René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, publié en 1972 et, en 1974, un recueil d'articles qui renouvellent le regard posé sur la nature et le répertoire de questions fondamentales sous le titre *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. Dans les mêmes années, on assiste à la diffusion, en dehors du milieu des spécialistes, de la théorie de la thermodynamique des processus irréversibles élaborée par Ilya Prigogine. De tous ces travaux émerge une nouvelle problématique qui se caractérise par un intérêt porté aux discontinuités, aussi bien dans la physique des solides, la théorie des catastrophes ou la biologie du développement. Par là est remise en question la conception classique du déterminisme et, par voie de conséquences, notre compréhension de la nature. Les idées de permanence et de stabilité associées depuis toujours au déterminisme ont dû être abandonnées dans les domaines de la physique où elles avaient régné avec le plus d'assurance. [225] Les physiciens ne tentent plus de reconstituer la structure éternelle du cosmos, ils s'attachent plutôt à reconstituer son histoire, la succession des événements qui ont à la fois engendré la matière et les règles de son comportement.

Mais reprenons le débat à son origine. Pour la physique newtonienne, le monde physique est dominé par l'idée de déterminisme. À l'opposé, la vision darwinienne met en scène des populations où apparaissent, de manière arbitraire, des individus déviants. En vertu de leur performance, ces déviants sont ou sélectionnés et se multiplient ou condamnés et disparaissent progressivement. Le jeu de l'arbitraire et de la sélection détermine l'évolution de la population. Pour Monod, l'arbitraire de l'apparition des déviants darwiniens traduit désormais l'arbitraire fondamental de tout être vivant au regard des lois physiques. L'organisation du vivant ne contredit pas les lois physiques, elle est compatible avec ces lois mais elle n'en est pas déductible. En d'autres termes, la matière n'était pas faite pour produire la vie. Mais la vie étant apparue, le code génétique permet d'assurer la reproduction du vivant par le jeu des mutations et de la sélection. La thèse de Monod unit indissociablement hasard et irréversibilité. Le hasard des mutations tire sa signification de la sélection naturelle, et c'est la pression sélective qui crée une évolution irréversible à partir des balbutiements en eux-mêmes dépourvus de sens que constitue l'apparition arbitraire des mutants. Le hasard ne s'associe donc pas à l'ignorance, comme le tenait la pensée

déterministe, il ne renvoie plus aux limites factuelles de l'observation, mais entre de manière positive dans notre définition de l'objet.

Le caractère de spécificité de la vie que Monod voulait opposer à l'intelligibilité des phénomènes physiques et chimiques a envahi également la physique et la chimie contemporaines. La dynamique définie par l'idéal du calcul des trajectoires déterministes et réversibles considérait la description probabiliste et irréversible comme une approximation présentant une certaine utilité pratique mais reflétant en réalité les limites de nos moyens approximatifs d'observation et les intérêts des chercheurs. Après les travaux de Kolmogorov, nous savons qu'il existe une classe de systèmes (*K-flows*) telle que si nous connaissons avec une précision aussi grande que nous le voulons la totalité du passé d'un de ces systèmes, nous ne pouvons en prévoir l'avenir que de manière stochastique. Et pour certains, cette connaissance du passé ne permet même pas d'améliorer [226] nos possibilités de précisions : l'évolution vers l'avenir peut être présentée comme répondant à un jeu de hasard. Pour ces systèmes, la liaison entre hasard et manque d'information est biaisée : l'accumulation d'information à propos du passé laisse l'avenir indéterminé. L'aléatoire constitue donc dans les systèmes complexes qu'étudie la physique contemporaine non plus une limite subjective à nos possibilités de connaissance mais une propriété intrinsèque de ce que nous avons à connaître. La matière que nous croyions permanente et stable se révèle fossile. La description des états d'équilibre est limitée aux situations où les processus microscopiques se compensent mutuellement : l'état global qu'ils produisent est un état immobile, inerte où le temps s'est arrêté. Les lois de la dynamique que nous croyions éternelles sont relatives à une époque historique de l'Univers. À tous les niveaux, depuis l'étude des particules élémentaires jusqu'à celle de l'évolution cosmologique, l'idéal d'une description déterministe doit faire place au problème de la reconstitution d'une histoire, sans doute intelligible, mais non déductible d'un état initial donné.

L'abandon des situations simples, réductibles à des lois déterministes et réversibles, comme modèles pour faciliter la compréhension, constitue sans doute une profonde révolution épistémologique. Dans la perspective que nous ouvre cette révolution, le hasard et l'irréversibilité n'ont plus un sens négatif, ils ne marquent plus le renoncement à une description exhaustive de la nature, mais

caractérisent positivement sa complexité et les limites que cette dernière impose aux idéalizations qui la niaient.

En ce sens, la physique de l'irréversible et de l'aléatoire marque bien la fin d'une époque et le début d'une autre : celle d'une certaine manière rationnelle de comprendre la nature, de concevoir notre raison, ses attributs, ses opérations, et notre rapport au monde auquel les nouvelles orientations de la science nous forcent à reconnaître que nous lui appartenons. Ces positions de la science actuelle ne sont pas étrangères aux parcours récents des créateurs.

3. Crise de la culture et création artistique

Dans plusieurs des ouvrages où il aborde le thème de la crise de la culture, Jacques Grand'Maison s'est interrogé sur la fonction de l'œuvre d'art et le rôle des créateurs au sein de cette crise. Il voit dans les artistes et les écrivains des agents culturels qui [227] expriment la sensibilité profonde d'un peuple et d'une époque. Mais il constate que vers la fin des années 1970, ceux-ci « *tournaient en rond* »⁶. Il ira même jusqu'à écrire que « *le monde de l'intelligence est malade et stérile* » et il exprimera son regret de voir se creuser un « *écart entre les nouvelles formes de créativité culturelle et la structuration culturelle de la quotidienneté* »⁷. Poursuivant notre réflexion sur la culture actuelle, je voudrais m'interroger maintenant sur l'état actuel de la culture telle qu'elle s'exprime sur la scène de la création artistique.

Cet aspect de notre sujet est particulièrement pertinent dans le cadre d'un colloque qui s'est donné comme thème la crise du prophétisme. Les créateurs ne sont-ils pas en effet comme le voulait Bergson, des « *hommes dont la fonction est justement de voir ce que nous n'apercevons pas naturellement* »⁸. De ce point de vue, les artistes se

⁶ *Le Devoir*, 30 janvier 1979, p. 7.

⁷ [*Symboliques d'hier et d'aujourd'hui*](#), Montréal, Hurtubise, HMH. 1972, p. 212.

⁸ BERGSON, Henri, [*La pensée et le mouvant*](#), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1370.

retrouvent avec les mystiques, avec ceux que Bergson considère comme des « *privilegiés* »⁹.

Pour Bergson, l'artiste contrairement à la théorie déterministe de Taine, n'est pas simplement le produit d'un tempérament, d'un milieu, d'une époque. Sans doute, l'histoire permet-elle de mettre à jour les liens qui relient une œuvre à son auteur et à la conjoncture socio-politique où elle est apparue, mais affirmer qu'une œuvre n'est pas isolée, ce n'est tout de même pas la réduire à n'être que l'expression de circonstances précises. Toute œuvre vraie et grande échappe au contraire au contexte qui a entouré sa production. Elle fait pénétrer dans un autre monde. Baudelaire, en qui l'on s'accorde à reconnaître un des pères fondateurs de l'esthétique moderne, pouvait bien affirmer qu'il existe dans toute œuvre d'art un « *élément relatif circonstanciel qui sera tour à tour ou tout ensemble l'époque, la mode, la morale, la passion* »¹⁰. Il n'en ajoutait pas moins que la « modernité », le transitoire, le fugitif, le contingent ne constituent que la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel invariable. [228] Cet éternel invariable, cet autre monde, il surgit « *on ne sait d'où venu* », pour reprendre ici les mots de Valéry, il n'est pas commandé.

Tout le problème est de savoir ce qu'est une œuvre d'art. C'est une question que l'on entend régulièrement non seulement dans un musée d'art contemporain, mais sur toutes les scènes actuelles de la création. Est-ce de l'art ? Ce film, cette danse, cette musique, cette œuvre littéraire ? Qu'est-ce qui fait qu'une œuvre est une œuvre d'art ? Pendant longtemps, nous avons identifié l'œuvre d'art à celles qui nous révèlent la beauté. À cette conception platonicienne de l'œuvre d'art, nous préférons aujourd'hui celle selon laquelle est œuvre d'art l'œuvre qui identifie quelque chose d'autre, c'est-à-dire que les symboles qu'utilise le créateur nous sont livrés pour que nous les vivions, ou plus exactement que nous ne cessions de les accomplir et de les achever. Les symboles de l'art, contrairement à ceux de la science, sont nécessairement ambigus et équivoques. En fait, une œuvre d'art a d'autant plus de valeur qu'elle manifeste une plus grande variété

⁹ [La pensée et le mouvant](#), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1373 et [Les deux sources de la morale et de la religion](#), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1177.

¹⁰ BAUDELAIRE, Charles, *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, œuvres complètes, t. V p. 685.

d'aspects sans cesser d'être elle-même. Plus une œuvre d'art est riche, plus elle donne prise à des expériences multiples sans jamais être épuisée par aucune. C'est ainsi que la *Victoire de Samothrace*, l'*Avare* de Molière ou *Nabucco* de Verdi ne cessent d'inviter à des aventures toujours nouvelles qui ne peuvent être celles du concitoyen de Démosthène, du bourgeois parisien, ou du révolutionnaire italien de la fin du siècle dernier. Le mérite d'une œuvre d'art, c'est d'être une œuvre ouverte a dit Umberto Eco, c'est d'être indéfinissable, comme le disait Delacroix, d'échapper à la précision. Cet indéfinissable ne cesse d'appeler la réponse de tout l'être pour trouver son plein développement. Chacune de ces réponses, qu'elles émanent successivement de moi ou de mes contemporains développent l'œuvre sans jamais l'épuiser. Elles sont autant de réalisations complémentaires qui, tout en restant incomplètes, n'en ont pas moins l'ambition de restituer l'œuvre dans sa totalité.

Ce que nous venons de dire de façon générale de l'œuvre d'art est encore plus vrai des créations contemporaines. L'art actuel a entre autres caractères celui de poser un ordre extrêmement inhabituel et imprévisible d'organisation des matériaux poétiques, sons, mots, formes, couleurs qui trouvent en eux-mêmes leurs propres lois. Ici, la rupture avec l'ordre probable du matériau se veut la plus radicale et cherche à atteindre les limites du possible. [229] De ce fait, l'œuvre atteint l'ouverture maximale. Elle échappe à toute univocité pour se revêtir de la plus grande ambiguïté. Qu'il s'agisse de Michel Tremblay, de Fernand Leduc ou de Gaston Miron, tous ces artistes cherchent à faire de leurs œuvres non pas le véhicule de messages définis, achevés, déterminés une fois pour toutes, mais la source de multiples et inépuisables expériences.

Qu'il soit ancien ou actuel, écrivain ou musicien, l'artiste est toujours confronté au même problème, celui de faire de l'individu, pratique, concret, neutre, un centre actif de ré-création à partir d'un programme opératoire — l'œuvre — que l'artiste propose une fois pour toutes et grâce auquel il nous est loisible de nous arracher à l'inertie qui nous guette sans cesse et qui risquerait de se masquer derrière la contemplation passive et satisfaite de l'œuvre retrouvée.

C'est plutôt à un travail, à un labeur même, qu'invite l'art, et plus encore l'art actuel. Dès lors, on entrevoit là une réponse à la fameuse question « *Qu'est-ce que l'artiste a voulu dire ?* » À cela, Paul Valéry

avait déjà répondu : « *Si l'on m'interroge, si l'on s'inquiète, comme il arrive et parfois assez vivement, de ce que j'ai 'voulu dire' dans tel poème, je réponds que je n'ai pas voulu dire, mais voulu faire, et que ce fut l'intention de faire qui a voulu ce que j'ai dit* » ¹¹.

Dans son discours de réception du Prix Nobel de littérature, Claude Simon commente cette affirmation. Pour lui, l'œuvre d'art arrache son destinataire à sa passivité, pour en faire un sujet actif se remettant en question, lui-même et ce faire qui est le sien. Ce faire qui, en grec, se dit *poiein* qui est l'origine du mot œuvre, et qui explique *la visée de vérité au cœur de tout acte créateur*, « *qu'il s'agisse de construire un pont, un navire, de « faire » venir une récolte ou de composer un quatuor* » ¹². L'art actuel va jusqu'à s'interroger sur l'essence même des choses. Qu'est-ce qu'un tableau, qu'est-ce qu'un cadre, qu'est-ce qu'une musique, qu'est-ce qu'un bruit, qu'est-ce qu'entendre, qu'est-ce que voir ? Tous les psychologues et ethnologues le reconnaissent aujourd'hui, la perception n'est pas seulement une expérience sensible, c'est aussi la manière dont cette expérience sensible est vécue. Il n'existe rien [230] de tel que la neutralité de la perception. Toute expérience sensible est ordonnée par un équipement mental et cet équipement variable dépend en grande partie de la culture à laquelle appartient un sujet. Ce qui varie d'un sujet à un autre, ce sont les catégories à l'aide desquelles un sujet classe ses stimulus sensoriels. La connaissance qu'il utilise pour compléter ce qui lui est immédiatement donné et l'attitude qu'il adopte à l'égard du type d'objet artificiel qu'il perçoit. L'art actuel remet en question ces schèmes conceptuels fluctuants au cœur même de la perception. Il force le destinataire de l'œuvre à s'interroger lui-même sur son *poiein*. Et cela, il est appelé à la créativité, à la liberté.

Arrêtons-nous un instant, si vous le permettez, à l'exemple de la peinture. D'aucuns pourraient faire remarquer, en considérant la peinture actuelle, qu'on est passé progressivement d'un art qui donnait à regarder, à un art où il n'y a plus rien à voir. Devant cela, des nihilistes pourraient faire remarquer qu'il n'y a effectivement rien à voir et qu'il

¹¹ VALERY, Paul, *Variété*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., 1957, œuvres, T. I, p. 1503.

¹² SIMON, Claude, *Discours de Stockholm*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 23.

vaut mieux passer à autre chose. Ce que je dis ici de la peinture vaut, *mutatis mutandis*, pour la plupart des formes contemporaines de l'art. Mais ne faut-il pas plutôt voir, dans la prépondérance des éléments formels, le retour de dimensions esthétiques oblitérées par les exigences de la représentation ? Le silence, la minimalité des effets, la manière d'opérer avec presque rien de tant d'œuvres actuelles constituent un renvoi de ce qu'il y a à voir, au regard lui-même, à ce par quoi il y a quoi que ce soit de visible. En même temps, ne sommes-nous pas invités par là à comprendre que les choses ne sont pas devant la vue, mais faites de la même étoffe que le regard, que le corps lui-même. En ce sens, la visibilité des choses est inséparable de celle du regard ; les choses se manifestent dans le regard comme il les manifeste. « *Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu. Mon regard erre en lui comme dans les limbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois* », écrivait Merleau-Ponty ¹³.

Ce que nous suggère la peinture actuelle, et cela pourrait s'appliquer à toute autre forme de prestation artistique, c'est que l'art trouve son accomplissement au-delà des choses physiques, dans l'expérience de l'apparition précaire du sensible, et dans notre [231] incapacité de la posséder. Ce que nous disent les arts contemporains, c'est moins « *l'humain impossible* » ¹⁴ que l'humain fragile, l'humain pauvre, et pourquoi pas, pour emprunter à Grand'Maison son propre vocabulaire, l'humain nu ou plutôt dévêtu en même temps que son appartenance à la nature, appartenance désormais menacée, après hélas ! avoir été des plus menaçantes.

4. La culture et l'Église

Il arrive souvent que dans les milieux religieux, on demande ce que le monde de la culture attend de l'Église. Il serait trop facile de répondre par la négative. La relation entre l'Église et la culture contemporaine est des plus complexes. Relations nourries de ressentiments, d'attentes

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice, [L'œil et l'Esprit](#), Paris, Gallimard, collection Folio/essais, 1964, n° 13, p. 23.

¹⁴ GRAND'MAISON, Jacques. [Quel homme ?](#), Montréal. Leméac. 1978. p. 34.

déçues ou mal fondées, de toute façon pleines d'incompréhensions réciproques.

Après la chute de l'empire romain, l'Église s'est montrée comme la protectrice de la culture. Elle a joué un rôle capital pour en susciter et contrôler les diverses expressions. La vision du cosmos, de l'homme, de la société était tout imprégnée des doctrines de la création, de l'incarnation et de la communion des croyants. Mais depuis que les sciences, la pensée, les arts ont commencé à prendre leur autonomie, depuis que s'est amorcé le « désenchantement du monde » l'Église s'est montrée soupçonneuse : elle a vu d'un œil méfiant ces activités s'exercer en dehors d'elle et souvent contre elle. La naissance du monde moderne et son développement se sont effectués dans ce conflit. Des condamnations, des attitudes crispées, une ignorance systématique et hostile sont restées, dans la mémoire collective, de véritables symboles qui fondent dans les milieux de la culture une méfiance quasiment systématique à l'égard de l'Église. Pensons à l'Inquisition, à la condamnation de Galilée, au refus d'obsèques religieuses aux comédiens, à l'ignorance délibérée dans laquelle les milieux ecclésiastiques ont tenu tant de créateurs de notre siècle. Rappelons-nous aussi comment l'Église a combattu tour à tour l'astronomie, la paléontologie, les méthodes historiques parce que ces disciplines scientifiques semblaient menacer la véracité de la Bible. Encore aujourd'hui, des réticences demeurent à l'égard des sciences humaines en général, mais plus particulièrement à l'égard de la psychanalyse, accusée, dans des déclarations affligeantes, de mettre en péril la morale et la foi.

[232]

Malgré les déclarations libératrices de certaines encycliques et du Concile Vatican II, ce contentieux pluriséculaire ne s'est pas résorbé. Il ne peut sans doute pas disparaître en quelques années. Mais pour le liquider, il est nécessaire que des changements profonds soient amorcés de part et d'autre. Peut-on considérer ce qu'on a appelé le « retour du sacré » comme l'amorce d'un tel changement ? On répète volontiers dans les milieux chrétiens le mot de Malraux selon lequel « *le vingtième siècle sera religieux ou ne sera pas* ». L'historien des religions Mircea Éliade a montré comment la civilisation occidentale a procédé à une désacralisation des grands moments de la vie et de l'existence en les banalisant. L'homme occidental issu de la Renaissance a voulu être son

propre créateur. Il a cru qu'il ne pourrait se faire lui-même que lorsqu'il aurait éliminé tous les dieux. Mais l'expérience que l'homme de toute culture et de toute religion a faite pendant la deuxième guerre mondiale et depuis lors, c'est l'apparition d'idoles encore plus monstrueuses, plus aliénantes et plus destructrices : comme l'a écrit Éric Weil : « *Notre société se présente quand on la compare aux communautés du passé, comme communauté qui a pour sacré ce que toutes les autres ont regardé comme le contraire du sacré* »¹⁵. L'effet Soljenitsyne, conjugué à la crise des démocraties populaires du Cambodge à Cuba, a contribué à accentuer l'incertitude de nos contemporains partagés entre ce qu'ils ne peuvent plus croire et ce qu'ils voudraient cependant espérer. À un agnosticisme serein succède une inquiétude qu'on ne craint plus d'avouer ouvertement. Peut-être est-ce là une autre façon pour l'homme d'être « dévêtu », d'être ramené à la case de départ, ouvert peut-être à l'espoir de retrouver des valeurs crédibles, capables de redonner sens à sa vie.

Mircea Éliade, toujours, a pu écrire que l'homme apparemment areligieux « *conserve encore les traces du comportement de l'homme religieux* ». Il ne peut abolir définitivement son passé. Au plus profond de lui-même, « *il continue encore à être hanté par les réalités qu'il a abjurées* »¹⁶. À l'heure où les Occidentaux se tournent vers les religions orientales, où resurgit un néopaganisme, où des Chrétiens se convertissent à l'Islam, à l'heure même où le monde islamique est livré à des ondes de choc fort contradictoires — fondamentalisme iranien, transformation de sociétés quasi médiévales qui s'ouvrent au progrès technologique —, ce qui est en jeu, [233] c'est moins la mort de Dieu et la fin des religions qu'un changement de fonction de la religion tant dans la vie des individus que dans la société. C'est du moins ce que pense le spécialiste américain des religions, Talcott Parsons. De toute évidence, ce que la société industrielle avait absolutisé, la science, la technologie, l'industrie, se trouvent relativisées au bénéfice du bonheur de l'homme : on exige désormais que l'être humain soit remis au centre de toute politique. On voit émerger des objectifs dits qualitatifs, tels le respect des identités, la qualité de la vie, l'accès à l'éducation, des rapports nouveaux à établir entre partenaires masculins et féminins

¹⁵ WEIL, Eric, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 66.

¹⁶ ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

compagnons en humanité, la libre expression artistique, la satisfaction au travail, le libre accès à l'information, en même temps que le respect de la vie privée, la réévaluation du temps libre, la revalorisation de la tolérance.

Lorsque, vers la fin de la première session de Vatican II, les Pères du Concile se posèrent la question fondamentale : « *à qui nous adressons-nous ?* », ils prirent conscience de la situation particulière de l'homme moderne, de ses angoisses, de ses craintes, de ses aspirations. De cette intuition féconde est née l'idée du Schéma XIII, le seul, a-t-on dit, que Jean XXIII a vraiment voulu et qui devint, comme on sait, la constitution *Gaudium et Spes*, qui ouvre la porte à l'homme d'aujourd'hui tel qu'en lui-même et sans lui plaquer comme un masque un certain idéal théologico-ecclésiastique de ce qu'est l'être humain. C'est lui que Paul VI, dans l'allocution prononcée le jour de son couronnement, disait vouloir écouter. C'est ce même pape qui avouait, dans une formule audacieuse « Nous avons le culte de l'homme ». Et Jean-Paul II proclamait solennellement dans son discours à l'UNESCO : « *Il faut affirmer l'homme pour lui-même, et non pour quelque autre motif ou raison : uniquement pour lui-même. Bien plus, il faut aimer l'homme parce qu'il est homme en raison de la dignité particulière qu'il possède* » ¹⁷.

On peut donc se demander à juste titre, dans une faculté de théologie catholique, quelles sont les tâches des chrétiens à l'égard de la culture. Selon Paul VI, « *il ne suffit pas de prêcher l'Évangile en des espaces géographiques toujours plus vastes, ou à des populations toujours plus étendues, mais aussi d'atteindre et de bouleverser, pour ainsi dire, grâce à la force de l'Évangile, les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les [234] lignes de pensée, les sources d'inspiration et les modèles de vie de l'humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et avec le dessein du Salut* » ¹⁸. Quant à Jean-Paul II, il déclarait le 19 janvier 1983 : « *À plusieurs reprises, j'ai voulu affirmer que le dialogue de l'Église et des cultures revêt aujourd'hui une importance vitale pour l'avenir de l'Église et du monde. Qu'il me soit permis d'y revenir en insistant sur deux aspects principaux et complémentaires qui correspondent aux deux niveaux où*

¹⁷ *Osservatore Romano*, 3 juin 1980.

¹⁸ *Evangelii Nuntircindi*, 1975.

l'Église exerce son action : celui de l'évangélisation des cultures et celui de la défense de l'homme et de sa promotion culturelle. L'une et l'autre tâche exigent que soient définies les voies nouvelles du dialogue de l'Église avec les cultures de notre époque » ¹⁹. Plus récemment, dans l'Exhortation apostolique *Christi fideles* qui a suivi le Synode de 1987, Jean-Paul II se réfère aux principes posés par Paul VI : il insiste sur l'urgence de surmonter la rupture entre l'Évangile et la culture et invite à « *une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures »* ²⁰. Cet appel s'adresse plus particulièrement « *aux fidèles laïcs qui se trouvent dans les lieux privilégiés de la culture comme le monde de l'école et de l'université, les centres de recherche scientifique, les lieux de création artistique et de réflexion humaniste »* ²¹. Ainsi donc la culture est-elle devenue le nouvel horizon de l'action évangélisatrice.

Cette pastorale suppose une attitude d'ouverture, de présence humble et patiente et un nouveau type de présence au monde, difficiles à adopter par une Église qui s'est définie pendant longtemps comme détentrice de la vérité, déjà en possession du Terme auquel tendent les acteurs de la scène culturelle. Ceux-ci ont trop souvent l'impression d'être mobilisés par l'institution ecclésiale comme témoins symboliques de ce que l'Église n'est pas réfractaire à tout ce qui bouge un tant soit peu dans le monde des idées. La méfiance récente à l'égard des recherches de théologiens qui se définissent comme fils de l'Église, les procès, les dénonciations, le soupçon qu'on laisse planer sur la foi réelle de ces chercheurs, les sanctions dont on les menace, ne peuvent pas dissiper la méfiance que les intellectuels et les créateurs entretiennent depuis des siècles à l'égard de l'institution ecclésiale. Tous ces discours [235] sur l'évangélisation de la culture n'ont dans ce contexte d'autre résultat que de mettre en garde ceux qui ont résolument décidé d'emprunter à leurs risques et périls les voies de la recherche.

Mais il est un autre aspect du problème des relations de l'Évangile à la ou aux cultures qui n'est pas moins problématique. On va répétant, avec générosité sans doute, que l'annonce de l'Évangile doit s'adapter aux cultures non occidentales, qu'en conséquence il faut en finir avec

¹⁹ *Osservatore Romano*, 19 janvier 1983.

²⁰ *Christi fideles*, n° 44.

²¹ *Christi fideles*, n° 44.

des millénaires d'ethnocentrisme, d'autant plus que les tenants de la culture occidentale ont beaucoup à se faire pardonner de ces cultures qui ont été combattues, voire effacées au nom de l'Évangile, et qu'enfin cette culture occidentale semble être épuisée et ne laisse plus vivre aujourd'hui que ses tares et ses insuffisances. Il ne m'appartient pas ici de relever toutes les demi-vérités d'un tel discours et tout ce qu'il occulte, mais je crois cependant que ces propos appellent trois remarques.

La première est d'ordre purement théologique et je renverrai ici au Prologue de l'Évangile de Jean : « *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* ». La parole dont les chrétiens sont les témoins n'est pas une abstraction mathématique, elle est incarnée dans une culture bien précise, celle de la Galilée de « *l'an quinze du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée, Hérode, Tétrarque de Galilée...* » Le Christ n'a pas prêché sur les bords du Gange ou de l'Amazone, mais sur les bords du Jourdain. Cela n'implique pas qu'il n'ait prêché que pour des Galiléens, mais cela implique l'acceptation d'une histoire, non pour la justifier en bloc, mais pour en assumer la continuité, et une responsabilité dans ses fautes comme dans sa grandeur.

Ma deuxième remarque voudrait rappeler que l'Occident est précisément une culture qui, parce que pétrie de christianisme, est habitée par un désir de l'autre, désir sans doute ambigu où, hélas ! la violence l'a souvent emporté sur l'amour. Au moment même où il se dépouille, s'excentre, l'Occidental approfondit son occidentalité plus encore que lorsqu'il ne revendique sa particularité, car la curiosité, la recherche de l'autre, la poursuite du dialogue sont les signes les plus marquants, sinon les moins ambigus de son appartenance. Ma position pourrait paraître réactionnaire, teintée d'un chauvinisme de civilisation, mais je suis profondément convaincu que la culture occidentale se pose comme universelle, ou elle n'est pas. Seulement, il y a pour la culture plusieurs façons de se poser comme universelle. La façon impérialiste n'est pas [236] chrétienne. Certains missionnaires ont sans doute eu tort de s'y prendre comme ils l'ont fait pour convertir ces peuples non occidentaux, mais leur intuition était juste : le christianisme ne peut être reçu que sur la base d'une infrastructure mentale déjà occidentalisée. Au moment où la technique issue de l'Occident, où les idéologies conçues en Occident imprègnent tous les pays du monde, je ne parviens

pas à me représenter une Église qui se détacherait de son histoire et du substrat philosophique sur lequel s'est articulée sa parole pour devenir universelle au sens où elle s'emploierait, sans doute en vain, à prendre racine dans des cultures diverses. Cela ne préjuge pas d'adaptations liturgiques, mais quand il s'agit de dire la foi, il me semble illusoire d'imaginer qu'une pluralité de discours fondés sur des cultures étrangères au christianisme n'aboutisse pas à la confusion des langues. Pour que Mèdes et Parthes disent les merveilles de Dieu, encore faut-il qu'ils acclament le Fils de David devenu par sa victoire sur la croix le Fils de l'Homme.

Ma troisième remarque repose sur la nature même de la Parole de Jésus et son action en l'homme. Cette parole se présente comme un glaive qui pénètre jusqu'au cœur de l'homme, qui le remet en question et le sépare de l'objet de son désir, bouleverse même les liens du sang et de la chair. La volonté chrétienne de rejoindre l'homme, tout l'homme, ne doit pas faire oublier que la prédication de la foi conteste ses assurances y compris les assurances culturelles. « *À qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle* ». Quel que soit l'effort, sans doute justifié, pour s'inculturer, les paroles de la vie éternelle seront toujours en porte-à-faux à l'égard des discours humains, trop humains, sur l'homme. Ce propos est-il trop dur ? Il me semble que c'est bien là la condition propre au chrétien, celle d'une double rupture, rupture qui se produit au cœur de son appartenance à la société des hommes, rupture qui se produit en lui-même, au plus vif de son existence où l'étranger qui fait signe se laisse reconnaître après coup comme l'Autre, plus intime à moi-même que je ne pourrai jamais l'être, *Intimior intimo meo*.

[237]

EXTRAITS DE LA DISCUSSION
ayant suivi les communications de
GUY LAPOINTE et MARCEL BRISEBOIS

Un participant demande à chaque conférencier de donner ses premières réactions à la conférence de l'autre :

- *Guy Lapointe* : Je suis d'accord avec ce que M. Brisebois disait de la prise de conscience que Grand'Maison a fait de la crise. Mais je ne crois pas que chez lui la crise soit perçue de façon aussi négative. Il est vrai qu'il a connu des moments de noirceur, comme nous tous, à certains tournants ; ceci l'a amené à faire des affirmations assez sombres sur notre propre situation sociale. Mais je ne crois pas que, dans l'ensemble de son parcours, il ait vu la crise de la culture au Québec de façon aussi négative. Au contraire, cette crise engendre quelque chose. Pour moi, Jacques est le parfait représentant de cette tension entre Église et culture ; et cette tension, il n'a pas pu la résoudre. C'est un clerc qui a fait des paris sur l'Église-institution et qui ne lâche pas facilement. Il est marqué par le fait qu'il est prêtre diocésain. Il « fait curé ».

- *Marcel Brisebois* : Je retiens d'abord comment Jacques Grand'Maison est enraciné dans le populaire, dans l'existential. Les définitions ne sont pas son propos. Il est à la recherche d'une définition qui, bien sûr quand elle se trouve, doit beaucoup à l'approche ethnologique, plus que sociologique. Je m'excuse d'être aussi sévère, mais je pense que Jacques Grand'Maison n'a pas toujours compris Lévi-Strauss et Monod. Il n'a pas assez pris en considération ce qui s'est passé au Québec, voire dans le bassin montréalais. Il ne cite jamais les représentants de la culture américaine, comme Elvis Presley, ou les Beatles, pourtant très importants dans les années 50 et 60. Il parle du culturel dans le cadre du nationalisme. Homme d'ouverture, ayant voyagé, il cite Yvon Deschamps mais jamais Kérouac. Je dois cependant préciser que lorsqu'on parle des limites de

Jacques, c'est de nos limites que nous parlons, car Jacques Grand'Maison est un des plus beaux fleurons de l'intelligence, de l'humanisme et de la sensibilité d'ici.

[238]

— De plus, la société québécoise est maintenant pluriculturelle...

Guy Lapointe : Le multiculturalisme n'est pas très présent dans l'œuvre de Jacques. Il s'y trouve un peu dans *Les Tiers*, mais ce n'est pas encore dans son imaginaire. Il a une culture localisée, de son âge, de son Église. Lui qui est contre les enfermements, il se trouve enfermé. Mais le plus important dans son œuvre, c'est le grand mouvement de fond pour essayer de saisir ce qu'est un mouvement culturel. Jacques conçoit la culture comme une espèce de matrice, un lieu de naissance. Et naître, c'est naître à l'autre.

— Que porte-on comme message ? Par rapport aux communautés allophones, qui ne sont pas nécessairement chrétiennes, il y a un devoir pour l'Église d'être un lieu d'accueil et de solidarité.

Guy Lapointe : Le mot « message » m'énerve de plus en plus. Est-ce que l'Évangile est vraiment un message, ou n'est-il pas une ouverture à la différence ? Jésus a constamment essayé de déplacer les gens et les questionnements. L'Évangile, comme la foi, c'est d'abord un opérateur critique par rapport aux situations d'enfermement.

— Je suis irrité quand on réduit la foi et l'Évangile à une opération critique. Mais c'est au nom de quoi ? Face aux autres cultures, il convient bien sûr d'écouter, d'accueillir, mais après ?

— Le message est souvent conçu comme quelque chose à vendre et cela est irritant. Je revendique la transcendance de la révélation que les gens doivent incarner. Le message n'est pas une imposition de vérités à recevoir, un code fermé et définitif. C'est une expérience à vivre, qui nous dépasse.

— Chez Jacques Grand'Maison, il y a Jacques Grand'Maison et il y a le phénomène Jacques Grand'Maison. Peu de gens ont lu ses livres. Pourtant son influence est grande. Le prophète dépasse son message.

Le prophète est prophète par son action, par ce qu'il est plus que par ce qu'il dit. C'est le phénomène Jacques Grand'Maison qui est important.