

Jacques Lavigne : une philosophie de l'institution du sujet

Par Pascale Devette

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales à titre d'exigence
partielle en vue de l'obtention de la maîtrise à l'École d'études politiques

Université d'Ottawa

© Pascale Devette, Ottawa, Canada 2012

Table des matières

Remerciements	p. iv
Résumé	p. v
Introduction	p. 1
1. Le temps de l'inquiétude humaine	p. 7
1.1 L'inquiétude et le dualisme corps/esprit	p. 9
1.1.1 <i>L'inquiétude, ou la conscience du temps</i>	p. 9
1.1.2 <i>Entre idéalisme et matérialisme</i>	p. 12
1.2 Œuvres et transcendance	p. 25
1.2.1 <i>Le langage</i>	p. 25
1.2.2 <i>La science</i>	p. 28
1.2.3 <i>L'art</i>	p. 31
1.2.4 <i>La société</i>	p. 35
1.3 Conclusion et récapitulation	p. 43
2. L'objectivité, ou l'inquiétude assumée	p. 47
2.1 Normalité psychique et symbolisme dans leurs rapports au temps	p. 48
2.1.1 <i>Normalité psychique</i>	p. 48
2.1.2 <i>La théorie du symbolisme</i>	p. 52
2.1.3 <i>Le rapport au temps</i>	p. 58
2.2 L'autorité et son double signifiant	p. 60
2.2.1 <i>Le sujet, le désir et la psychanalyse</i>	p. 60
2.2.2 <i>Le faux-féminin, ou le tarissement du désir vrai</i>	p. 64
2.2.3 <i>Les modes de dominations du faux-féminin</i>	p. 68
2.2.3.1.1 <i>Le symbolisme hétérosexuel, la séduction et l'illusion</i>	p. 69

2.2.3.1.2	<i>La castration et la culpabilité</i>	p. 71
2.3	Faux-féminin et société	p. 73
2.3.1	<i>De la psychanalyse à la société</i>	p. 73
2.3.2	<i>Jacques Lavigne, la Révolution tranquille et ses suites</i>	p. 76
2.3.3	<i>Les « réseaux » et le faux-féminin</i>	p. 77
2.4	L'homosexualité symbolique : la possibilité d'un autre accès au réel	p. 82
2.4.1	<i>Un autre symbolisme</i>	p. 82
2.4.2	<i>Promesse de l'autorité fondatrice</i>	p. 86
2.5	Conclusion et récapitulation	p. 91
	Conclusion	p. 95
	Bibliographie	p. 104

Remerciements

Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance envers mon directeur, le Professeur Gilles Labelle, sans qui cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Sa passion pour la pensée au Québec, et tout particulièrement pour les penseurs injustement oubliés, m'a introduit à l'univers de Jacques Lavigne, lequel m'était jusqu'alors totalement inconnu. Sa pédagogie a d'autant plus confirmé, voire renforcé, cette idée que je me faisais de l'enseignement; cela doit être fondateur d'un désir de comprendre et de connaître.

Je remercie également mon père, Aad Devette, à qui je dédie cette thèse.

Résumé

Notre thèse a pour objectif d'analyser et de commenter les deux premiers livres de Jacques Lavigne (1919-1999), philosophe québécois peu connu. Considéré par plusieurs comme le « premier de nos philosophes », nous considérons essentiel de faire connaître la pensée de cet auteur. Dans son premier livre, *L'inquiétude humaine* Lavigne aborde le rapport de l'homme à l'inquiétude et l'influence de ce rapport sur le développement de la société. Pour ce faire, Lavigne analyse certaines « médiations symboliques », ce terme recouvrant les éléments par lesquels l'homme interprète le monde et lui donne un sens. Le second livre, *L'objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives*, tente de comprendre les mécanismes d'institution du sujet qui soit écartent ce dernier de l'inquiétude et l'installent dans l'illusion, soit l'aident à accéder à une posture humble et objective face au réel. Le questionnement ultime de Lavigne concerne les exigences psychiques de l'avènement d'un sujet authentique.

Introduction

Notre thèse a pour objet la pensée de Jacques Lavigne (1919-1999) et, plus précisément, le développement qu'il propose de la question de « l'institution du sujet ».

Avant tout, disons un mot du point de départ de nos investigations. Nous en sommes venue à nous intéresser à Jacques Lavigne et à la question de l'institution du sujet après nous être intéressée, au moment de nos études de premier cycle, au problème lancinant du suicide (particulièrement au Québec depuis les années '60-'70, même si le problème se pose dans d'autres sociétés comparables). Pour le dire dans les termes de Lavigne, le phénomène du suicide a représenté pour nous cette confrontation avec le réel qui nous a inquiétée et qui a sous-tendu notre volonté de comprendre.

En tant qu'acte d'autodestruction, le suicide nous a semblé mettre en lumière, ne serait-ce que par leurs déficiences, les différents mécanismes d'institution du sujet. C'est donc en voulant comprendre le « type humain » institué dans une société à haut taux de suicide que nous avons décidé de creuser les fondements de la question de l'institution du sujet et des mécanismes qui y sont liés. Jacques Lavigne nous est alors apparu comme un penseur incontournable, dans la mesure où il s'est efforcé de penser l'institution simultanée de la subjectivité et de la société –refusant tout à la fois de penser le sort du sujet comme s'il devait être considéré à part de la société et celle-ci comme si elle déterminait de façon univoque le destin du sujet :

« La société est immanente à l'homme et l'homme à la société. Les drames et les joies intérieures ont leur réciprocité sociale et vice-versa. Aussi bien, la société c'est l'humanité, c'est-à-dire la qualité de l'homme reconnue dans tous les hommes ; la consécration de la dignité de chacun. Il n'y a pas de communauté sans vie personnelle et réciproquement ¹».

¹ Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 177.

Philosophe aujourd'hui injustement oublié, selon nous, il importe de présenter, même si c'est seulement très brièvement, Jacques Lavigne, avant de passer à l'analyse de sa pensée.

« Comme acte fondateur, au moins pour la pensée moderne [au Québec] [...] [i]l faudrait que l'on fasse de Lavigne un point tournant, le début de notre histoire philosophique moderne² ». Jacques Lavigne est souvent décrit, par ceux qui l'ont lu, comme le « premier de nos philosophes³ ». Pourtant, l'œuvre de Lavigne reste encore largement ignorée. Il y a là une continuité avec le rejet que Lavigne a lui-même connu la majorité de sa vie. En effet, par deux fois, il a été renvoyé de l'institution d'enseignement où il était en fonction, sous prétexte que ses recherches n'étaient pas acceptables (une fois à l'Université de Montréal en 1959 et une autre fois au Collège Jean-de-Brébeuf en 1961⁴). Lavigne terminera sa carrière au Cégep de Valleyfield. Il a donc poursuivi dans un très grand isolement, dans l'institution ou non, ses recherches, alliant à la fois la philosophie, la psychanalyse et la linguistique. Son enseignement marquera tout de même quelques intellectuels, notamment les écrivains et essayistes Hubert Aquin (dont Lavigne a été le directeur de thèse de maîtrise à l'Université de Montréal) et Jean Larose (qui a étudié au Cégep de Valleyfield) ainsi que le philosophe Georges Leroux.

Il serait du plus grand intérêt de se pencher sur la réception de l'œuvre de Jacques Lavigne au Québec. L'ouvrage de Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui*⁵, admirablement

² André Baril, « Entretien avec Marc Chabot », *Combat*, volume 7, numéro 1 et 2, automne-hiver 2003-2004, p. 6.

³ Jean Larose, « Le père tendre et le mensonge », *Le Devoir*, 4 avril 1997, p. A9.

⁴ Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1985, 168 pages.

⁵ *Ibid.*

documenté, a amorcé le travail en ce sens. Dans son ouvrage, Beaudry brosse un tableau de l'ambiance intellectuelle du Québec des années '50-'70, tout en présentant des extraits de textes de Jacques Lavigne et en montrant les réactions que certains de ceux-ci ont suscitées.

Afin de comprendre l'événement fondationnel pour la pensée au Québec que fut le premier livre de Lavigne, *L'inquiétude humaine*, nous nous référerons à des extraits cités par Beaudry. Jean-Paul Robillard, dans *Le petit journal*, écrit ainsi à propos de *L'inquiétude humaine* :

« l'originalité de Lavigne [n'est pas] mince au Canada français où le thomisme intégral est parvenu ou presque à occuper jusqu'ici tout l'espace de la pensée philosophique [...]. [I]l ne me reste qu'à saluer *L'inquiétude humaine*, comme l'une des meilleures œuvres, sinon la première, que nous ait donnée un jeune philosophe laïc de chez nous⁶ ».

Tout en relevant que la première œuvre de Lavigne rompait avec la *doxa* intellectuelle de l'époque, quasi tout entière régie par le néothomisme, dont certains ont pu dire qu'il asservissait littéralement la pensée, certains de ses premiers lecteurs ont également perçu chez lui une réflexion philosophique portant sur la réalité existentielle vécue au Canada-français. Dans « Mon inquiétude d'homme », qui est en quelque sorte un essai intime sur l'inquiétude, Guy Robert explique ainsi:

« C'est à ce moment que j'ai rencontré *L'inquiétude humaine* de Jacques Lavigne [après avoir cherché dans des auteurs lointains une réponse à l'inquiétude]. Synthèse lumineuse, large, aérée, profondément collée à la double condition humaine : ontologique et existentielle ; et qui, en plus de ses nombreuses qualités intrinsèques, venait d'un penseur canadien. (En passant : quand donc serons-nous débarrassés, nous, canadiens français, en art, en littérature, en philosophie,

⁶ Jean-Paul Robillard, « L'inquiétude humaine », *Le petit journal*, vol. 27, no 50 (4 oct. 1953), p. 51. Cité in Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, p. 28.

en industrie, en commerce, etc., du complexe néfaste de l'importation impérative ?)⁷ ».

L'inquiétude humaine a eu l'effet d'une bouffée d'air frais pour une communauté philosophique qui se sentait souvent asphyxiée. Cet éveil de la philosophie, qui n'est certainement pas sans lien avec l'éveil artistique de l'époque⁸, peut largement être attribué, pour ce qui est de la philosophie, au premier livre de Lavigne. Pourtant, malgré un accueil positif au Québec (et en France) de son premier livre, celui-ci n'a pas eu beaucoup de suite. Les autres ouvrages du philosophe n'ont quasiment jamais été commentés. La joie suscitée par les premiers pas d'une œuvre philosophique s'est rapidement estompée. Peut-être en sommes-nous restés, comme le dit Gilles Marcotte, à être de bons compilateurs de commentaires:

« cette joie, pour le lecteur canadien-français, se double de la surprise de la rareté. Je n'étonnerai personne en disant que les efforts de la pensée vivante, chez nous, demeurent des faits d'exception. Au mieux, nous sommes des compilateurs ; honnêtes- par indifférence ou par fidélité vraie ?...- mais bien un peu étroits ⁹ ».

Pour notre part, nous avons fait le choix de nous concentrer sur une présentation des concepts les plus fondamentaux de l'œuvre de Jacques Lavigne, considérant qu'un travail d'exégèse était pertinent et même nécessaire dans ce cas. Notre travail se présente ainsi comme un essai d'herméneutique des deux premiers livres de Lavigne¹⁰. Nous nous

⁷ Guy Robert, « Mon inquiétude d'homme », *Revue dominicaine*, vol. 62, juin 1956, pp. 282-6. Cité in Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, p. 30.

⁸ L'éveil de l'art dans le Québec des années '40-'50 relève d'une multitude d'œuvres, dont celles de Paul-Émile Borduas, Jean-Paul Riopelle, Claude Gauvreau, Anne Hébert et Hector de Saint-Denys Garneau, pour ne nommer qu'eux.

⁹ Gilles Marcotte, « L'inquiétude humaine », *Le Devoir*, vol. 44, no 143 (20 juin 1953), p. 7. Cité in Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, p. 18.

¹⁰ Nous n'analyserons pas le troisième et dernier livre de Lavigne, *Philosophie et psychothérapie, essai de justification expérimentale de la validité et de la nécessité de l'activité philosophique*, Québec, Éditions du Beffroi, 1987, 298 pages. L'ambition et l'ampleur de ce travail nous ont paru en effet exiger un autre travail de thèse. Nous espérons cependant poursuivre ce travail dans un avenir rapproché.

proposons essentiellement d'interroger la manière dont Jacques Lavigne traite la question de l'institution du sujet dans ses deux premières œuvres.

La première partie de notre travail est consacrée à *L'inquiétude humaine*, paru en 1953 (il s'agit de la thèse de doctorat de Jacques Lavigne). Le philosophe associe alors le concept d'« authenticité » du sujet à celui de l'« inquiétude ». Dans cet ouvrage, Lavigne situe l'homme face à l'inquiétude et analyse le rôle de cette dernière dans l'élaboration d'œuvres communes. Celles-ci sont comprises comme des médiations : elles donnent sens au réel, tout en maintenant un écart avec lui, qui demeure transcendant. Lavigne traite des œuvres suivantes, qui constitueront autant de sous-sections de notre première partie : le langage, la science, l'art et la société.

La deuxième partie sera consacrée à l'analyse du deuxième livre de Lavigne, soit *L'objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives*¹¹, paru en 1971. Les concepts d'authenticité et d'« objectivité » sont alors associés à une « théorie du symbolisme ». Une telle théorie doit, selon Lavigne, rendre visible une situation affective essentielle qui ne peut être perçue au premier abord. C'est à partir de cette théorie qu'il élabore les concepts de « faux-féminin », d'« homosexualité perverse » et « d'homosexualité symbolique ». Chacun d'eux dévoile diverses attitudes possibles du sujet face au réel. L'autorité, le choix moral du sujet et l'autonomie, tous compris dans leurs rapports au réel, sont d'autres concepts fondamentaux que Lavigne discute dans ce deuxième ouvrage.

À défaut d'avoir reconnu sa valeur de son vivant, il importe aujourd'hui de lire l'œuvre de Jacques Lavigne. Celle-ci est, au fond, une réflexion sur nous, sur la

¹¹ Jacques Lavigne, *L'objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives*, Montréal, Leméac, 1971, 256 pages.

communauté que constitue le Québec. Nous espérons être en mesure de faire un premier pas en ce sens. Comme le dit Beaudry, « [l']authenticité de notre vie intellectuelle dépend du degré d'intimité entre notre pensée et la culture vivante ¹²». Nous souhaiterions rendre vie à une philosophie qui a tenté d'animer sa culture d'un idéal essentiel, celui de l'authenticité, et d'un élan vital, celui de l'autonomie d'un sujet par ailleurs conscient de sa finitude.

¹² Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, p. 48.

Chapitre 1 : Le temps de l'inquiétude humaine

L'infini affecte la pensée et la dévaste en même temps, il l'affecte en la dévastant, et, ainsi, il l'appelle. Il la remet à sa place et, de cette façon, la met en place : la réveille.
Emmanuel Lévinas

La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpasse.
Blaise Pascal

L'inquiétude peut-elle être tue ? S'il s'avérait que oui, cela est-il souhaitable ?
Comment se poserait alors le problème de la destinée humaine ?

Jacques Lavigne, dans sa thèse de doctorat¹³, cherche à répondre à ces questions. Sa définition de l'inquiétude paraît très simple ; elle oblige cependant à un examen rigoureux des éléments fondamentaux formant à la fois le sujet et la société. L'inquiétude, pour Lavigne, se révèle au sujet lorsqu'un manque, qui ne peut être comblé d'aucune façon, se fait sentir impérieusement. Le temps passe et le manque reste, indélébile et impossible à combler. Le sujet prend alors à la fois conscience du manque et du temps; les deux éléments apparaissent simultanément. Cette réalité fait naître deux états chez le sujet : l'inquiétude et le désir. Quelque chose semble inatteignable et cela angoisse l'homme. L'inquiétude doit donc être comprise comme une réaction du sujet face à sa condition et face au monde. Ce n'est « ni un principe, ni une fin, mais une étape de notre devenir¹⁴. » Pourtant, se maintient le désir de faire advenir ce qui manque et de l'inscrire à jamais dans le temps, par une œuvre dont la durée transformera l'intangible en construction géniale.

¹³ Sa thèse deviendra son premier livre, *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1953.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

En cherchant à comprendre le rôle des affects, de la raison, du langage, Lavigne tente de mettre en lumière la relation intrinsèque qui unit le « corps » et l'« esprit » ainsi que leurs rapports à ce que l'on pourrait nommer le « manque fondationnel », puisqu'à partir de lui émerge l'inquiétude et le désir du sujet. Le manque fait le sujet pleinement humain. C'est à partir de là que Lavigne aborde la science, l'art et la société. Qu'est-ce que ces éléments cherchent à combler ? Est-ce parce qu'ils ne sont jamais arrivés à la fin de la quête d'absolue plénitude qu'ils se renouvellent sans cesse ? D'où provient la force qui oriente leurs transformations ?

Qu'il s'agisse du sujet ou de la société, l'inquiétude dépend d'une absence originelle : celle de Dieu. Pour Lavigne, cette absence est aussi une présence, puisqu'elle obsède l'homme. Lavigne octroie à cette présence-absence un sens à la fois divin et humain : l'absolu est tout-puissant, mais pour qu'il touche le cœur de l'homme ce dernier doit être ouvert à la transcendance. L'appel de Dieu exige une réponse de l'homme. Assumer l'inquiétude serait le premier pas vers l'attente du divin :

« Et si [l'inquiétude] pren[d] son point de départ en l'homme, ce n'est pas pour s'y enfermer, mais afin d'assister en lui à la genèse d'un mouvement qui a son origine en dehors de lui et le conduit au delà de lui; afin de l'attacher à son terme par les mêmes moyens qui le lui font découvrir; afin de lui révéler l'absolu qui, en même temps qu'infiniment transcendant, est plus intime à lui-même que sa propre personne¹⁵ ».

Ce que nous tenterons de montrer dans ce premier chapitre concerne, en premier lieu, la double structure bi-directionnelle entourant l'institution du sujet¹⁶, en prenant soin d'établir le rôle et la place de l'inquiétude dans ce processus instituant. Pour cela, nous situerons d'abord l'approche théorique de Lavigne, qui se décrit lui-même comme un

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶ D'abord, la relation entre le « corps » et l'« esprit » et, ensuite, celle du « sujet » et du « monde ».

penseur de « l'existence¹⁷ », en opposition aux pensées idéalistes et matérialistes dont les théories, pour cohérentes qu'elles soient, exigent selon lui une oblitération du réel. Par la suite, nous exposerons l'approche développée par Lavigne pour comprendre l'existence de l'homme, son lien avec le devenir et le temps ainsi que son rapport avec l'absolu.

Dans un deuxième temps, nous retracerons rapidement le rapport entre les œuvres (le langage, la science, l'art et la société), l'inquiétude et le divin. En conclusion de ce premier chapitre, nous ferons le lien entre les deux premiers éléments que nous aurons traités et la définition du divin développée dans *L'inquiétude humaine*. Nous avancerons que l'idée de Dieu défendue par Lavigne est basée sur la reconnaissance et le respect de ce que nous appellerons la « conscience totale de la finitude ». Ce que Lavigne combat en défendant le caractère essentiel de l'inquiétude se situe ainsi sur le terrain d'un ordre conscient du « temps », en opposition avec un ordre subjectiviste qui englobe le sujet dans l'« immédiat ».

2.1 L'inquiétude et le dualisme corps/esprit

1.1.1 L'inquiétude, ou la conscience du temps

L'inquiétude se fait sentir au travers de la rencontre entre le corps et l'esprit, ainsi que de celle du sujet avec le monde. Que ces rencontres n'aient plus lieu, ou plutôt qu'elles soient camouflées derrière une impression de *même*, et l'inquiétude ne se fait plus voir. Le sujet trouve alors refuge dans une certaine partie de lui-même, en reniant la présence de l'autre et en rendant caduque la confrontation des deux pôles d'où surgit le manque : l'esprit s'affirme au détriment du corps ; ou bien le corps au détriment de l'esprit ; notre être s'affirme au détriment du monde ; ou le monde s'affirme à notre

¹⁷ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 23.

propre détrimment. Ignorer une de ces parties semble alors produire un soulagement, puisque l'inquiétude s'évanouit et, avec elle, la conscience de la finitude.

« Une partie de notre être nous est imposée du dehors. Que cette partie de nous parvienne à nous dominer et nous sommes perdus. [...] [Les institutions] s'offrent comme moyen de vivre à la surface de nous-mêmes, loin de l'inquiétude, sous la dictée d'un code de bonnes manières, de bons mots, où nous n'avons qu'à puiser. Elles nous dispensent pour la vie de penser. La vie intellectuelle elle-même, lorsqu'elle est prise comme moyen de paraître, de tuer le silence, entraîne la perte de soi, d'une façon d'autant plus perfide que le moyen est plus noble¹⁸ ».

Le reniement d'une partie du monde ou du sujet se transpose ainsi dans la théorie, qui paraît alors avoir conquis le réel en le transfigurant. Aussi, afin d'être en mesure de présenter la théorie de Lavigne sur l'institution du sujet et sur la place fondamentale prise par l'inquiétude humaine, s'agira-t-il d'abord de comprendre sa démarche intellectuelle. Lavigne propose une méthode « de l'existence ¹⁹ » dont le souci principal est de restituer l'inquiétude au cœur de notre mode de compréhension du réel. Pour cela, il lui faut concilier l'objectif et le subjectif ainsi que l'universel et le particulier.

« Nous avons tenté de conjuguer les deux méthodes [l'une abstraite et universelle; l'autre personnelle et tirée de l'expérience vécue], nous rappelant sans cesse que la vie de l'homme se déroule dans le temps, comme une histoire qu'il nous serait impossible de rendre intelligible sans la penser dans des notions universelles²⁰ ».

En disposant au centre de sa pensée un élément majeur du christianisme, le temps, Lavigne cherche à rendre compte de la complexité de cette notion²¹. La signification du

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ Pour Lavigne, l'idée du salut éternel dans la doctrine du christianisme transforme complètement la philosophie. En effet, chez les Grecs le temps n'est pas un devenir. Pour Platon, le temps imite l'éternité ; il est donc immobile. Pour Aristote, il est un éternel mouvement fondé sur les répétitions, duquel la pensée,

salut personnel dans le christianisme pose à la philosophie le problème du temps, en lien avec celui du devenir humain. L'histoire de l'homme se présente alors comme celle d'une évolution. Le temps trouve sa finalité ultime dans le Jugement dernier, qui reste cependant un évènement toujours à venir pour la conscience. Comme l'idée de l'infini en mathématiques, à partir duquel les chiffres peuvent se penser et apparaître, l'éternité est cette mesure incalculable, qui fait du temps un devenir.

En ce sens, l'homme « [bâtit], avec du devenir et du temps, son être et son éternité²² ». Le temps se présente au sujet à la fois comme une intériorité et une extériorité. Il est intime au sujet, qui y construit sa propre histoire, tout en restant une altérité qui lui échappe et qui lui est étrangère, et qui se présente comme Histoire : « Le temps n'est plus uniquement une mesure extérieure, il est une manière d'exister [...] Le monde n'a une histoire que parce que la vie concrète de l'homme est une histoire²³ ». En effet, le sujet apparaît dans un présent empreint d'un passé qu'il n'a pu déployer par lui-même et d'un futur dont il ne bénéficiera peut-être jamais. C'est à partir du moment où le sujet prend conscience du temps, si intime et éloigné à la fois, que peut naître l'inquiétude.

« Mais comment peut-on dire de notre vie qu'elle a un sens, qu'elle est une histoire? Il n'y a d'histoire que d'évènements passés. Pour écrire notre histoire, il faudrait que nous soyons à la fois témoins de notre origine et rendus au terme de notre vie. Lorsque nous prenons conscience de notre vie, elle est déjà engagée et nous ne savons pas où elle nous conduira. Nous sommes entre un passé perdu et un avenir incertain. C'est

essence immobile, peut s'échapper. Quant à Plotin, le temps est une illusion et une dégradation de l'éternité. Ainsi : « Le philosophe grec tente [...] de s'évader du temps et du devenir : du temps, parce qu'il n'apporte qu'une éternelle répétition d'un monde toujours semblable ; du devenir, parce qu'il défait éternellement ce qu'il recommence toujours » (*Ibid.*, p. 11).

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 11.

pourquoi nous prenons conscience de nous-même dans l'inquiétude. Le passé nous apporte la déception, l'avenir l'angoisse²⁴ ».

Intenable jusqu'au bout, au sens où elle nous rappelle la limite de notre humanité, l'inquiétude est ce premier appel vers une transcendance qui nous est interne et externe à la fois. C'est en prenant conscience de l'inquiétude qui le traverse que le sujet sort de lui-même pour s'examiner dans le temps. Il questionne sa destinée à la fois dans les limites de son être, mais également en se tournant vers l'absolu : « Le temps nous invite à nous-même mais pour nous inviter à regarder au-delà de lui²⁵ ». L'homme qui prend conscience du temps recherche l'absolu qui permet le temps. Mais soutenir cette quête est extrêmement exigeant, d'autant plus que l'aboutissement ne peut advenir. Il faut poursuivre la quête pour la quête, considérant que l'existence s'enrichit lorsqu'elle est face à l'idéal de la transcendance. Pour cela, il faut maintenir vivante la pensée du temps ; du passé toujours agonisant et du futur fuyant : d'un monde qui défile et nous délie de nous-même en même temps qu'il nous prend et nous englobe. L'harmonie du temps, qui permet au sujet d'en avoir la conception, est des plus fragiles.

1.1.2 Entre idéalisme et matérialisme

Le sujet qui se maintient uniquement dans le présent, sans égard pour le passé et le futur, est prisonnier des sensations de l'immédiat, que l'on peut comprendre comme « [une] vitesse [qui] a supprimé le temps. [...] Il n'y a plus de temps qui soit à nous, rien qu'à nous, où il serait possible de connaître l'inquiétude et l'espoir²⁶ ». Le temps a perdu de son étrangeté, il ne comporte plus ce manque ou ce vide qui nous permet d'en prendre conscience. Il n'est que sensation du moment pour un sujet qui ne se comprend lui-même

²⁴ *Ibid.*, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

qu'à partir de ses sensations. Il n'y a plus d'espace entre le sujet et le temps, plus d'espace pour l'abstraction de l'universel ou pour l'inquiétude. La raison est ainsi détachée d'un dialogue sur le devenir universel, sur la quête d'une humanité qui se construit vers et à partir de la transcendance permettant la conscience du temps. Lavigne associe cette situation aux théories matérialistes²⁷.

À l'extrême opposé, le temps peut être restreint au concept. Il perd alors de sa saveur pour le sujet. Il n'est plus enraciné dans un devenir qui est l'histoire du sujet, mais dans un concept compris et mis en scène par la raison et dont l'universalité semble contenir l'aboutissement. L'instinct et l'affectivité du sujet, qui sont les moteurs du désir de comprendre la transcendance, sont ignorés. Le temps n'est plus un devenir vécu phénoménologiquement, dans lequel le corps et l'esprit incarnent une pensée conjointement créée, il apparaît plutôt comme une gymnastique de l'esprit. La raison cherche à élucider le mystère, sans le vivre authentiquement. Cette conception du temps est au coeur des théories idéalistes²⁸, qui sont, comme le matérialisme, des cas de subjectivisme :

« [D]e ce point de départ [soit l'antinomie cartésienne²⁹] deux solutions seulement sont possibles : tout réduire à l'esprit ou à la matière. Or quelle que soit la solution élue, le résultat est le même : tout est enfermé dans le sujet. Le matérialisme et l'idéalisme sont des subjectivismes³⁰ ».

²⁷ *Ibid.*, pp. 54-80.

²⁸ *Ibid.*, pp. 37-53.

²⁹ La célèbre affirmation cartésienne « Je pense donc je suis » serait une des sources du dualisme corps et esprit. Pour Lavigne, la pensée de Descartes a été réduite par ces successeurs en une théorie qui place l'acte de pensée uniquement dans l'esprit. Le corps est alors perçu comme une machine, qui ne cesse d'être nécessaire pour l'esprit, mais sans pour autant agir comme soutien essentiel de la pensée : « L'homme est un tout véritable dont les parties sont incompatibles : la pensée n'atteint son objectif qu'en agissant seule ; le corps, étant une machine, est incapable de contenir un esprit » (*Ibid.*, p. 53).

³⁰ *Ibid.*

Lavigne s'oppose à la fois à la conception idéaliste et à la conception matérialiste du sujet. Au travers d'un long développement sur Hegel³¹, il démontre de quelle façon le philosophe allemand, tout en reprenant l'idée chrétienne de la Trinité³², effectue un déplacement majeur quant à la notion de transcendance. « Toute la philosophie de Hegel vise à rapprocher l'homme fini de Dieu fini³³ ». Pour ce faire, Hegel ramène le réel à l'idée. Celle-ci se constitue par le rapport de l'essence et de la conscience qui la porte. L'être apparaît ainsi en tant que raison qui a dépassé son être immédiat, sensible, pour saisir son essence et penser l'existence. Le sujet pour Hegel n'existe que s'il manifeste son essence comme « raison d'être³⁴ ». La pensée tend donc à la désincarnation ; car elle ne peut advenir comme pensée pure que si elle est détachée des données sensibles qui lui ont pourtant permis d'apparaître : le sujet doit au final faire fi du réel, de son milieu et des multiples facteurs qui, le touchant, ont œuvré à l'édification de sa pensée. Plus encore, pour que la pensée atteigne l'universel et le concept, le sujet, en tant qu'être sensible, doit être exclu du devenir de la pensée. L'idée est donc l'incarnation de l'essence et non de l'existence³⁵. L'existence est le berceau de l'idée, duquel cette dernière doit se défaire en dernière instance. Cette opération pose le sujet comme essence, quand pourtant l'essence

³¹ La philosophie d'Hegel se déploie sur les mêmes problématiques que celles soulevées par Lavigne : « la présence de l'infini en nous ; l'inquiétude comme origine de notre vie autonome ; l'histoire de l'homme qui, pour conquérir sa libération et son destin, se transforme lui-même en transformant le monde ; l'idée d'un temps où l'esprit vient conquérir son éternité au moyen d'un monde qui passe, meurt et recommence » (*Ibid.*, p. 40-41). Pour Lavigne, la difficulté de l'hégélianisme tient en sa conclusion, qu'il considère comme un exemple de sécularisation, en plus d'être un subjectivisme : « Mais alors que tout cela nous conduira à l'affirmation d'un transcendant absolument distinct de l'homme et sans lequel l'homme ne pourrait ni s'achever ni être, chez Hegel l'homme grandit dans la mesure où Dieu cesse d'être autre que lui » (*Ibid.*, p. 41).

³² Sa conception de la singularité, de l'histoire et du concept emprunte au christianisme « non seulement sa conception de l'homme, son éthique, mais sa théologie elle-même, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, sans en reconnaître la transcendance. La religion n'est qu'un moment du devenir de l'esprit : la philosophie la remplacera » (*Ibid.*, p. 42).

³³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*

n'est pas un phénomène intime. L'essence reste une conception abstraite et idéale de l'être. Cet idéal se présente donc comme étranger à la conscience qui la pense. C'est ce que Hegel nomme la « conscience malheureuse », que nous pouvons rapprocher du sujet inquiet. Mais grâce au travail du temps qui cristallise la rupture avec le sensible, la conscience saisit la transcendance en son essence : « Au terme du devenir, l'infini aura perdu son caractère abstrait pour devenir la vie même de notre conscience, comme il arrive d'une idée dont on a épuisé le contenu. Mais alors l'infini n'existera plus, le fini sera devenu l'infini³⁶ ».

À ce stade ultime, la réconciliation est totale. « Ce mouvement, c'est le devenir du concept. Le concept, en effet, c'est le savoir de soi par soi-même³⁷ ». Le concept est associé au temps chez Hegel. Il aboutit à sa forme absolue à l'aide du temps. Au final, le temps est intégré dans le concept, qui intègre toutes les extériorités. La conscience a complètement saisi ce qui autrefois lui était étranger et transcendant. « Celui-là est la continuité pure de l'universel qui sait comme ce qui en soi est nul, comme le *mal*, la singularité se sachant comme essence³⁸ ». Il n'y a plus d'extériorité à la conscience qui est dans l'universel, la singularité se définit comme essence. Il en est de même pour le temps, qui ne se présente plus comme devenir : il est une éternité de *même*. « En identifiant concept et temps, Hegel est donc conduit à réduire la métaphysique à l'histoire et celle-ci à une dialectique. Et c'est le sens de l'histoire et la valeur de l'homme qui sont perdus³⁹ ». Hegel, déplaçant l'idée de la transcendance, associe le concept au temps. Il n'y a donc plus de devenir pour l'homme. Dieu ne se présente plus comme un inatteignable *autre*; il

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Paris, Gallimard, p. 637.

³⁹ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 45.

est saisi dans le concept, au cœur de la raison universelle de l'homme. Hegel vise la réconciliation. En se coupant du sensible, il atteint l'achèvement de la pensée. « [Je] a la certitude de soi-même; - il est le Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir⁴⁰ ».

Même s'il la tient pour géniale, Lavigne s'oppose à la théorie hégélienne, sur deux points majeurs. D'une part, en posant la possibilité d'une fin de l'Histoire, tout étant accordé au concept, Hegel éloigne l'homme de l'inquiétude, qui est, pour Lavigne, l'instituant du sujet. C'est à partir de l'inquiétude que le sujet cherche à rejoindre constamment la transcendance. Il se dépasse continuellement pour cet idéal et, ce faisant, atteint une part essentielle de lui-même qu'il exhibe dans des œuvres : « Lorsqu'il fait la science, l'art, la politique, il espère trouver la paix au terme de ses efforts. Ce qu'il recueille, alors, c'est une intelligence plus exigeante, un cœur plus généreux que seul l'absolu pourra combler. Mais cet absolu il le lui faut choisir⁴¹ ». Faire le choix de Dieu, c'est ainsi assumer intrinsèquement la posture de l'humilité : une part de mes réalisations ont été possibles grâce à cette transcendance en moi, cette présence cachée qui m'inquiète et m'interpelle à la fois. Cette présence est comprise par la sensation et par l'idée, qui se rencontrent pour en faire prendre conscience au sujet.

Cela pose le second problème inhérent à la théorie hégélienne : en subsumant le réel dans l'idée, le sujet et la singularité dans l'essence et le temps dans le concept, Hegel rejette la part sensible du soi ou le corps. Pour le dire autrement, Hegel ne retient que le « Je pense » de Descartes. Le sujet n'est sujet qu'à travers la contradiction et la négation

⁴⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, p. 638.

⁴¹ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 51.

de sa capacité sensible, qu'il « abandonne⁴² ». Ainsi, les instincts et les affects ne sont pas considérés comme des supports essentiels au développement des idées. Le particulier est englobé dans l'universel. Il n'est qu'une étape, qu'il faut achever, pour atteindre le concept. En ce sens, la théorie hégélienne est bien un « subjectivisme⁴³ » : elle réduit le réel à la théorie de façon à masquer l'inatteignable. Elle satisfait le désir, en même temps qu'elle le désarme et le fait taire. En se restreignant à l'abstraction, une facette de notre humanité est passée sous silence ; sans cette rencontre du senti et de l'idée, l'inquiétude qui nous pousse à redéfinir les limites de notre entendement ne nous tient plus.

Pour Lavigne, l'intelligence « agit en autant que le corps est capable de l'interroger, d'entendre sa réponse et de se l'exprimer. [...] L'intelligence est partout distincte du sensible et cependant on ne la trouve nulle part en dehors de lui⁴⁴ ». Cependant, le sensible n'est pas plus que l'esprit coupé du corps le garant de la totalité du réel. Réduire le réel à un pur plan d'immanence a pour effet de camoufler cette fois derrière un « pur déterminisme⁴⁵ » l'altérité intangible – et pourtant présente – qui oriente la vie. Cette option opère une réduction du rapport au réel, dans lequel « l'histoire de mon moi se confond avec les évènements dont il vit⁴⁶ ».

Cette conception du réel est celle de *L'Anti-Œdipe*, de Gilles Deleuze et Félix Guattari⁴⁷. Paru près de 20 ans après *L'inquiétude humaine*, il est évident que Lavigne n'a pas traité de ce livre. Pourtant, dans un développement sur les effets du matérialisme⁴⁸, Lavigne pose les bases d'une critique éclairée de ce courant philosophique, qui « confond

⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, p. 48.

⁴³ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 53.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.

⁴⁸ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 51-57.

toutes les opérations de la vie psychique, qu'elles transportent ou non une signification [...] [qui] place tout sur le même plan⁴⁹». Il est pertinent selon nous de comprendre les objections de Lavigne en les confrontant à la théorie de *L'Anti-Œdipe* : en effet d'une part, Lavigne ne réfère à aucune théorie pour illustrer les limites du matérialisme (alors qu'il le fait pour l'idéalisme) ; d'autre part *L'Anti-Œdipe* peut être perçu comme un cas extrême de sensualisme matérialiste. Ce choix est également justifié par le fait que Lavigne, dans la suite de ses écrits, s'orientera vers la psychanalyse d'une manière diamétralement opposée à la voie privilégiée par Deleuze et Guattari.

En s'inspirant de Spinoza⁵⁰, Deleuze (et Guattari) posent le réel comme un pur plan d'immanence, sur lequel se connectent entre elles des machines désirantes, ce que l'on peut rapprocher de l'idée d'un sujet défini à partir de ses expériences sensibles. Aussi, l'idée se confond-t-elle pour Deleuze et Guattari avec l'expérience immédiate des sens, que font naître les connexions entre machines désirantes. Le sujet comprend le monde selon les connexions qui l'affectent. Lavigne remet en cause l'objectivité d'un tel présumé théorique, car il

« accepte le sensible comme une donnée, comme un commencement quasi absolu. Il ne se demande pas comment, d'une sensation subjective, on peut passer à l'intelligence d'une réalité extérieure. C'est par le sens qu'il obtient ce dont il a besoin. Cela lui suffit. Son réalisme implique une ontologie; mais, de l'être, il retient surtout qu'il est matériel⁵¹ ».

Dans *L'Anti-Œdipe*, la matérialité pure des choses est arrimée au désir. Contrairement à l'idée selon laquelle les désirs naissent du manque, Deleuze et Guattari

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁰ Voir Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.

⁵¹ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 54.

affirment la primauté des désirs sur le manque⁵². En fait, rien ne manque au sujet. Il est un être de désir, c'est-à-dire un être porteur d'une puissance qu'il partage avec d'autres êtres libérant, eux aussi, une certaine puissance. La connexion entre machines désirantes est le lieu d'un échange de flux, qui permet une accumulation de puissance. En considérant le désir comme premier et le manque comme une invention autoritaire visant à canaliser et à orienter le désir, Deleuze et Guattari proposent une « schizo-analyse » : une théorie matérialiste visant un retour à l'état originnaire du sujet, celui que l'histoire a continuellement tenté d'étouffer sous l'ordre contraignant des idées.

« La tâche de la schizo-analyse est de défaire inlassablement les moi et leurs présupposés, de libérer les singularités prépersonnelles qu'ils enferment et refoulent, de faire couler les flux qu'ils seraient capables d'émettre, de recevoir ou d'intercepter, d'établir toujours plus loin et plus fin les schizes et les coupures bien au-dessous des conditions d'identité, de monter les machines désirantes qui recourent chacun et le groupent avec d'autres⁵³ ».

L'exemple privilégié par Deleuze et Guattari est celui du nourrisson et du sein maternel. « Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là⁵⁴ ». La rencontre avec le sein maternel produit un flux, qui est un échange de puissance. La fin de la connexion est une coupure, permettant au nourrisson de rencontrer d'autres machines désirantes, avec lesquelles il établira d'autres connexions. Le sujet est donc plein. Il ne vise pas, en oeuvrant à différentes rencontres, à combler un manque dont il chercherait éperdument le sens. Le sujet détient en son être toute la capacité de jouir des flux pour sa puissance singulière. En ce sens, le monde est donné immédiatement, sans médiation; le sujet n'a pas à apprendre, au travers des échecs,

⁵² Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 434.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

de l'incertitude et de la souffrance, la dureté du réel qui se présente comme fondamentalement différent de lui. Au contraire, chaque connexion permet un échange de puissance entre les machines désirantes, dans la mesure de leurs capacités respectives.

Pour Lavigne, vivre uniquement sous le registre des sens, que réveillent les connexions, « ne [...] laisse aucun répit. [Le sujet] réclame juste assez d'attention pour rendre la réflexion impossible. Cet homme ne possède rien, il ne dirige rien. Sa vie se distingue à peine de celle de la machine ⁵⁵».

Ainsi, tout le réel se présente sans distinction, dans l'immédiateté du sensible⁵⁶. Pour Deleuze et Guattari, les médiations, comprises comme institution imaginaire⁵⁷, et prétendant agir comme mise en commun historique et sociale d'une certaine définition du réel, en tant que celui-ci ne se donne pas en soi, sont des supercheres de l'histoire et visent à maintenir la domination et la hiérarchie.

En élaborant sur l'exemple du sein de la mère et de la bouche de l'enfant, Deleuze et Guattari déplorent le fait que Mélanie Klein n'ait pas développé jusqu'au bout sa théorie des objets partiels⁵⁸ : « Il est très curieux que Mélanie Klein, dans sa profonde découverte des objets partiels, néglige à cet égard l'étude des flux et les déclare sans

⁵⁵ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 33.

⁵⁶ Pour Deleuze et Guattari, le monde agit selon une seule logique : « Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites ». Et cela fonctionne de la même façon pour les rapports homme-nature : « l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifie dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme » (Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.10).

⁵⁷ Au sens où le définit Cornélius Castoriadis : « Anthropologie, philosophie, politique », in *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, pp.110-113.

⁵⁸ La théorie des objets partiels de Klein rend compte du fait que le nourrisson ne distingue pas les objets de sa propre personne. Il est, lui-même, fragmenté et le monde est un fragment de lui. Ainsi, le nourrisson qui boit le lait maternel ne réalise pas que le sein n'est pas une partie de lui. Le sein est une partie de sa bouche. Chaque partie se comprend comme auto-fondée. C'est en faisant l'expérience du manque (le sein n'est pas toujours disponible), que le nourrisson prend graduellement conscience de son être. (Mélanie Klein, « Se sentir seul », in *Envie et Gratitude et autres essais*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 127-137).

importance : elle court-circuite ainsi toutes les connexions⁵⁹ ». À partir d'une observation issue de l'expérience, celle de la connexion entre le nourrisson et le sein, Deleuze et Guattari prétendent ainsi décrire le réel tel qu'il est, sans masque : un ensemble de machines désirantes.

L'expérience du nourrisson, à laquelle Jacques Lavigne s'est précisément attardé, ne va pas du tout dans ce sens, selon lui. En s'inspirant de la théorie de Jean Piaget, Lavigne insiste sur le fait que « l'expérience elle-même met en doute [la] conception mécanique de l'esprit et de sa vie⁶⁰ ». En effet, Piaget met en lumière le fait que le réflexe n'est pas un instinct: il n'est pas une capacité que le nourrisson possède immédiatement. Le réflexe est plutôt le lieu d'une histoire, celle du nourrisson qui fait graduellement des expériences. Le nourrisson s'adapte au fur et à mesure de ses tentatives. « [I]l s'agit [...] d'un comportement qui présente une histoire et qui vient compliquer les simples stimuli liés à l'état de l'organisme considéré en un moment donné du temps⁶¹ ». Il est faux de dire que la connexion entre le sein maternel et la bouche du nourrisson est spontanée. L'enfant doit apprendre et cela peut prendre plusieurs jours. Ainsi, c'est par l'histoire du réflexe « que la vie psychique va naître et faire un premier apprentissage de ses ressources [...] [Tout comme] la vision [est] le sujet qui se comprend à travers un organe⁶² ». Le sensible, l'affect et l'instinct ne sont jamais purs; ils sont le lieu d'une rencontre et d'une histoire qui les dépassent. « Car si l'instinct a sa propre histoire, il ne la conclut pas lui-même. Toute sa fonction est de servir d'impulsion à une autre histoire,

⁵⁹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 44.

⁶⁰ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 56.

⁶¹ Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 2 éd., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948, p.31. Cité in Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 62.

⁶² Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 61.

qui se déroule sur un autre plan : celui de la raison et de la vie consciente⁶³ ». L'enfant est amené, par son insuffisance à s'auto-satisfaire, à utiliser les objets qui se révèlent graduellement comme autres que lui. Il prend alors conscience du monde « comme autre que nous [en dépassant] la sensation qui n'est que par nous⁶⁴ ».

D'ailleurs, dans leur conception de la recherche de puissance et de la fuite de la douleur, qui rapproche le fonctionnement des affects à celui du réflexe, Deleuze et Guattari omettent le rôle du besoin qui, lui, est intrinsèquement lié à l'attente (et au manque). Le nourrisson est d'abord bouleversé par son milieu, et de ce bouleversement il développera ensuite des affects. Le sujet ne peut donc pas être compris comme auto-fondé : jusque dans le développement de l'affect, l'altérité lui est essentielle. Cela explique le fait que l'adaptation précède l'affect : « la sensation, à l'origine, n'existe pas spécifiquement. Et si elle est présente, comme il me semble bien pour le plaisir et la douleur, elle n'est d'aucune utilité dans l'élaboration de notre conduite primitive⁶⁵ ». En ce sens, l'affect, pour Lavigne, ne se donne pas en soi. Il est construit par la rencontre du sujet avec le réel :

« bien loin de se présenter comme le premier et le seul élément de notre vie mentale, l'affection sensible, au début de notre existence, s'offre comme un dédoublement psychique d'une activité qui se déploie et s'achève en dehors d'elle. La douleur et le plaisir n'ont, pour l'instant, aucune valeur significative. Tout se passe comme si, à ce stade, l'affection était inutile⁶⁶ ».

Cette conception du réflexe permet de comprendre que le matérialisme de Deleuze et Guattari est tout autant un subjectivisme que l'idéalisme hégélien, malgré sa prétention à s'écarter de celui-ci. Cela ressort du fait que Deleuze et Guattari, bien qu'ils

⁶³ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 58.

défendent l'idée du réel comme horizontalité pure, le font apparaître comme étant structuré et hiérarchisé autour du concept de puissance. La puissance des machines désirantes est une valeur et un idéal qu'il faut rechercher, ce que camoufle la théorie. Certaines singularités en ont d'ailleurs davantage que d'autres, de sorte que l'on aboutit à l'idée d'une hiérarchie normative forte⁶⁷.

Prétendument matérialiste mais en réalité subjectiviste, voire idéaliste, la théorie de Deleuze et Guattari est ainsi trompeuse, dans la mesure où n'étant pas assumée en tant que proposition normative, elle présente le sujet comme émancipé des contraintes que font peser les idées sur lui : mais, en réalité, le sujet est prisonnier de ses sensations et des affects du réel : « l'extérieur [...] nous possède, il nous mène. Rien ne nous oblige à demeurer en nous, à attendre, à penser, à approfondir nos désirs, à les dépasser⁶⁸ ». Le sujet immédiatement donné apparaît ainsi comme une idéologie englobant le réel et empêchant l'interrogation des sensations et du monde. Pour Lavigne, « l'homme ne peut [...] employer toutes les ressources de sa sensation qu'en la dépassant⁶⁹ ».

*

Pour Lavigne, il y a un mouvement du sujet vers le réel, qui produit une rencontre d'où émergent les idées qui, elles-mêmes sont porteuses d'un idéal dont le sujet prend conscience et qui l'oriente. « L'homme, avant même qu'il le sache, affirme la nécessité

⁶⁷ Mais si la machine désirante est à la recherche de puissance, c'est qu'elle-même n'est pas une toute-puissance ; la puissance lui manque donc. Elle en ressent ainsi le désir. Mais comme le désir est supposé advenir avant le manque, il y a antinomie dans la théorie: le désir ne peut pas être avant le manque si le manque est la source du désir. Le désir reste défini comme recherche de ce que nous ne possédons pas encore.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78.

d'un objet, d'un monde extérieur, dans les déficiences de son organisme. Il ne peut continuer de vivre sans faire appel à cet étranger⁷⁰ ».

En ce sens, Lavigne tente de dépasser à la fois le matérialisme et l'idéalisme, considérant que : « l'intelligence seule n'atteint que des idées; le sens seul, que ses propres modifications. Bref, ils font l'unité dans l'homme mais en le privant de son aliment : la réalité extérieure⁷¹ ». L'approche de Lavigne part du mouvement par lequel les sens, affectés par le réel, suscitent une tension qui est le berceau de l'initiative créatrice de l'intelligence. En retour, l'intelligence permet de mettre en lumière les désirs qui animent le sujet de façon à transformer ce qui, auparavant, semblait purement immanent, en une quête d'absolu. « Si donc l'intelligence rend le désir conscient, celui-ci, à son tour, porte l'intelligence au-delà de ce qu'elle connaît⁷² ». En partant donc d'une théorie de l'existence, qui interroge la dynamique entre le sensible, le réel et l'intelligence, Lavigne cherche à rendre compte du temps, du devenir et, à travers cela, de cette présence cachée qui est inhérente à toute l'existence :

« [C]'est à cause de cette présence cachée que l'homme peut faire du devenir un avenir, c'est-à-dire un futur où il pourra grandir en y incarnant un idéal; dans la sensation, une science; dans la matière, un art; dans l'action, une éthique. D'ailleurs, sans ce transcendant il n'y aurait personne, pas de moi. Il pousse l'homme en avant et l'empêche de se confondre avec le devenir qui tente de le submerger⁷³ ».

Le paradoxe est que pour rendre compte du devenir et de la présence implicite d'un transcendant, Lavigne utilise une méthode fondée sur l'immanence. C'est-à-dire que plutôt que de tracer le contour d'une définition de l'être, il tente de saisir le mouvement à

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

⁷² *Ibid.*, p. 80.

⁷³ *Ibid.*, p. 79.

partir duquel l'homme à la fois se meut au quotidien et s'échappe de celui-ci. Il interroge ainsi les grands éléments de la vie de l'homme actuel, en prenant soin d'y analyser « le sens de la vie dans le développement de l'action et de la pensée humaine⁷⁴ ». Que nous enseigne le langage sur nous-mêmes ? Quel sens se cache derrière le déploiement de l'art et de la science ? Que pouvons-nous comprendre du devenir de notre société ? Ces questions peuvent se regrouper sous une seule : qu'est-ce que l'œuvre dans le devenir de l'homme ?

1.3 Œuvres et transcendance

1.2.1 Le langage

La première des œuvres est le langage. Dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne tente de comprendre la signification de l'avènement du signe, de l'image et du concept pour le devenir du sujet.

Le signe est le fruit du moment où le sujet tente de se représenter ce qui l'affecte. C'est en rendant intelligible « la sensibilité de nos sens⁷⁵ » que l'homme sort de l'immédiateté du senti pour comprendre ce qui le touche personnellement. Pour qu'une sensation soit connue du sujet, elle doit être représentée. Il y a donc un mouvement par lequel l'homme se réapproprie la sensation en la dépassant. On peut donc définir le signe comme une médiation qui permet au sujet de s'orienter vers le monde et vers ses propres affects. « Le signe est à la fois l'idée de la chose et le mouvement de mon être. [...] L'infini est comme le médiateur entre le monde et moi, entre moi et moi; et le signe, la médiation par laquelle je m'empare de l'infini⁷⁶ ».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 91.

L'univers des signes est donc une partie intégrante de la compréhension humaine; il nous permet de penser le monde. La qualité des signes relève des affects que les premiers suscitent en nous. Ainsi « plus une sensation nous affecte, moins elle nous fait connaître, et plus une sensation est représentable, moins elle nous affecte⁷⁷ ».

En même temps, l'affect incite l'intelligence à imaginer ce qui la touche. « L'image joue donc le rôle d'un signe par rapport à la perception⁷⁸ ». Tout comme le signe, l'image éloigne le sujet du monde sensible et l'amène à se représenter ce que le signe a suscité chez lui. Le sujet quitte donc le monde immédiat pour tenter de comprendre ce qui trouble ses sens. « L'imaginaire n'est pas pure invention. En même temps qu'il affirme, il souligne un manque au réel [...] [il offre] à l'esprit l'espoir qu'il pourra découvrir [...] le sens caché du monde réel⁷⁹ ».

Suscité par les sens, le signe est formé par l'intelligence. Ce faisant, l'intelligence en fait une image. Il y a un double mouvement de va-et-vient, des sens vers l'intelligence et vice-versa, d'où émerge finalement le concept.

Le concept est « le plus pur des signes⁸⁰ ». C'est l'image représentée et dépouillée de son immédiateté, qui ne s'adresse plus qu'à l'intelligence. Le concept est donc « universel et immatériel⁸¹ ».

En s'immergeant dans le langage, le sujet prend conscience de l'infini. Il élève ce qui n'était que des impressions sensibles vers l'abstraction universelle. Ce passage est un premier pas vers la transcendance ; l'universalité du langage contient en elle la promesse

⁷⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁸¹ *Ibid.*

d'une réconciliation, où toute chose du devenir trouve son sens dans un ordre abstrait qui unifie les impressions sensibles.

Le danger, selon Lavigne, est de confondre le langage, qui est une médiation visant l'absolu, avec l'absolu lui-même. Le langage doit donc être compris comme un pont entre le réel et nous. Entre le passé funeste, le présent fuyant et l'avenir qui m'échappe, il me permet de tenter de comprendre une part d'essentiel :

« Sans les mots, je suis dans la nuit. Si je m'enferme en eux, je me dissipe. Toutefois, je ne puis échapper à leur empire. Notre tâche ici-bas est de passer, de nous acheminer; non pas de nous évader, mais de rendre présent à cette vie passagère un au-delà qu'elle ne donnera jamais, mais dont elle tire sa vérité et son sens. Cet au-delà, c'est le langage qui nous permet de l'employer⁸² ».

Les mots, constitués par les signes, les images et les concepts, sont une représentation du réel, qui permet au sujet de tenter de le comprendre. Pourtant, même en atteignant le concept, le sujet réalise qu'il n'a pas tout à fait comblé le manque qui l'affecte ; la transcendance du réel demeure. Le langage est donc un effort qui n'aboutira jamais, mais dont le devenir humain exige du sujet qu'il le réactualise constamment. En ce sens, l'essence du langage est de faire accéder le sujet à la responsabilité de son devenir, en lui permettant

« de créer un monde nouveau, de donner aux choses l'unité d'une œuvre personnelle. Mais ce monde, notre pensée ne peut le faire sans se soumettre à un ordre impersonnel, idéal, transcendant, qui ne prend sa source ni en nous ni dans les choses. [...] [C'est] aussi quelque chose d'objectif qui agit en nous comme une norme et une impulsion. [...] L'homme utilise cette norme avant de la reconnaître⁸³ ».

⁸² *Ibid.*, p. 98.

⁸³ *Ibid.*, p. 102.

Le langage prend en ce sens sa source à la fois dans le sujet et à l'extérieur de lui. Il naît de la rencontre avec une extériorité qui nous est à la fois immanente et transcendante. Il doit ainsi être compris comme une œuvre, un outil⁸⁴ qui nous permet de prendre conscience du monde et de nous-même, inscrit dans une quête sans achèvement. Le langage est une médiation pour approcher le réel et ne peut être perverti en représentation du réel lui-même. Si s'enfermer dans les mots, c'est se couper du réel, comme le fait l'idéalisme, ne plus se laisser investir par l'idéal qui a formé le mot et ce qu'il transforme en nous revient à s'enfermer dans les affects, comme le prône le matérialisme. D'où les impasses des conceptions idéaliste et matérialiste du langage. L'espéranto, par exemple, est une tentative de créer une langue par la simple volonté de l'esprit et qui reste un projet avorté faute d'être ancré dans le réel. D'un autre côté, la « linguistique universelle » peut être comprise comme un projet matérialiste, dans lequel on fixe les langues dans une grammaire commune qui, elle, serait la représentante épurée du réel ; l'on fait fi alors de l'idéal qui engendre le mot en se restreignant à l'analyse de l'immédiat.

Le langage est donc, pour Lavigne, le lieu de rencontre de l'intelligence et des sens; de la subjectivité et du monde. C'est à partir de ce lieu que l'on tente de nommer la transcendance.

1.2.2 La science

La science est également une œuvre qui cherche à saisir la transcendance. Mais cet aspect n'est pas ce que l'on retient, spontanément, d'elle. Ce qui semble définir la science, avant tout, est plutôt la capacité à produire des vérités vérifiables.

⁸⁴ « [L'outil est] un mélange d'idée et de matière, d'invention et de nature. Par ce geste [le sujet] apprenait de quelle manière il prendrait possession de l'univers et de lui-même » (*Ibid.*, p.81).

Corrélativement, elle est le vecteur de techniques qui permettent davantage de puissance et de confort. Ainsi, par sa prétention à produire des vérités concrètes et par la création d'outils techniques, la science constitue une œuvre qui reconforte. Elle rassure le sujet en lui donnant une impression de maîtrise de la nature, des sens et du réel; elle explique ce qui auparavant lui échappait. Lavigne écrit que la science « est en train, dit-on, de produire un homme nouveau. Aujourd'hui, donc, plus que jamais, le problème de la science s'impose à celui qui s'interroge sur le sens de l'inquiétude humaine. [...] La science se suffit-elle et nous suffit-elle?⁸⁵ ».

Le scientisme, soit la posture selon laquelle la science peut expliquer tout le réel et remplacer la métaphysique par des propositions claires et vérifiables⁸⁶, transforme, du moins au niveau du discours, le rapport au réel et au sens. Le discours de la science est fondé sur la vérification par l'expérience, considérant « [qu'i]l n'y a de vérification que par référence à un fait sensible⁸⁷ ». En principe, le concept prend sens uniquement s'il est confirmé par l'expérience, la certitude n'étant atteinte que si on peut « transformer [les] idées en opérations physiques capables d'être exécutées actuellement⁸⁸ ». En ce sens, du point de vue de la science,

«[l]'idée est un plan pour l'action et sa signification varie selon le but que je me propose, selon mes intérêts. Elle est un outil, et comme telle sa valeur réside non pas en elle-même mais dans le résultat pratique qu'on peut en tirer. [...] La pratique est le principe et la fin de la pensée⁸⁹ ».

Mais la science moderne tient en fait un double discours, celui des opérations et de l'expérience et celui, non-assumé formellement, de l'esprit, qui est censé garantir, au

⁸⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 117.

terme de toutes les opérations, la saisie totale du réel : « C'est la cohérence même des théories de la science qui en révèle l'indigence : elle ne nous donne pas le fond des choses et ne tient son unité que d'un esprit qui traverse le monde matériel en cherchant une destinée plus haute⁹⁰ ». Un tel double discours exprime le fait que la science moderne hésite ou oscille entre deux ontologies, celle du matérialisme, qui comprend le réel comme une accumulation d'opérations, et celle de l'idéalisme, qui pose le réel comme un absolu que la somme des opérations finiront par atteindre ; car en même temps que la science réduit le réel à la somme de ses opérations, elle ne peut s'empêcher de lui restituer son indépendance, puisqu'il lui faut bien supposer qu'existe une réalité objective ultime agissant comme une mesure de l'entreprise qu'elle est. La quête scientifique vise en ce sens à saisir l'absolu, défini comme l'origine et le terme du mouvement qui fait les choses. Le nombre, par exemple, compris en tant que langage, est un concept qui tente de représenter le réel : « le nombre est surtout un langage, [il] n'est pas uniquement une mesure mais un ordre, [afin] qu'on ne s'arrête pas à la matière, mais qu'on la traverse⁹¹ ». Le nombre institue ainsi un ordre symbolique, qui est une tentative de reproduire la transcendance du réel.

Pourtant, selon Lavigne, le réel n'est pas plus donné sans reste dans la science que dans les autres manifestations de l'œuvre. Les hypothèses confirmées par l'expérience ne sont que des représentations du réel et s'en approchent sans l'épuiser. C'est pourquoi ces hypothèses et ces représentations changent au fil de l'histoire.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁹¹ *Ibid.*, p. 139.

Le réel n'est ni la somme des opérations scientifiques, ni « présent en nous et dans l'univers comme une chose, mais [est] une tendance et une norme⁹² », c'est-à-dire qu'il peut-être compris comme une présence-absence, comme un manque fondationnel qui pousse le sujet à l'approcher sans jamais parvenir à l'englober complètement. Ainsi, la transcendance peut-être comprise comme un absolu structurant qui pousse le sujet à tenter de comprendre le monde au travers de divers formules et tableaux. La science « construit » ainsi

« des relations à propos d'un être inconnu, et l'expérience recueille les effets d'une cause cachée. L'une s'appuie sur l'autre, mais ni l'expérience ni la théorie n'est un terme en soi-même. Bref, nous sommes en face d'une nature dont nous ne connaissons pas le fond et pour laquelle nos hypothèses sont des substituts. C'est pourquoi les notions de la science sont symboliques : elles s'achèvent dans un mystère⁹³ ».

L'œuvre qu'est la science est donc également une médiation, à travers laquelle le sujet aiguise son intelligence et s'approche du réel. Le danger est ici, de nouveau, de prendre le concept pour le réel lui-même, de confondre les développements de la science avec l'absolu qu'il vise. Ce faisant, le sujet se coupe de sa sensibilité, qui pourtant, dans sa rencontre avec l'intelligence, est le moteur qui lui permet de tendre vers la transcendance. Autrement dit, on nie le devenir de l'expérience, qui ne cesse d'indiquer au sujet que le réel est en excès sur les représentations qu'il s'en donne.

1.2.3 L'art

Si l'art, comme la science, tente de rejoindre la transcendance, il procède de manière opposée. La science prétend le faire à travers l'intelligence, appuyée par l'expérience. Le réel est approché au travers d'un idéal d'objectivité. L'art procède à

⁹² *Ibid.*, p. 128.

⁹³ *Ibid.*, p. 141.

l'inverse. Il veille à maintenir une harmonie entre le réel et le sujet, ce dernier trouvant une « résonance [du réel] à l'intérieur de lui ⁹⁴ ». L'œuvre d'art se dévoile à l'intimité du sujet, elle le fait pénétrer au plus profond de lui-même car elle s'adresse à un idéal du sujet nourri conjointement par les sens et par l'idée. « Avec l'art la vie s'intériorise, la matière se spiritualise, l'âme se dilate ⁹⁵ ». Ainsi, l'art affecte à la fois l'idée et les sens ; il « éduque la sensibilité et sensibilise la pensée ⁹⁶ ». L'art approche le réel de deux façons, comme l'illustrent les cas opposés de la peinture et du roman. La première part du sensible et cherche « à convertir toutes choses en sentiments ⁹⁷ » ; le second est animé par l'idée et « travaille à rendre sensibles toutes les idées ⁹⁸ ».

Dans le premier cas, l'œuvre permet au sujet de ressentir l'intensité de ses affects et de s'émanciper du quotidien monotone, dans lequel il « répète sans cesse des actes petits et ennuyeux ⁹⁹ ». L'art satisfait le sujet en lui donnant une intensité du senti qui vise l'en dehors du temps. En ce sens, l'art n'est pas dans le devenir ; il est dans l'immédiat, dans un présent qui ne retient du temps que ce qui est essentiel. Il transforme le devenir en « série d'instant qui nous enchantent ¹⁰⁰ ».

Le sujet pourrait alors être tenté de se perdre dans l'art, d'y noyer ses sens afin de faire taire l'inquiétude existentielle associée à son devenir. Mais l'art ne peut combler cette exigence, puisque lui-même est né de l'inquiétude. L'art agit ainsi sur le sujet de deux manières. D'une part, il apaise le sujet en le déliant du quotidien. Mais, d'autre part, l'art introduit le sujet à un sentiment qui le dépasse. Ce sentiment, l'art ne le comprend

⁹⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁰ *Ibid.*

pas ; il vise seulement à le représenter. « [I]l nous donne le pressentiment [d'une réalité supérieure] sans nous la livrer. En un mot, l'art est un passage; d'une façon plus technique : un symbolisme¹⁰¹ ».

En effet, en contemplant le réel, en tentant de saisir ce qui de lui nous affecte, l'artiste crée un monde nouveau qui en symbolise un autre. Il y a le monde matériel ; puis la représentation de ce qui nous a affecté dans ce monde ; et, enfin, ce qui nous affecte dans cette représentation. Ainsi, l'art, en partant du sensible, impulse un mouvement vers la transcendance, puisqu'à travers l'art la conscience à la fois s'approprie la puissance de son imagination et ressent la puissance de ce monde à imaginer. « [Si l'art] est avant tout recherche du maximum d'expression, c'est qu'il veut faire de celle-ci la projection dans le sensible d'une présence spirituelle que la vie nous dérobe¹⁰² ». L'art représentatif vise donc à symboliser le sensible et, partant de cette première transformation, nourrit le désir de rechercher la transcendance.

Le roman illustre le deuxième type d'approche du réel par l'art. Il ne vise pas à représenter les affects, mais plutôt à rendre sensible une idée, en la remplaçant dans l'existence. Pour cela, l'idée doit donc être transportée par les affects. C'est la tâche de la littérature, qui n'est « ni la vie, ni mieux que la vie : elle est une pensée sur elle, rendue par des éléments qui lui sont empruntés. [Les éléments] symbolisent une aventure spirituelle. L'idée vient se chercher une apparence et se fond en elle¹⁰³ ». En partant d'un récit fictif, le roman permet d'outrepasser les difficultés de l'opposition corps-esprit¹⁰⁴,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰² *Ibid.*, p. 158.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 160-161.

¹⁰⁴ La première difficulté découle du fait que les concepts s'adressent à l'intelligence et permettent d'instituer du sens, sans pourtant se situer dans le sensible. La seconde renvoie aux sens qui, bien qu'ancrés dans l'existence, ne peuvent, à eux seuls, définir un sens satisfaisant pour le sujet, car ils restent pris dans l'immédiat.

lesquelles font en sorte que « nous sommes divisés dans notre moi. Ce n'est pas par le même moyen que nous faisons l'expérience de l'existence et que nous lui trouvons un sens ¹⁰⁵». Bref, par le récit, le roman permet de symboliser la vie, en créant un présent qui rend compte à la fois du corps, de l'esprit et des difficultés de leurs relations. Ainsi Jean Valjean est d'abord une idée, un concept, qui nous a été transmis par une impression de réalisme construite au fil des descriptions du récit. Cette illusion, seuls les grands romans peuvent l'atteindre. Ce n'est donc pas la mort de Jean Valjean que l'on pleure à la fin des *Misérables*, mais la fin d'un être qui incarnait la beauté de la bonté, la force du sacrifice et l'abandon de l'amour ; un être dont la vie admirable s'achève dans une quasi-solitude acceptée. Jusqu'à la dernière page, Jean Valjean personnifiait cet être fidèle à l'absolu. Les idées, au travers du grand roman, nous paraissent matérialisées et sont alors reçues à la fois par nos affects et par notre intelligence. L'idée nous parle aussi avec le corps ; les larmes sont un écho de l'âme qui questionne. Le roman, en « [transportant] la sérénité des idées à l'intérieur des conflits humains¹⁰⁶ », est une tentative de réconciliation.

Qu'elle prenne source dans le sensible ou dans l'idée, lorsqu'une œuvre d'art parvient à toucher en nous tout autant l'intelligence que les sentiments, ce n'est pas la satisfaction qui nous saisit, mais une inquiétude renforcée. L'art ne fait pas taire l'inquiétude, il oblige au contraire le sujet à s'interroger sur l'essentiel. En partant du senti, l'art cherche à rendre visible l'absolu, sans par ailleurs viser à le définir. Ainsi, « l'art ne nous suffit pas. Par lui l'esprit fait germer jusque dans la sensibilité une inquiétude que la terre seule ne pourra jamais éloigner¹⁰⁷ ». L'art est donc un

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 168.

intermédiaire qui tente une réconciliation entre le corps et l'esprit pour mettre en lumière la présence cachée de l'absolu qui nous appelle¹⁰⁸.

1.2.4 La société

L'œuvre la plus complexe dont traite Lavigne est la société. Incluant à la fois l'idéal rationnel de la science et l'intimité sensible de l'art, la société se présente comme un tout englobant. La comprendre en tant qu'œuvre exige une interrogation de son rapport au sujet, soit la question entourant l'individu et la communauté. De cette question, surgit le sens de l'organisation des singularités en communauté. Le libéralisme et le communisme, en tant qu'options sociales fortes, sont analysés à ce titre par Lavigne. Au final, l'histoire est l'élément qui permet de comprendre ce qui fait de la société une œuvre qui s'accomplit sans cesse dans le devenir. La société, malgré que la tentation en soit forte, ne peut pas être confondre avec l'absolu qui, lui, est le moteur par lequel et pour lequel elle perpétue sans cesse son mouvement.

Pour Lavigne, la société est immanente au sujet et le sujet est immanent à la société¹⁰⁹. Au travers de la société, le sujet recherche, par des œuvres communes, une reconnaissance qui lui permet de se donner une représentation de lui-même et de se définir par rapport à son milieu. « [N]otre conscience propre s'enrichit d'une conscience collective, notre moi, d'un "nous" qui le dépasse, le commande et l'achève. [...] Nous aspirons à nous y subordonner¹¹⁰ ». De même que les sujets sont institués par la société, celle-ci est instituée par ceux-là : sans les hommes singuliers, elle ne serait pas. « Il n'y a pas de communauté sans vie personnelle et réciproquement¹¹¹ ». En ce sens, le sujet est

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 159-165.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 177.

un être social et la société est tissée par les vies singulières. L'un est l'autre, et chacun se dépasse d'une certaine façon. C'est en se référant au social que le sujet ouvre sa pensée à l'humanité et œuvre à comprendre des problématiques qui le surpassent, qui étaient déjà l'objet d'une réflexion commune bien avant sa venue. « [N]ous répondons à un problème que nous n'avons pas posé et nous créons une inquiétude que nous n'apaiserons pas¹¹² ».

Comme le sujet, qui est déchiré entre des passions contradictoires et des idées opposées, la société s'édifie sur un continuel déséquilibre. Par exemple, la classe sociale, que ce soit celle du prolétaire ou du bourgeois, s'offre comme une certaine compréhension de la société, dans laquelle les sujets s'allient et partagent des idéaux communs. La nation est une autre manière d'interpréter la société et ce qui doit être considéré comme prioritaire en elle et dans la vie. Ces différents modes d'organisations, souvent conflictuels entre eux, se posent comme une manière d'interpréter la société et d'interroger l'humanité. Car la société est

« un devenir et, par conséquent, un objet inachevé qui se prête à des interprétations multiples. En elle il y a des choses qui vont mourir et d'autres qui s'annoncent. Mais les hommes ne s'entendent pas sur ce qu'il faut abandonner, conserver ou inventer. S'ils suivent la même route leurs marches n'ont pas le même rythme¹¹³ ».

Les différents modes d'organisation de la société se transforment dans l'histoire au fil de leur incapacité à combler entièrement le désir des hommes, qui les créaient en aspirant à la plénitude. Car les déséquilibres, que les représentations de la société tentent de régler, sont constitutifs de la condition sociale même. Les déséquilibres entre l'individu et la communauté, entre le passé, le présent et le futur, sont garants du mouvement de la société. En même temps, ces échecs peuvent contrarier le désir et « le

¹¹² *Ibid.*, p. 171.

¹¹³ *Ibid.*, p. 173.

rendre impossible. C'est pourquoi on sera tenté d'échapper à l'histoire¹¹⁴ ». En fait, les déséquilibres sur lesquels est fondée la société sont le signe « qu'elle ne peut nous suffire car on ne peut [les] surmonter qu'en transcendant le social¹¹⁵ ». Mais plutôt que tenter de transcender le social en s'orientant vers ce qui lui donne originellement son sens, l'absolu, l'homme a tendance à poser la société comme une totalité transcendante. Si la société s'accomplit, il n'y aura plus de mouvement, plus d'œuvre à créer, le déséquilibre ne sera plus assumé. De cette façon, le sujet semble avoir atteint l'absolu. La société qu'il habite sera alors celle de la fin des temps, incarnation d'un ordre supérieur à tous ceux qui l'ont précédé et modèle pour toutes les autres communautés, qui ne seront qu'une perpétuelle copie de son propre arrangement. « [L'homme] veut identifier l'éternité à l'histoire, mais encore mesurer celle-ci à l'échelle de son existence individuelle afin de se donner l'illusion d'assister à l'accomplissement des temps¹¹⁶ ». Il est en effet réconfortant de croire que le devenir et toute l'inquiétude qu'il comporte sont neutralisés et transformés en éternité. En réalité, le devenir est alors enfermé dans le présent, qui l'englobe et tente de le camoufler complètement.

Cette propension à étouffer le devenir dans le présent, Lavigne la nomme « mystique collective¹¹⁷ ». Celle-ci se présente comme une façon d'organiser la société et comme une norme à laquelle les hommes se réfèrent. En réalité, il s'agit plutôt d'une doctrine qui a « l'avantage de donner à nos actes, en apparence les plus égoïstes, comme de posséder ou de revendiquer, une signification éthique¹¹⁸ ». Elle n'est pas une œuvre, mais est plutôt l'apparence d'une œuvre qui camoufle le déséquilibre. Plus précisément,

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 176.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹¹⁸ *Ibid.*

c'est une œuvre qui a perdu l'idéal de représentation de l'absolu en niant le devenir. Elle intègre en son sein tous les autres modes d'organisation, en neutralisant chaque fois l'idéal qui les animait.

Pour Lavigne, le phénomène des mystiques collectives trouve une résonance dans le mode de fonctionnement du capitalisme et du communisme¹¹⁹. « On a dit de ces systèmes qu'ils étaient des matérialismes et, cependant, c'est sous forme de mystiques qu'ils s'affrontent : mystique de la liberté ; mystique de la communion dans l'égalité¹²⁰ ». Ces mystiques, pour consolider leur caractère totalisant, empruntent à la fois à l'idéalisme et au matérialisme. Les deux systèmes proposent des modes de fonctionnements très différents ; le premier s'appuie sur une forme d'idéalisme pour légitimer paradoxalement un matérialisme et le second se base sur le matérialisme historique pour ensuite imposer un idéal. Comme le dit Lavigne :

« Le capitalisme, c'est un élément spirituel, la liberté, asservi à un idéal purement matériel : le profit comme source de puissance. Le communisme, c'est l'histoire d'une évolution purement matérielle, le progrès technique et économique, qui se croit en mesure de fournir un terme spirituel : l'épanouissement intégral de l'homme¹²¹ ».

Pourtant, malgré leurs divergences, les deux doctrines se rejoignent dans ce qui les caractérise intrinsèquement : elles sont toutes deux des subjectivismes. En effet, en partant soit de l'idée, soit du sensible, les deux mystiques nient le devenir. Pour elles, l'histoire n'est pas une altérité qui nous échappe, mais plutôt une légitimation de l'ordre présent. Le capitalisme ignore l'histoire en se situant dans un continué présent, tandis

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹²¹ *Ibid.*

que le communisme analyse l'histoire de façon à se poser comme la doctrine qui la réalise, celle où les classes n'existeront plus¹²².

Le libéralisme, en s'inspirant du rationalisme des Lumières, prétend connaître la nature profonde de l'homme et les grands principes qui permettent de gouverner l'humanité. L'histoire est alors réduite au récit d'un progrès :

« L'erreur du libéralisme n'a pas été de ne pas connaître l'avenir, mais de le déclarer sans importance parce que les grands principes de la nature invariables de l'homme étaient enfin dévoilés : le progrès ne se ferait plus dans le sens de la compréhension mais dans celui de l'extension. Le libéralisme négligeait l'histoire, ou plutôt la croyait finie, il se tenait du côté de l'abstrait¹²³ ».

C'est à partir du libéralisme, qui en est le berceau idéaliste, que le capitalisme se justifie et se consolide. Ce dernier serait, pour Lavigne, la traduction matérielle d'une mystique de la liberté. Tout comme le libéralisme, le capitalisme justifie ses difficultés en se référant aux imperfections de la nature ; les lois du marché nécessitent parfois quelques ajustements. Mais ces ajustements ne sont jamais une réelle projection dans un devenir. Le capitalisme ne se constitue pas dans une reconnaissance du devenir, mais dans une volonté de jouissance au présent.

« L'erreur du capitalisme c'est de ne voir que le temps, et dans le temps, de ne chercher que le présent ; de croire que la vie n'a qu'une dimension ; [...] c'est de refuser cet absolu qui seul accorde ce détachement sans lequel on ne peut faire avancer vers la justice¹²⁴ ».

En ce sens, le capitalisme s'adapte aux événements, mais sans jamais admettre ses propres transformations. « L'esprit du capitalisme¹²⁵ » intègre les valeurs sociales prônées à un certain moment pour à la fois se les approprier et pour se justifier en les neutralisant.

¹²² *Ibid.*, p. 189.

¹²³ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 193.

Il ne vise cependant d'autre fin que celle qui lui permet d'être : le processus d'accumulation. Le problème, dit Lavigne, n'est pas de « chercher un profit dans les affaires, mais que tout soit une affaire¹²⁶ ». Le capitalisme, en se nourrissant des contradictions du présent, s'adapte à un présent qu'il cherche à rendre perpétuel. « Le capitalisme refuse [l']absolu, ou, plutôt, il lui substitue ce présent terrestre dont il a fait son infini. Il nie l'histoire parce qu'il ne veut pas être mortel¹²⁷ ».

On peut comprendre le sens de ce refus en observant le rapport du capitalisme à l'histoire. La limite de la société est l'histoire, comprise comme un passé qui nous hante et un futur qui nous manque. Le capitalisme, étant donné sa capacité à s'auto-transformer, paraît révolutionnaire. Mais si on admet que le capitalisme ne se transforme que pour se maintenir et perdurer, ce système apparaît davantage conservateur que révolutionnaire. Le sujet qui s'associe à la société capitaliste fait ainsi le choix d'adhérer au dogme d'une mystique collective. Son existence semble alors allégée par l'illusion de puissance que procurent la production et la consommation à l'infini. Si l'inquiétude revient le hanter, lui rappelant le caractère irrévocablement fini de son être, il lui opposera la sublimation qu'est la puissance que libère le capitalisme, par la consommation fétichisée et glorifiée, afin d'endormir à nouveau son inquiétude.

Selon Lavigne, le capitalisme serait cependant une mystique collective moins nocive que celle qu'incarne le communisme. Contrairement au capitalisme, qui nie le temps en prétendant maintenir un perpétuel présent, le communisme défend une philosophie de l'histoire. Pourtant, cette dernière ne rend pas compte du devenir car elle ne considère qu'avenir étroitement défini. En réaction aux effets du capitalisme, le

¹²⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 193.

communisme accapare le présent en prétendant travailler à la réalisation de l'avenir, qu'il promet égalitaire, juste et libre. Mais cette promesse est constamment trahie par les événements, dont les contradictions paraissent sans cesse éloigner de l'avenir radieux pour lequel on justifie les sacrifices du présent : « ainsi le communisme rend impossible, en la réalisant, l'histoire dont il s'imagine posséder la loi et le terme (...) Pour le communisme, il n'y a pas de Dieu présent à l'homme, mais un avenir où l'homme devient Dieu ¹²⁸». Ainsi, le travail, « que le communisme glorifie [...] comme une source d'humanisme et de libération ¹²⁹», est dans la réalité considéré en regard à la productivité et non, contrairement au discours, à la dignité de l'homme qui travaille. De même, le communisme, derrière sa prétention à la solidarité, « fait peu de cas de la vie humaine ¹³⁰»; les camps et les déportations en sont la triste illustration. Comme le dit Lavigne,

« [l]a doctrine prêche l'amour, mais le parti utilise la haine, la lutte, le mensonge, la violence. La théorie exalte la personne et, cependant, dans les faits, l'homme n'est que l'instrument d'une idée politique qui n'a aucun respect de l'autonomie de l'individu ¹³¹».

En ce sens, en se basant sur l'analyse de l'histoire, le communisme prétend connaître la manière d'atteindre la plénitude. L'avenir est donc considéré comme l'accomplissement de la promesse, pour laquelle la mystique justifie sa domination sur le présent et sur l'homme. Cependant, la façon dont le communisme domine le présent gâche l'avenir qu'il promet. Il défigure un présent qui deviendra le passé d'un futur bien éloigné de celui prodigué. « Mais quelle est donc cette humanité de demain qu'on ne peut

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

construire qu'en reniant celle d'aujourd'hui ? Quel est cet homme futur dont l'ancêtre a si peu de prix ? ¹³²».

C'est pourquoi « [s]i, dans la pratique, il faut choisir, ce sera ce capitalisme où, tout de même, il reste une zone de liberté ¹³³ ». Cette liberté permet l'épanouissement de la pensée, sans la crainte de la terreur. La liberté doit cependant être comprise par le sujet, selon Lavigne, comme le vecteur d'œuvres qui tendent vers la transcendance. Il faut user de la liberté, mais sans la neutraliser dans la recherche d'une puissance immanente, comme celle que procurent les capacités de produire et de consommer. Le sujet doit donc aller au-delà du principe « par lequel [le capitalisme] se justifie [;] aller au delà de son esprit ¹³⁴ ». Pour être à même d'user authentiquement de sa liberté, il faut reconnaître les limites de l'histoire, qui « sont, en réalité, une ouverture sur l'infini, sur l'intemporel ¹³⁵ ».

Dans ces conditions, le sujet de la société peut alors apprendre à faire de son inquiétude le vecteur d'œuvres, qui marqueront le temps et transformeront les futures générations, et cela dans le respect pour ceux qui ont visé cet idéal bien avant lui, sans jamais en finir avec l'inquiétude. Le sujet comprend que son inquiétude le dépasse et le pousse à rejoindre l'absolu qui lui est une absence, à l'infini. Cela n'est possible que si, à la fois détaché de nos œuvres et enraciné dans la quête dont elles témoignent, nous demeurons « fidèle à un idéal intemporel, pour lequel nous nous engageons à fond dans le temps ¹³⁶ ».

C'est justement pour cela qu'au même moment, la société peut être le lieu à partir duquel le sujet tentera de neutraliser l'inquiétude qui le fait parfois souffrir. Puisqu'elle

¹³² *Ibid.*, p. 196.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 185.

est le lien à la fois de l'idéal rationnel de la science, de l'idéal affectif de l'art, qu'elle est un amalgame des forces de tout un chacun et le lieu de maints divertissements qui proposent de nous tenir « continuellement en haleine¹³⁷ », la société peut englober l'inquiétude et la faire taire, au moins pendant un temps. Mais l'élan du devenir dans lequel le sujet existe ne cesse pas d'être pour autant. Le sujet qui choisit de se maintenir dans des œuvres, en les considérant comme absolues, délaisse en fait sa part de liberté qui fait la spécificité de l'humanité. « C'est pourquoi, lorsqu'on tente de s'enfermer dans ses œuvres c'est la sécheresse et l'asservissement que l'on choisit¹³⁸ ».

1.3 Conclusion et récapitulation

L'inquiétude pour le sujet pourrait être comparée à ce que représente l'histoire pour la société : une limite qui dévoile une ouverture vers l'infini. L'inquiétude est, en quelque sorte, la reconnaissance de ce qui manque au monde et à nous-mêmes. C'est également le sentiment que ce manque est plein d'un absolu qui nous est présent et absent à la fois ; on en devine la réalité sans qu'elle puisse nous être entièrement intelligible. Assumer son inquiétude revient donc à chercher à comprendre ce qui manque, puis à tenter de le représenter. L'inquiétude vécue authentiquement est donc une réponse à un appel transcendant qui surgit d'une œuvre édifiée dans l'immanence. De ces œuvres, Lavigne a tenté d'en comprendre la logique. Aucune d'elles ne peut éteindre le désir d'absolu qui inquiète et tenaille le sujet : « La science crée un pouvoir qu'elle ne peut contrôler ; l'art, une âme qu'il ne peut satisfaire ; et la société oscille entre la communauté et les personnes, ne sachant où trouver son centre¹³⁹ ». L'inquiétude peut être neutralisée provisoirement, camouflée par exemple par des mystiques collectives,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 199.

mais jamais elle n'est dépassée par les œuvres. Celles-ci sont impuissantes à rendre présent l'absolu. À travers ce constat, c'est la finitude, voire la propre impuissance de l'homme qui apparaît. D'où le fait que « la pensée de Dieu nous est alors presque intolérable, car, pour l'atteindre, il nous faut traverser notre néant. Ainsi préférons-nous souvent notre misère [...], nos souffrances, nos passions et nos obscurités [...] à cet infini¹⁴⁰ ».

Pourtant, l'infini persiste même quand le sujet souhaite l'éviter. Que ce soit le langage, la science, l'art, la société ou le sujet lui-même, la compréhension du relatif, du quotidien et du devenir exige qu'on les compare, pour en prendre le pouls, à un étalon « qui n'a rien de relatif et rien de temporel¹⁴¹ ». Le manque est donc issu d'une comparaison entre le fini et l'infini. Le manque n'aura jamais de fin, du moins jamais authentiquement.

Pour Lavigne, consentir à Dieu, c'est assumer notre finitude sans perdre notre volonté de comprendre et d'atteindre l'absolu. Ce choix est celui d'une humilité consciente d'elle-même, qui préserve et entretient la capacité à espérer. Loin de l'institution catholique et du paraître de certains pratiquants, dont l'œuvre a parfois perdu de vue l'idéal qu'elle représentait, Lavigne insiste sur le caractère authentiquement vécu de l'inquiétude¹⁴². Celle-ci fait naître chez le sujet une humilité et un espoir face à la transcendance. Car au travers de l'inquiétude, c'est la fragilité de son propre devenir que le sujet comprend et ressent intrinsèquement. L'absolu nous ramène à l'existence, au

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁴² Le rapport de l'institution catholique à l'inquiétude a déjà été soulevé par Lavigne dans son article « Notre vie intellectuelle est-elle authentique? ». Lavigne y fait la critique d'une certaine manière d'être propre à certaines élites canadiennes françaises, lesquelles se réfugient dans l'œuvre plutôt que dans l'esprit (Jacques Lavigne, « Notre vie intellectuelle est-elle authentique? », *Le Devoir*, 22 novembre 1956, p. 17).

temps qui nous échappe, à l'idéal qui nous porte. Il nous éloigne de nous-même pour mieux nous y ramener ; il nous empêche de nous prendre pour notre propre absolu. Le sujet qui a consenti à l'absolu a compris le caractère transitoire de l'œuvre qu'est sa vie. Il est sorti de son égoïsme pour apprendre à aimer le monde et les autres, qui poursuivront une quête semblable à la sienne, une fois celle-ci terminée.

L'absolu, ou le consentement à Dieu, peut aussi être compris comme une acceptation totale de la mort. « Il faut qu'il y ait dans notre action quelque chose de cette issue fatale et impensable qu'est la mort. En effet, c'est par cette idée dramatique que l'éternité, l'essentiel et le définitif s'incorporent à nos actes¹⁴³ ». La conscience de notre finitude, comprise rationnellement et émotivement à la fois, ne mène pas au désespoir, mais plutôt à un détachement de soi, à une sortie de la contingence qui permet de saisir le sens de la vie. Ce sens nous dépasse et perdure au-delà de notre fin. Car dans la compréhension de notre fin, c'est l'amour des autres et du monde que nous découvrons : l'amour permet d'accéder à l'humilité qu'exige une conscience de la finitude. Les deux chemins, celui de l'amour et celui de la conscience de la finitude, sont donc conjoints ; l'un permet l'autre et lui donne son sens.

Pour Lavigne, c'est donc la conscience de l'absolu qui permet au sujet d'être responsable de son devenir. Il s'engage alors dans des œuvres, dans lesquelles il trace son histoire. Dans cette orientation vers l'absolu, la mort joue un rôle crucial. En effet, elle se présente comme le terme inéluctable de notre vie, dont l'impérieuse irréversibilité oriente notre histoire bien avant sa fin. En nous éloignant de notre présent, la mort est l'appel du devenir. Elle nous induit à représenter ce qui nous manque avant de ne plus être. Il faut, par l'amour pour le monde et les autres, tenter de transmettre cet éveil du manque pour

¹⁴³ *Ibid.*, p. 207.

que se poursuive le mouvement du devenir humain. À travers cela, c'est le souvenir des rêves passés qui se raniment, d'une toute nouvelle façon. En ce sens, la conscience de la finitude est la clé de la responsabilité envers le devenir, en tant que nous sommes « [...] témoins de notre origine et rendus au terme de notre vie¹⁴⁴ ».

Dieu, pour Jacques Lavigne, est essentiellement un rappel de l'absolu que l'homme ne peut cerner et qui est constitutif de sa condition. Se loge ici une certaine forme d'autorité, qui éduque le sujet, en le faisant cheminer vers l'acceptation de sa finitude et sa puissance relative. Cette autorité doit éveiller l'inquiétude, faire naître chez le sujet la conscience du devenir. S'il y a une « élite » pour Lavigne, c'est celle de ces sujets de l'inquiétude :

« [On] ne réussira à former cette élite que si l'on peut lui apporter une conception de la vie, une philosophie de l'être et du bien. Une philosophie qui saura arracher l'homme à ses divertissements, à son dilettantisme, pour le livrer à lui-même et à l'inquiétude. C'est à ce prix seulement que l'on obtiendra la libération, même matérielle, de la masse¹⁴⁵ ».

Cette idée d'une autorité fondatrice des sujets de l'inquiétude est au cœur du travail suivant de Jacques Lavigne, qui le traite cette fois à partir de l'angle psychanalytique.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

Chapitre deux : L'objectivité, ou l'inquiétude assumée

La guerre, c'est la paix, la liberté c'est l'esclavage,
l'ignorance c'est la force.
Georges Orwell

Connivence, méprise, aveuglement, illusion à l'égard
des défauts de ses amis, complaisance à prendre les
plus saillants pour des qualités et à les admirer
comme tels, cela n'est-il pas voisin de la folie?
Érasme

Au premier abord, un monde semble séparer *L'inquiétude humaine* et *L'objectivité*. Le second est publié près de dix-huit ans après le premier. Tandis que le premier développe une conception philosophique du devenir humain, le second s'emploie à l'observation de la réalité psychique. Pourtant, malgré les différences d'approche, l'un privilégiant la philosophie, l'autre la psychanalyse, les deux ouvrages traitent de la même question. En effet, nous avons vu que dans *L'inquiétude humaine* Lavigne cherchait à rendre compréhensible, par la philosophie, la question du devenir humain, en mettant l'accent sur l'inquiétude. Or, déjà dans cet ouvrage, l'inquiétude entrait en résonance avec la structure inconsciente du sujet : « Il y a une certaine continuité entre l'organisation inconsciente de notre vie et son organisation consciente ¹⁴⁶ ». Dans *L'objectivité*, il s'agira d'abord de mettre en lumière les conditions nécessaires à l'élaboration d'un psychisme « normal », c'est-à-dire conscient de son devenir et de sa finitude. Le sujet y sera confronté à l'angoisse ou à l'illusion, selon son choix moral et les types d'autorités qui auront formé et orienté sa manière d'être dans le monde. Ainsi, dans le premier comme dans le deuxième de ses livres, Lavigne interroge les modes, les difficultés et les conditions d'une institution idéale du sujet.

¹⁴⁶ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 55.

La différence majeure entre les deux ouvrages est, nous l'avons dit, l'approche choisie. Après avoir analysé le développement des œuvres dans la société et leurs effets sur le sujet, Lavigne adopte une approche fondée sur la psychanalyse, considérée comme un symbole ou une image qui dévoile la réalité cachée sans la représenter parfaitement. Elle permet ainsi d'ouvrir la conscience à ce qui lui échappait auparavant. L'objectif que poursuit Lavigne est d'identifier ce que sont les conditions nécessaires au développement d'un sujet capable d'interroger le réel et de s'y confronter, tout en restant conscient de ses propres limites. En s'interrogeant sur les conditions instinctuelles et affectives de l'existence de sujets capables d'« objectivité », Lavigne s'engage dans le développement d'une théorie d'ensemble de l'institution et de l'éducation du sujet, qui constitue le cœur de sa pensée.

Pour cela, Lavigne interroge les différentes influences qui s'exercent sur le sujet et transforment sa manière d'être au monde. Lavigne examine ainsi les conditions de possibilité d'une autorité fondatrice, qui puisse associer la subjectivité et l'« authenticité »¹⁴⁷. C'est dans ce cadre qu'il développe les concepts de « normalité psychique » (section 2.1.1), de « symbolisme » (section 2.1.2), de « faux-féminin » (section 2.2 et 2.3) et d'homosexualité symbolique (section 2.4).

2.3 Normalité psychique et symbolisme dans leurs rapports au temps

2.1.1 Normalité psychique

La notion de normalité psychique se décompose en sept normes à partir desquelles on peut apprécier, selon Lavigne, le « degré de normalité »¹⁴⁸ d'un psychisme. Ces normes ne relèvent pas d'un domaine particulier, que ce soit celui de la psychanalyse ou

¹⁴⁷ L'authenticité chez Lavigne renvoie à une manière d'être au monde qui est portée par la constante recherche d'une compréhension objective du réel.

¹⁴⁸ Jacques Lavigne, *L'objectivité*, p. 17.

de la philosophie ¹⁴⁹. Ces normes, précise Lavigne, ont plutôt été « dictées progressivement par l'expérience¹⁵⁰ ». Leur simplicité et la souplesse d'interprétation qu'elles permettent pourraient les faire paraître simplistes. Mais c'est que ces normes rappellent le « naturel » de l'homme, tel qu'il se présente communément. L'approche de Lavigne ici, est donc phénoménologique, pourrait-on dire : il faut partir de ce qui se montre, de ce qui apparaît d'abord, pour comprendre le psychisme; ensuite, nous serons à même de voir l'écart entre la normalité et les conduites réelles, qui s'en éloignent en la pervertissant.

La première de ces normes est « la cohérence dans la pensée et les actions ». La cohérence fait immédiatement apparaître son contraire, l'incohérence, et révèle ainsi la tension qui traverse le sujet agité par deux logiques opposées. L'incohérence est le plus souvent associée à la négation et à la dissimulation d'une des deux logiques. La véritable incohérence est donc de ne jamais admettre celle-ci. Par le fait même, tout se passe comme si seule la cohérence était admissible, de sorte que l'incohérence « normale » est passée sous silence et devient alors « anormale ». Ce silence et l'illusion qu'il suscite ne « tarde[nt] pas à se traduire dans le langage et la conduite ¹⁵¹ », marqués par le mensonge et la tromperie.

La seconde norme relève de « la qualité de la mémoire ¹⁵² », que Lavigne considère comme « l'assise fondamentale du progrès de la pensée, du sens des responsabilités et des fidélités du cœur ¹⁵³ ». Le fonctionnement normal de la mémoire repose à la fois sur le souvenir et sur l'oubli. D'une part, il faut que le sujet soit en mesure

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

de s'éloigner de l'immédiateté de l'instant, afin d'interroger le passé pour tenter de comprendre le présent en tirant les leçons des expériences précédentes. De cette façon, le sujet n'est pas totalement prisonnier du présent; il peut prendre une certaine distance à l'égard de sa situation. D'autre part, il reste nécessaire d'oublier parfois, ou tout ou en partie, le passé, de façon à ne pas revivre « un passé sclérosé que l'on projette indéfiniment dans l'évènement ¹⁵⁴».

La troisième norme, « la capacité à abstraire ¹⁵⁵», est la base de la quatrième, « l'usage qui est fait du symbolisme ¹⁵⁶», au sens où celle-là permet celle-ci. La capacité à abstraire doit se comprendre comme la jonction des pulsions et des affects avec l'intelligence, de manière à en arriver à « l'acte de comprendre dans une idée ou un concept, mouvement qui est abstraction dans son sens profond et vital ¹⁵⁷». L'abstraction est donc fondée sur une relation entre l'image et l'idéalité, entre la part érotique ¹⁵⁸ et la part rationnelle du sujet, qui engendre la compréhension.

Quant à « l'usage qui est fait du symbolisme » (quatrième norme), nous nous contenterons pour l'instant de spécifier qu'il s'agit du degré de symbolisme utilisé par un sujet dans le processus de compréhension du monde. Un déséquilibre au niveau du symbolisme a pour effet de déformer le réel du fait des projections du sujet ¹⁵⁹. Nous reviendrons plus longuement sur ce concept fondamental et central de la théorie de Lavigne dans la prochaine section.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁵⁸ « Par érotisme nous entendons toujours, un mode de percevoir l'autre en utilisant le dynamisme de la pulsion sexuelle. Ainsi percevoir l'autre comme apte à l'amour sexuel, comme image qui évoque la sexualité. C'est une façon d'éprouver et non une compréhension. Cette perception ne signifie pas que l'autre est un objet pour la pulsion sexuelle » (*Ibid.*, p. 244).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

La cinquième norme, soit « le sens des responsabilités ou la capacité de répondre de ses actes¹⁶⁰ », semble aller de soi. Pourtant, celle-ci s'avère être très rarement théorisée comme « critère d'évaluation du degré de solidité d'un psychisme¹⁶¹ ». La notion de responsabilité reste en effet souvent associée au statut, aux tâches et aux compétences du sujet. Cela oriente l'appréciation du sens des responsabilités, relève Lavigne, vers les conventions de la société plutôt que sur « la moralité [et le] souci de la rationalité¹⁶² ». La notion de responsabilité exige pourtant la lucidité à ce niveau ou, du moins, exige une démarche qui suppose l'examen des désirs, où les actions trouvent leur source. Le sujet peut ainsi s'interroger quant aux actions qu'il pose de façon à en assumer la responsabilité.

« L'aptitude à s'attacher par un amour altruiste à un seul être¹⁶³ » constitue la sixième norme. Cette norme ne renvoie pas au fait d'être attaché à une seule personne; elle désigne plutôt la capacité, lorsque cela se présente, « d'obéir au dynamisme de ce sentiment¹⁶⁴ ». Ce dynamisme est associé à l'affectivité, à l'attachement et à l'identification. Il contribue à la formation psychique et a ainsi une grande influence sur le déroulement des rapports interpersonnels et de groupe dans lesquels le sujet s'engagera.

La dernière norme renvoie au « pouvoir de créer et, par conséquent, de rompre avec les répétitions stériles et névrotiques¹⁶⁵ ». Le processus de création rejoint la capacité d'interroger le réel, de s'y confronter, de l'analyser, de maintenir un « rapport

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁶² *Ibid.*, p. 23.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

vital¹⁶⁶ » avec lui. La constance de cette relation au réel stimule l'intelligence créative du sujet et l'empêche de se laisser posséder par la routine, par l'habitude, par le quotidien, qui, au rythme des sécurités et des convictions commodes, érige « un écran entre [le réel] et nous, écran qui nous dissimulerait les évolutions du réel et qui, insensiblement, finirait par nous en séparer¹⁶⁷ ». Cette rupture d'avec le réel entrave le devenir du sujet, qui reste prisonnier d'illusions qui ne le porteront jamais au-delà du fantasme.

Il importe de garder en mémoire ces sept normes, qui sont un point de référence central dans l'analyse que développe Lavigne dans *L'objectivité*. En effet, c'est à partir de la mise en rapport de la théorie du symbolisme qu'il élabore et des normes explicitées ci-haut que Lavigne s'affaira à :

« définir la nature des structures inconscientes qui sont sous-jacentes à l'élaboration du discours conscient, d'articuler les mécanismes complexes de ces structures, d'en montrer l'universalité probable et d'établir un lien nécessaire entre ces schèmes affectifs inconscients et l'authenticité et l'objectivité de la connaissance¹⁶⁸ ».

Ces structures inconscientes qui orientent l'élaboration du discours conscient renvoient à deux concepts opposés, le « Faux-Féminin » et l'« homosexualité symbolique ». Ils font partie intégrante de « la théorie du symbolisme », sur lequel Lavigne fait reposer les bases de son analyse.

2.1.2 La théorie du symbolisme

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, le réel doit être compris, chez Lavigne, comme transcendance. Pour Lavigne, il n'y a d'accès au réel que par une médiation symbolique. Celle-ci est le lieu où se manifeste le réel, mais sans jamais se

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 15-16.

confondre avec lui. En ce sens, le réel est inaccessible dans sa totalité, il reste toujours à l'horizon de la médiation symbolique. C'est pour cela que celle-ci demande un effort d'interprétation et de décryptage : puisque le réel ne peut jamais être saisi parfaitement, l'effort pour donner une signification au réel par l'intermédiaire de la médiation symbolique mène à une nouvelle médiation symbolique, qui ouvre sur de nouvelles interprétations, etc. C'est donc par les médiations symboliques que le sujet entame un travail de compréhension du réel, travail perpétuel, puisque le réel, dans sa grandeur, lui échappera toujours au moins partiellement.

Puisque le réel ne se donne pas immédiatement à la compréhension, il se présente donc comme une multiplicité de significations. Dire que ces significations sont symboliques, c'est dire qu'elles relèvent à la fois d'une « partie » du réel et de l'interprétation qui en est faite à un certain moment social-historique. Ce sont les conventions qui régissent la vie en société, les significations ayant une portée normative.

S'inspirant de l'œuvre de Ferdinand de Saussure¹⁶⁹, la théorie du symbolisme chez Lavigne met l'accent sur le « signifiant ». Le signifiant est un des deux éléments qui constituent, avec le signifié, le signe. Le signe peut être compris comme un élément langagier qui renvoie à un élément du réel. Ainsi « citron » est le signe qui désigne cet aliment jaune et acide; il est porteur d'un signifiant et d'un signifié¹⁷⁰. Le signifiant renvoie à une « image acoustique », soit à l'emprunte psychique d'un son qui a été émis (« citron »). L'image acoustique rejoint l'intériorité du sujet; elle est une association entre la psyché et ce que le signe a déclenché chez elle. Par exemple, le signe « citron » peut

¹⁶⁹ Ferdinand De Saussure (1857-1913) est considéré comme le fondateur de la linguistique moderne. C'est à partir de sa théorie du « langage comme système clos » que se développe, par la suite, le structuralisme. Voir Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, 1995, pp. 97-100 (Lavigne, *L'objectivité*, p. 29).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 29.

susciter un désir ou, au contraire, le dédain; il peut même déclencher une réaction physique, telle que la salivation, la nausée, etc. Le signifié, quant à lui, est la partie conceptuelle du mot. Le signifié s'adresse à l'intelligence du sujet. Ce dernier associe ainsi un concept à une chose, au point où le signifié du signe suffit pour que le sujet se fasse une représentation mentale de la chose même en son absence¹⁷¹.

En disposant au centre de sa théorie du symbolisme le signifiant, Lavigne propose d'examiner le processus par lequel le sujet intègre et s'adapte à une « image acoustique ». Pour qu'il y ait symbolisme à proprement parler, indique Lavigne, on doit retrouver au moins deux signifiants qu'on peut associer à un signe. En ce sens, la théorie du symbolisme est préoccupée par l'équivoque, par l'ambiguïté que suscitent les signes chez le sujet. C'est pourquoi Lavigne peut écrire que la théorie du symbolisme s'intéresse « [au] lieu [du] signifiant, lequel est l'être même du sujet, de ses angoisses, ses pulsions, [...] ses premiers rapports aux grandes catégories affectives ¹⁷²», suscitées par les signes.

La théorie du symbolisme que propose Lavigne vise essentiellement à comprendre les significations voilées, qui ne sont pas immédiatement données, qui peuvent être difficilement accessibles et qui se cachent derrière tout symbolisme¹⁷³. Pour cela, l'analyste développe une série « d'intentions » ou, pour le dire autrement, de signifiants dans un dialogue mené avec le sujet, de façon à voir comment celui-ci réagit face à cette dynamique de quasi-signifié¹⁷⁴, et par exemple s'il pointe en direction de nouveaux signifiants. L'hypothèse qu'a formulée l'analyste à propos des réactions du sujet face au

¹⁷¹ Lavigne, en reprenant Saussure, spécifie que l'on peut comprendre les termes signifié et signifiant en les « rempla[çant] par les termes concept et image acoustique » (*Ibid.*).

¹⁷² *Ibid.*, p. 31.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷⁴ Il y a une part de quasi-réalité dans cette expérience. En effet, l'analyste présente au sujet un signifiant qu'il fait paraître réel, au point de le confondre avec le signifié.

signe qui lui est présenté est « exacte [si] elle est confirmée par la signification qu'elle a fait apparaître et qui, sans l'hypothèse, n'aurait pas été aperçue¹⁷⁵ ».

Même s'il comporte toujours une part d'ambiguïté, le symbolisme en soi n'est pas nocif. Au contraire, le symbolisme fait partie intégrante de la vie du sujet et des actes de comprendre, d'abstraire, de créer et de se lier aux autres. Irréductible à la seule raison, il est un support qui permet aux émotions de participer à la donation de sens par le sujet. S'il y a un danger du symbolisme, il relève pour Lavigne de l'usage qui en est fait. Car tout comme il peut constituer le pont entre le sujet et le réel, une manière pour le premier de donner sens et de s'orienter dans le second, le symbolisme peut s'avérer un moyen, pour le sujet, d'éviter la confrontation avec le réel. Le sujet peut substituer le symbolisme au réel, mais sans jamais l'admettre. Il y a alors un décalage entre le discours conceptuel et le contenu affectif, signe de la dysharmonie d'une psyché qui se constitue en se dérochant à la fois au réel et à elle-même. « La théorie du symbolisme se préoccupe plus particulièrement de découvrir les significations symboliques inconscientes et celles, plus ou moins conscientes, qui naissent d'un climat mental ou social de dissimulation¹⁷⁶ ».

La psyché normale renvoie à sept normes, comme on l'a vu; la théorie du symbolisme, quant à elle, se divise en quatre lois. La première stipule que les mots, en plus de leur « portée intellectuelle, [...] ont aussi un support affectif, instinctuel et biologique qui fait partie du dynamisme de la représentation conceptuelle et qui la soutient¹⁷⁷ ». Le rapport ici est bi-directionnel. Ce n'est pas seulement l'inconscient (c'est-à-dire la dimension émotive de la psyché) qui agit pour en arriver à une donation de sens; autrement dit, ce n'est pas seulement le ou les signifiants qui conditionnent le

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

signifié (le concept). La partie intellectuelle du mot agit en effet également sur sa réception inconsciente par le sujet. Pour le dire autrement, le signifié porte avec lui un signifiant (ou plusieurs). On peut dire en ce sens que la part intellectuelle du mot contient en elle un symbolisme d'ordre affectif et instinctuel. Ainsi, Lavigne remarque que le signifiant d'un mot peut parfois même créer

« une mutation biologique ou encore transmettre à la conscience son message mais au prix de perturbation dans l'ordre biologique [...]. [Il faut alors] prévoir la possibilité de cette déviation de l'énergie significative d'un vocable ¹⁷⁸ ».

La seconde loi complète la première en exposant le fait que, dans un mot, la part de l'instinct, de l'affectif et du biologique, cette part qui, nous l'avons vu à propos de la première loi, peut générer des réactions inconscientes, apparaît au travers même du contenu intellectuel du mot. En effet, la partie intellectuelle du mot est appuyée sur un symbolisme, tout comme « une image porte une idée ¹⁷⁹ ».

« Le mot nous conduit à un signifié, à un concept qui s'adresse à l'intelligence. Mais le même mot, en tant que signifiant, est un symbole pour notre psychisme considéré comme synthèse biologique, affective et instinctuelle ¹⁸⁰ ».

Aussi, en analysant les réactions du discours conscient l'analyste est-il à même de percevoir la part symbolique qui influence l'intellect du sujet. Le symbolisme du mot ne se ramène donc pas exclusivement à l'affectif, au biologique ou « à une pure et simple traduction de l'inconscient ¹⁸¹ ». Plutôt, il est la rencontre de l'intelligence et de cette part d'irrationnel de la psyché qui échappe au connu. Ainsi, le mot « mort », dépendant du contexte où il se présente au sujet et de son histoire, peut signifier aussi bien l'arrêt du

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 33-34.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸¹ *Ibid.*

fonctionnement biologique, qu'un appel à une réflexion sur le sens, sur la vie, sur le temps, etc. Cette méditation peut alors être accompagnée de différentes émotions, comme l'angoisse, la peur, le soulagement, l'indifférence, etc. C'est par l'analyse du contenu d'un mot que le symbolisme du sujet se dévoile.

Cette observation « échappe entièrement à notre appréhension immédiate ¹⁸²» et se fait davantage visible « lorsque les fonctions psychiques sont perturbées ¹⁸³», indique Lavigne. Aussi est-ce en analysant le fonctionnement du symbolisme de certains malades que Lavigne cherche à rendre compte de son caractère essentiel pour l'autonomie psychique. En ce sens, il s'agit de partir de l'anormal, considéré comme une déviation du normal, pour comprendre la psyché. Ce point de départ est très différent de celui adopté par Freud qui, pour Lavigne, fait plutôt découler le normal d'un développement où, à chaque étape, le sujet frôle l'anormal :

« Nous avons donc renversé le procédé freudien. [...] [A]u lieu d'appliquer comme s'il s'agissait de concept univoque, le vocabulaire de la perversion à tous les développements de la vie des instincts, nous avons plutôt cherché, du côté de l'anormal, une normalité déviée; plus encore, des éléments du normal, isolés, grossis et que l'on pouvait voir là et seulement là ¹⁸⁴».

La troisième loi de la théorie du symbolisme renvoie à l'usage qui est fait du symbolisme, qui peut être positif ou négatif. « C'est-à-dire qu'il vient ou bien favoriser et enraciner l'acte de comprendre, ou bien l'entraver et le faire dévier ¹⁸⁵». Un mot peut prendre une connotation positive au niveau du discours conceptuel et engendrer une

¹⁸² *Ibid.*, p. 35.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

réaction opposée au niveau des affects¹⁸⁶. Le symbolisme tend alors à nuire à la capacité du sujet à entretenir un rapport avec le réel et l'enferme dans la rêverie.

La quatrième loi, en conséquence, aborde à la fois la question de l'équilibre et de l'usage qui peuvent être associées au symbolisme. Elle est au centre de la théorie, puisqu'elle indique la différence entre, d'une part, une relation normale de la psyché au symbolisme, qui est créatrice et fondatrice d'un rapport au réel où celui-ci est interrogé et considéré dans son objectivité par le sujet et, d'autre part, un rapport d'aliénation de l'intellect du fait de la domination de la dimension symbolique, qui fait que le sujet substitue, littéralement, ses émotions, ses instincts ou ses désirs au réel. Si le symbolisme, plutôt que d'appuyer le processus de compréhension du réel, devient le vecteur principal pour approcher celui-ci et y donner sens, alors « l'équilibre est rompu et l'instinct, l'affectif et le biologique abandonnent leurs fonctions de support pour devenir, d'une façon dissimulée, toute la signification du contenu intellectuel¹⁸⁷ ».

2.1.3 Le rapport au temps

En posant la question des « conditions instinctuelles et affectives » de l'objectivité, Lavigne interroge les principes fondamentaux qui régissent le sujet dans sa manière d'être au monde. De quelle façon les forces affectives et instinctuelles influencent-elles la capacité du sujet à établir un rapport au réel fondé sur l'objectivité, c'est-à-dire qui le considère en tant que transcendance se manifestant, mais partiellement seulement, dans la médiation symbolique?

¹⁸⁶ Le contraire est également possible.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

Un tel rapport est indissociable d'un rapport au temps¹⁸⁸. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le sujet confronté au réel se heurte inlassablement au sentiment du manque. Quelque chose du réel lui demeure insaisissable. De ce manque jaillit le désir de combler l'absence. D'où deux possibilités. La première : le sujet peut se confronter au réel afin de chercher à comprendre ce qui manque, en l'interrogeant intarissablement et, par là, en se mettant lui-même sans cesse en question. Le sujet s'inscrit alors dans une temporalité de l'interminable. La seconde : le sujet peut chercher à combler son désir de saisir le manque en substituant la présence à l'absence. Son désir est alors tari, il n'éprouve plus le besoin de questionner et de se confronter à un inaccessible. Dans cette optique, tout est donné. Le sujet s'imagine alors trôner paisiblement au sommet d'un monde achevé; il se fait le souverain spectateur d'un monde tout entier déployé devant lui¹⁸⁹. Le sujet s'inscrit alors dans une temporalité orientée vers une fin, à venir ou déjà advenue.

C'est par l'analyse de l'usage qui est fait du symbolisme par le sujet que l'on découvre le rapport que celui-ci entretient avec le temps. Plus précisément, le rapport au temps se dévoile au travers des différents types de « relations instituanes ». Certaines de ces relations « exclu[ent] le temps et crée[nt] des ententes stériles qui s'alimentent de ce qu'elles détruisent à la manière des parasites¹⁹⁰ »; elles prétendent achever la quête du vrai et en finir avec l'inquiétude. D'autres, au contraire, s'incarnent dans le temps et proposent au sujet d'assurer sa finitude jusqu'au bout. De ces deux types de relation, le premier illustre le cas d'un sujet qui fait un usage du symbolisme de façon à rompre à la

¹⁸⁸ Voir *ibid.*, p. 77, p. 207.

¹⁸⁹ Cette conception rejoint celle que Lavigne développe dans *L'inquiétude humaine*. En ce sens, un sujet qui perçoit le temps, l'histoire et la société comme achevés confond « l'œuvre avec le réel » ou, pour le dire dans le langage de *L'objectivité*, substitue « ses désirs [au] réel ».

¹⁹⁰ Lavigne, *L'objectivité*, p. 77.

fois les rapports au réel et au temps, tandis que le second installe le sujet dans la médiation symbolique en tant qu'elle est ouverture à un réel qui demeure transcendant et suscite donc continuellement étonnement, inquiétude et interrogation.

Ces deux types de relations instituant correspondent à deux types d'institutions du sujet : « l'une engendre une imitation de surface [le sujet mime la souveraineté sur le réel] et l'autre creuse une profondeur essentielle à l'intégration d'un système de valeurs et à l'adoption d'une norme d'objectivité ¹⁹¹».

2.2 L'autorité et son double signifiant

2.2.1 Le sujet, le désir et la psychanalyse

Selon l'anthropologie de Lavigne, le sujet s'institue du désir de connaître le réel, de comprendre ses semblables et de se comprendre lui-même ¹⁹². Ce désir premier est ce qu'on pourrait appeler « le désir vrai » ou, encore, « le désir objectif ».

Bien que Lavigne se situe dans une perspective psychanalytique, il reste au même moment très près de la thèse platonicienne classique, suivant laquelle le désir qui anime le sujet dépend fortement de celui éprouvé par qui nous en indique le chemin ¹⁹³. En ce sens, le rapport entretenu avec le réel reste influencé par le lien intime du sujet avec son milieu fondateur. C'est d'ailleurs sur ce point, pour Lavigne, que se situe la tâche du philosophe : « La tâche propre du philosophe est moins de faire connaître que de faire désirer ¹⁹⁴»; d'éveiller en l'autre le désir de connaître. Dans *Le Banquet* ¹⁹⁵, auquel se

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹² *Ibid.*, p. 251.

¹⁹³ L'*Éros* tel que le définit Platon correspond sur plusieurs points à la notion de désir chez Lavigne, qui traite d'ailleurs longuement du *Banquet* dans *L'objectivité* (*Ibid.*, pp. 115-119). Néanmoins, il est nécessaire de nuancer le rapprochement entre les deux philosophes: outre la référence, évidemment, à la psychanalyse, qui le distingue, le philosophe québécois refuse de considérer que l'accès vrai au réel est réservé au petit nombre des « naturels philosophes ».

¹⁹⁴ Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 312. Cité in Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 12.

rapporte Lavigne, Socrate tente de transmettre l'idée de l'amour du Beau absolu en partant de l'amour de la beauté du corps¹⁹⁶. En apprenant à comprendre ce qui lui est intime et personnel, le sujet acquiert les bases nécessaires à une compréhension de ce qui est universel.

Lavigne propose de comprendre *Le Banquet* en donnant « au point de départ socratique un sens symbolique, un type d'universalisation qui s'enracine dans l'affectivité et l'instinct et qui, primitivement, y trouve son fondement authentique¹⁹⁷ ». Pour ce faire, Lavigne se tourne vers la psychanalyse, comprise par lui comme un langage symbolique permettant de saisir les dispositifs entourant le rapport entre autorité, institution du sujet et objectivité. En d'autres mots, par la symbolique associée à la psychanalyse, il s'agit de tenter de comprendre le rapport intime du sujet avec le réel.

Lavigne emprunte en réalité librement à la psychanalyse. Il reprend à son compte principalement l'idée de la séparation tripartite de l'être¹⁹⁸ et le processus du complexe

¹⁹⁵ Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 2007, 272 pages.

¹⁹⁶ Lavigne, *L'objectivité*, p.115.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.116.

¹⁹⁸ Dans la seconde topique freudienne, le sujet est divisé en trois parties. La première, présente dès la naissance, est le ça. Cette sphère est inconsciente. Elle hante le sujet sans que ce dernier ne s'en rende compte. Elle relève des instincts et des affects qui le portent. Elle est la sphère la plus primitive, la plus animale. La deuxième sphère est le moi, la seule partie consciente du sujet. Elle est le lieu du dialogue interne, des réflexions et des décisions. Néanmoins, cette sphère n'est pas autonome. Elle est déchirée par les demandes contradictoires des sphères inconscientes, qui exigent du moi certains éléments. En fait, sans que le sujet n'en prenne pleinement connaissance, s'exercent continuellement sur la sphère consciente des influences en provenance des sphères inconscientes. La troisième sphère, le surmoi, est également une sphère inconsciente. Elle est celle qui se développe en dernier dans la psyché. Toujours selon Freud, le surmoi relève des normes et des valeurs socialement véhiculées qui sont intégrées par le sujet. C'est vers l'âge de sept ans environ que l'enfant cesse de craindre ses parents, car il a intériorisé leur autorité. Il comprend par lui-même ce qu'il doit faire et peut faire et ce qu'il ne lui est pas permis de faire. Le surmoi joue, en quelque sorte, le rôle de juge des actions, des pensées et des désirs du sujet. Cette sphère de la psyché peut donc être comprise comme une voie de commandement inconsciente, mais qui a tout de même des effets sur le conscient, notamment en culpabilisant le sujet.

d'Œdipe¹⁹⁹, tous deux élaborés par Freud. Mais à la différence de Freud, Lavigne ne cherche pas

« la réalité des objets utilisés comme symboles [mais plutôt] la constance de l'accord entre le langage symbolique, les grands schèmes de l'affectivité et de l'instinct (parents-enfants, homme-femme) et les faits psychiques que ce langage symbolique identifie, organise logiquement et fait comprendre. Ce que l'expérience vérifie, en somme, ce n'est pas le contenu factuel des symboles, mais la réalité des systèmes affectifs qu'ils font percevoir²⁰⁰ ».

Pour Lavigne, la théorie freudienne est donc d'abord et avant tout elle-même un symbolisme : elle décrit l'éveil des instincts et fait par là apparaître l'affectivité de façon à faciliter la compréhension du rapport que le sujet entretient au réel par le biais du symbolisme. En ce sens, le complexe d'Œdipe est, par exemple, lui aussi, un symbolisme²⁰¹ : il n'est pas l'énoncé d'une relation empirique qui s'établit entre l'enfant et son père, mais doit plutôt être considéré comme une manière (qui suscite des réactions, qui pourront être de divers ordres, positives ou négatives) de décrire une façon pour les sujets d'être initiés à un certain rapport au réel.

Considérer le freudisme comme la description du réel, plutôt que comme une médiation symbolique pour comprendre le réel, comporte deux dangers²⁰². Le premier danger est de confondre les types de besoins du sujet pendant son apprentissage du réel. Les réactions du sujet face au réel peuvent prendre diverses formes et favoriser chez lui certaines demandes de soutien. Lavigne traitera longuement ces types de demandes²⁰³. Certaines peuvent être saines et fondatrices, car elles exigent un soutien afin d'apprendre

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 47-57. Lavigne se réfère à Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 79-84.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰² Lavigne se réfère à Freud et au freudisme sans établir de distinction entre les termes.

²⁰³ Ces demandes sont abordées par l'analyse des « concepts opératoires » (voir section 2.2 et 2.4).

la marche vers le réel; d'autres, au contraire, peuvent dévoiler un psychisme dysfonctionnel qui cherche, par le soutien apporté, à fuir la confrontation avec le réel. Confondre ces demandes avec « l'anormalité » est, pour Lavigne, un des effets d'une lecture dogmatique du freudisme. Lavigne explique qu'à considérer la psychanalyse comme une description du réel, on « culpabilise l'enfance, l'adolescence et la névrose²⁰⁴ ». Ainsi, l'enfant qui « érotise sa Mère » est-il un pervers ; ou bien on dira qu'il a manqué de l'amour naturel des parents²⁰⁵. D'ailleurs, cet « enfant » n'en est plus un, c'est un adulte qui reconstruit son passé, « avec des passions, des sentiments et des relations d'adultes. [Ce passé est donc] une lecture symbolique du présent²⁰⁶ ». Le deuxième danger : à confondre tous les types de besoins, on culpabilise parfois un sujet qui ne fait qu'exprimer un besoin « naturel ». Pour Lavigne, certaines lectures de Freud « [ont] cette manie que la lettre, et non l'esprit de l'œuvre de Freud, a engendrée, qui consiste à réduire systématiquement le normal à l'anormal, réduction qui devient vite un système clos de contamination, de domination et de stérilisation²⁰⁷ ». Pour Lavigne, la psychanalyse comprise comme langage symbolique permet au contraire de faire la distinction entre la nature d'une demande saine et créatrice et d'une autre qui est malsaine et stérile²⁰⁸.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁸ Lavigne cherche à comprendre le sujet à partir de ses besoins naturels. La perversion n'est pas donnée immédiatement; elle n'apparaît pas d'elle-même. Elle provient plutôt d'une exigence fondatrice qui n'a pas été satisfaite. En ce sens, ce n'est pas le sujet malade qui est nécessairement pervers : « Mais il nous semble beaucoup plus naturel de penser que, au lieu que ce soit l'enfant qui, à partir d'une évolution affective mal engagée, projette sur ces parents et, plus tard, la société, ce juge sévère imaginaire, ce soit plutôt le père, la mère et certaines personnes en autorité, qui ont choisi ce rôle confortable d'être celui qui juge et qui n'est jamais jugé [...] qui se définit au-delà de l'univers de la faute » (*Ibid.*, p. 88).

C'est cette approche de la psychanalyse qui conduit Lavigne à élaborer ce qu'il désigne comme des « concepts opératoires », susceptibles de décrire les conditions de l'institution du sujet et du rapport qu'il entretient avec le réel. Le premier de ces concepts opératoires, désigné par le terme « faux-féminin », correspond à l'institution du sujet qui trouve refuge dans le symbolisme de telle façon qu'il est incapable d'entretenir un rapport objectif au réel. Le second, désigné comme « homosexualité symbolique » (à soigneusement distinguer de « l'homosexualité perverse ») représente une institution du sujet dont le désir est incessamment relancé par la façon dont il use des médiations symboliques.

2.2.2 Le faux-féminin, ou le tarissement du désir vrai

Au point de départ, il est essentiel de préciser que les termes utilisés par Lavigne renvoient à des images symboliques pour décrire des états psychiques. L'autorité de la Mère dont il est question dans le faux-féminin renvoie ainsi à des caractéristiques associées traditionnellement à la maternité, soit la douceur, la tendresse et l'amour²⁰⁹; mais les femmes elles-mêmes ne sont pas nécessairement les porteuses du faux-féminin, puisque

« les valeurs affectives qu'il contient ne sont pas attachées d'une manière immuable à la distribution primitive des rôles. Ainsi peut-il arriver que ce soit le père qui transporte le faux-féminin dans le cercle familial ²¹⁰».

Lavigne insiste :

« Par le mot féminin, nous ne voulons pas désigner ce qui appartient à la femme, la féminité, et il n'est pas question, par conséquent, de ce qui est propre à la femme et qui est exclusif à

²⁰⁹ Il est important de rappeler que Lavigne publie *L'objectivité* en 1971. L'image de la femme est alors intimement liée à celle de la Mère, ce qui peut renvoyer au choix du terme, qui reste cependant seulement une image symbolique et qui ne réfère pas directement ni aux femmes ni aux mères.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

son sexe. Il est important d'apporter cette correction [...], puisque, par ce féminin, nous entendons une déviation qui est toujours possible pour tout psychisme humain et, aussi, une tentation permanente pour les deux sexes²¹¹ ».

Le terme de faux-féminin, inhabituel et qui peut étonner, cherche à décrire une autorité insituante du sujet qui éveille simultanément deux signifiants chez le sujet. D'une part, le faux-féminin évoque l'amour, la douceur, l'attention. Mais de telles images se situent au niveau des apparences seulement, au sens où le sujet a l'impression de se trouver en face d'une autorité bienfaisante, aimable, qui le conforte dans son être. En réalité, toutefois, au niveau concret, cette autorité institue des sujets aliénés, impuissants à agir dans le monde et complètement dépendants de l'illusion dans laquelle ils sont inscrits – ce que le sujet peut parfois intuitivement deviner, mais qu'il ne perçoit pas clairement (sauf circonstances exceptionnelles).

Dans le langage psychanalytique dont use Lavigne, le faux-féminin consiste avant tout en une alliance contre le Père, donc contre une autorité qui, symboliquement, se manifeste au contraire comme autre en face du sujet, qui lui apparaît comme une figure de commandement explicite et qui l'institue dans un processus marqué de façon indélébile par la conflictualité et souvent la douleur²¹². Cette alliance mobilise et est scellée par les figures de la Mère et du Fils afin de court-circuiter l'autorité du Père et le processus instituant auquel elle est liée, le résultat étant de se conférer et de se garantir mutuellement des statuts – l'autorité instituante d'un côté, le sujet soi disant libre et émancipé de l'autre, à qui on n'a jamais dit non - qui adviennent hors toute conflictualité et toute douleur.

²¹¹ *Ibid.*, p. 66.

²¹² *Ibid.*, p. 68.

L'alliance dont il est question repose sur une impression de puissance que l'un projette sur l'autre et vice-versa, qui évite toute confrontation avec le réel²¹³. Sans cette confrontation, indissociable des difficultés et des exigences que suppose l'institution d'un sujet apte à agir dans le monde, qui n'est pas donné « par nature », la puissance que sont censés détenir au final les sujets est illusoire, puisque sa persistance dans le temps ne réside que dans la reconduction de l'illusion qui lui donne sens. Comme l'affirme Lavigne,

« [c]'est le monde du mensonge. Ce qui est recherché c'est le pouvoir, afin d'instituer un ordre où l'on obtient d'être devenu semblable au père sans avoir à traverser le temps qu'il a parcouru pour devenir ce qu'il est. C'est le monde de l'exaltation de la fausse puissance et de l'annihilation de la vraie²¹⁴ ».

En ce sens, le faux-féminin repose sur une double structure, l'une *admise* et l'autre *cachée*. La première est un simulacre d'amour et d'affection entre les figures de la Mère et du Fils. La deuxième, cachée mais agissante, révèle un rapport de dépendance, de domination et d'illusion. Un tel système installe la subjectivité dans une posture où le rapport est biaisé entre les données objectives de l'expérience et la réception qu'en fait le sujet. Celui-ci est séduit, car l'alliance qui donne naissance et prête consistance au faux-féminin, paraît satisfaire le désir de toute-puissance²¹⁵. Pourtant, dans la réalité, le sujet s'avère impuissant, dépendant et infantilisé. En ce sens, le faux-féminin s'étaye sur une oblitération du réel et se complait dans une toute-puissance imaginée, dans une illusion qui ne peut se perpétuer que par un refus du monde objectif. En effet, afin de ne pas briser l'illusion si réconfortante, le sujet s'englué dans ses affects. Il s'enferme dans un symbolisme faux, qui l'empêche d'approcher l'objectivité du réel pour l'interroger.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

Coupé du réel, le sujet du faux-féminin est ainsi institué dans un rapport qui nie le temps. La question du devenir n'est plus un enjeu; elle n'inquiète plus. Deux éléments constitutifs de l'inquiétude humaine disparaissent alors de l'horizon du sujet. D'abord, la question de la finitude est évacuée. Englué dans ses affects, le sujet se maintient dans une toute-puissance imaginée. Coupé de la confrontation avec le réel, qu'il ne peut plus connaître, analyser et façonner qu'au gré de ses pulsions, il ne ressent plus la réalité de la limite. Le réel lui paraît parfaitement maîtrisé, il est ce qu'il projette en lui. Il n'y a plus de mystère qui perdure. En conséquence, le sujet n'est plus conscient du temps. Ce dernier ne lui semble qu'un rythme, qu'une répétition du même. Le devenir, qui, nous l'avons relevé à propos de *L'inquiétude humaine*, se dévoile au sujet lorsqu'il se met en quête de ce qui lui échappe du réel, n'est plus présent à sa conscience. Il arrive, comme dirait Pascal (une des sources de Lavigne), paisiblement à la mort – et inconsciemment - ; victime coupable du divertissement illusoire qu'ont nourri perpétuellement ses affects. Pour le sujet du faux-féminin, le passé n'a aucune valeur et l'avenir n'inquiète pas. Le premier n'est qu'un temps révolu, vieillot et étranger, qui ne mérite pas d'être interrogé (à quoi cela servirait-il, puisque tout est accompli, puisque le réel est maîtrisé?); tandis que le futur n'est envisagé que comme lieu de réalisation des fantasmes du présent. Pour apaiser l'inquiétude naturelle du sujet, le faux-féminin propose un double mensonge face au devenir qui est constitutif d'une dynamique vicieuse :

« [J]e mens à l'autre pour lui accorder d'être ce qu'il est incapable de devenir ou ce qu'il n'a pas eu le courage d'endurer de devenir. Il me ment pour me reconnaître l'être que je n'ai pas, être sans

lequel, toutefois, l'importance que je lui prête n'a aucune valeur²¹⁶».

Le faux-féminin est donc un symbolisme qui représente une certaine manière de se défaire de l'inquiétude afin de substituer la maîtrise de l'absolu à ce qui était, auparavant, la quête de l'inquiet. Déjà, dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne constatait cette tendance de l'homme à éviter, par l'illusion, la confrontation avec la dureté du réel :

« C'est depuis très longtemps qu'il y a un tyran en nous qui se voudrait seul et au-dessus de tous, qui accuse et écrase sans crainte d'être jugé et de se voir disputer cette plénitude illusoire qui ne vit en lui que de l'asservissement et du silence d'autrui²¹⁷».

2.2.3 Les modes de domination du faux-féminin

Le faux-féminin assure son emprise grâce à deux éléments, l'un lié au « plaisir que l'on attache à la passion de détruire [le réel], et l'autre, [au] plaisir dont on revêt l'acte de le susciter d'un désert comme un mirage²¹⁸». Sont donc mobilisées ici, comme manière d'être au monde, la pulsion de la domination et la pulsion du fantasme. C'est à travers ces deux éléments que le faux-féminin arrive à oblitérer le rapport au réel tout en faisant apparaître cette transformation comme une relation vraie au réel. Le point commun entre la domination et la séduction relève du fait qu'ils sont tous deux alimentés par « une haine partagée de l'authenticité²¹⁹». Également, ils se proposent une même fin, soit de « dominer et détruire²²⁰». Le moyen devient la fin, les deux pulsions étant auto-référentielles.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 78. Une autre preuve que le faux-féminin ne correspond pas en soi aux femmes est que Lavigne tient à affirmer la différence majeure entre la relation qui unit la femme à son enfant et celle qui engendre le faux-féminin, qui « vient du fait que la confiance dont la femme enveloppe l'enfant et l'homme inclut le temps et que, par conséquent elle est fertile et créatrice d'avenir et d'œuvres » (*Ibid.*, p. 77).

²¹⁷ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 195.

²¹⁸ Lavigne, *L'objectivité*, pp. 75-76.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

²²⁰ *Ibid.*

2.2.3.1 Le symbolisme hétérosexuel, la séduction et l'illusion

L'hétérosexualité est, symboliquement, le type d'érotisme qui décrit le faux-féminin. Pour le dire autrement, l'image qu'est le faux-féminin se dévoile par des rapports qui se tissent dans la différence et sur le mode de la séduction. Par séduction, il ne s'agit pas tant de faire émerger le désir, mais plutôt de donner l'impression que ce dernier est comblé au travers de la relation hétérosexuelle que véhicule le faux-féminin:

« Cette image signifie qu'il y a toujours quelque part, dans ce système, une entente ou une chaîne d'ententes qui imitent la séduction amoureuse, un sentiment de conquête comme celui que l'homme éprouve dans l'étreinte amoureuse et une sécurité, une confiance et une approbation qui ressemblent à celles que la femme apporte à l'homme, qui ressemble plus primitivement à la confiance que la mère inspire à l'enfant ²²¹ ».

L'usage de la séduction cherche à « rendre ce système obligatoire, nécessaire, impérieux comme un déterminisme, de telle sorte qu'il n'y ait pas d'autre moyen de communiquer avec l'extérieur que par lui ²²² ». Le sujet institué par une autorité de type faux-féminin entretient une relation avec le réel qui est d'ordre essentiellement subjectiviste : le réel est ce qu'il désire qu'il soit. Mais l'ultime effet de cette séduction est l'illusion dans laquelle est maintenu le sujet et qui entrave sa capacité à agir sur le réel.

« La fonction de cet érotisme, inconscient, caché ou exprimé, est donc de travestir la puissance en impuissance et vice-versa [...]. Le renversement ne s'obtient pas en opposant une doctrine à une autre, mais par le glissement, à l'intérieur d'une même doctrine, d'un niveau de motivations conscientes et exprimées à un niveau inconscient qui devient, peu à peu, toute la signification des

²²¹ *Ibid.*, p. 77.

²²² *Ibid.*, p. 75.

motivations conscientes, qui ne sont plus, alors, que verbales et symboliques²²³».

La séduction par l'alliance que constitue le faux-féminin confirme l'enrégimentement du sujet jusqu'à la neutralisation de sa capacité à instaurer un rapport objectif au monde. Le sujet institué dans l'alliance de type faux-féminin ne peut simplement plus accéder à la distance critique à l'égard du monde et de lui-même. En ce sens, on peut dire que l'idée n'est plus l'incarnation de la coopération et de la fusion entre l'intelligence et les affects, où les seconds constituent le support de la compréhension que vise la première; plutôt, le rapport entre l'intelligence et les affects s'inversent : les affects, au lieu d'être le support de l'intelligence, deviennent le moteur de l'analyse et de l'interprétation du concept, tandis que l'intelligence elle-même n'est plus que le support des affects. Le signifiant « au lieu de conduire à la conscience le signifié qu'il connote, [engendre] une mutation²²⁴ » qui est une rupture avec le réel. L'idée incarnée peut donc sembler cohérente au niveau du discours et des apparences; pourtant, elle a été façonnée univoquement par les pulsions, les instincts et les désirs du sujet, c'est-à-dire par ce qu'il souhaite trouver dans le réel et non par ce que le réel a provoqué en lui pour qu'il en arrive à une compréhension des choses. Comme le dit Lavigne :

« Cet érotisme est une sorte de magie grâce à laquelle on impose comme un réel un rêve créé par des mots, mots avec lesquels on engendre un univers mental analogue à celui de la poésie sauf que, au lieu de transfigurer comme la poésie, il défigure. Par ce moyen on renverse l'ordre des valeurs pour l'imposer aux choses et aux personnes comme étant l'ordre réel²²⁵ ».

²²³ *Ibid.*, p. 76.

²²⁴ *Ibid.*, p. 33.

²²⁵ *Ibid.*, p. 76.

En ce sens, la séduction qui permet l'alliance du faux-féminin institue le sujet dans un rapport non-objectif au réel en corrompant le rôle et la place du support symbolique. En effet, plutôt que d'user du symbolisme comme d'un pont entre sa propre subjectivité et le réel, le sujet s'enfonce désormais dans le symbolisme pour éviter le réel. La part symbolique ayant rompu l'équilibre, la quatrième loi du symbolisme est brisée : « L'objectivité est alors perdue et c'est une sorte de maladie qui s'installe dans la fonction intellectuelle pour la détruire à la manière d'un parasite²²⁶».

2.2.3.2 La castration et la culpabilité

La castration et la culpabilité forment le second type de moyens dont use le faux-féminin pour consolider son autorité. Pour Lavigne, une étape dans la vie psychique du sujet exige que ce dernier cherche une autorité fondatrice, qui pourra le soutenir dans l'apprentissage de sa confrontation avec le réel. Cette demande reste souvent imperceptible, même si chez certains sujets, dont la sensibilité, l'intelligence et l'imagination sont particulièrement aiguës, la demande d'une autorité fondatrice est davantage perceptible²²⁷.

La castration vise à empêcher ce type de demande, en culpabilisant le sujet. Cette demande est alors considérée comme anormale. Au contraire, un sujet qui se considère comme « auto-fondé », et qui rejette ainsi toute autorité, est valorisé. Ainsi, le sujet qui assume ses difficultés, qui recherche une autorité afin de l'orienter, qui ressent de l'angoisse en songeant à l'avenir ou, encore, qui se place en retrait des conventions, est

²²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²²⁷ Lavigne associe le type « plus impérieux » de demande d'autorité à des sujets qui sont soit au stade de l'adolescence ou à des cas particulier de génie : « On a souvent constaté que, à l'origine d'une vocation géniale, il y avait la présence d'un honnête homme, parfois occupant une situation très humble, mais particulièrement ouvert à des valeurs désintéressées comme la pensée et la science dont il avait l'intelligence et dont il incarnait [...] les exigences [...] avec la part d'affectivité et d'instincts que comporte cette fonction, lorsqu'elle est vécue en profondeur, fonction essentielle à l'élaboration d'une norme intérieure qui rejoint ce centre en nous où vient se souder l'esprit à la chair » (*Ibid.*, pp. 119-120).

considéré du point de vue de « sa faiblesse et sa misère ²²⁸». Par l'effet de la castration, le rôle de l'autorité envers le sujet n'est pas conçu comme relevant d'une affection naturelle, comme cela devrait être le cas pour un parent face à son enfant et pour tout sujet en posture de commandement qui s'ouvre à « la dignité de la valeur inestimable de l'être qui [le] réclame ²²⁹». En somme, la castration œuvre à dissiper l'affection naturelle d'un être humain envers son semblable et à délégitimer le sujet qui reconnaît sa limite en cherchant un soutien.

La culpabilité, quant à elle, s'étaye sur la transformation psychique du sujet institué par le faux-féminin²³⁰. Ce processus doit être appréhendé à partir des transformations dont est affecté le surmoi. Le surmoi, en effet, est comme abrogé, au sens que le sujet, assuré de son bon droit et de sa place dans un réel maîtrisé par lui, ne se perçoit plus comme responsable devant autrui et la société. Ne compte plus pour lui que ce que l'autre devrait faire pour lui, cela au point où le moi se pose comme une sorte de surmoi face à autrui : « le moi va se perdre dans le surmoi jusqu'à en usurper la fonction, de telle sorte que le moi y puise toute sa raison d'être, la source principale de ses satisfactions et l'unique facteur de son intégration ²³¹». Il s'ensuit une culpabilisation exacerbée de l'autre, sans que le sujet ne perçoive le moindrement le poids de ses propres devoirs ; tout le monde est coupable, sauf le moi à qui tout est dû et devant qui tous sont coupables : « le faux-féminin isole la notion de culpabilité de celle de responsabilité, comme s'il y avait une culpabilité en soi dont un certain nombre de personnes seraient

²²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, pp. 84-85.

²³¹ *Ibid.*, p. 89.

affligées alors que d'autres en seraient exemptées²³²». Dans le système du faux-féminin, d'un côté, au sujet est épargné de ressentir le poids de ses actes, qui lui laissent la même impression intacte de toute-puissance, jamais entachée par le poids des gestes posés ou par la résonance des choix qui sont faits. Le sujet du faux-féminin se pose ainsi dans un rapport au monde et aux autres comme s'il était « l'incarnation de la loi, de la norme et de l'ordre²³³ ». De l'autre côté, puisqu'il faut bien rendre compte de ce que le sujet se heurte à des limites, le rejet de la responsabilité sur autrui permet de le tenir coupable pour tout ce qui se dresse devant le sujet.

Le sujet du faux-féminin, c'est donc une sorte de héros anti-dostoïevskien : « tout le monde est coupable, sauf moi – à qui tout revient, puisque je maîtrise souverainement le réel ».

À l'opposé, les sujets immergés dans un milieu de type faux-féminin mais qui, moralement, refusent ce choix, peuvent se transformer psychiquement. Ce changement n'est toutefois pas une conséquence inévitable. Il peut même parfois arriver que « le surmoi se détache du moi pour le maintenir dans un état permanent d'accusation²³⁴ ». Ainsi ces sujets peuvent en venir à s'imputer des torts qui, pourtant, ne ressortent pas d'eux.

2.3 Faux-féminin et société

2.3.1 De la psychanalyse à la société

Lavigne développe le concept de faux-féminin en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une image symbolique chargée de faire deviner une réalité qui, autrement, nous

²³² *Ibid.*, p. 87.

²³³ *Ibid.*, p. 90.

²³⁴ *Ibid.*, p. 89.

échapperait²³⁵. Le faux-féminin est un symbolisme qui, lui-même, permet de comprendre l'usage que certains font, en s'y enfermant de manière à éviter de se confronter au réel qu'ils imaginent maîtriser entièrement, du symbolisme. Or un tel usage du symbolisme a une signification éminemment politico-sociale pour Lavigne (quoique le concept de faux-féminin ait été élaboré dans le cadre d'une expérience clinique²³⁶) :

« Il s'établit, alors, un univers de communication, complètement clos, qui peut aller très loin dans sa prolifération, jusqu'au point de contaminer des institutions, des groupes et même, dans certaines conditions, des sociétés²³⁷ ».

Il est important de rappeler de nouveau que *L'objectivité* a été publié en 1971. À notre avis, on peut lire les thèses qui y sont présentées en fonction à la fois des transformations qui affectent l'institution du sujet d'après-guerre et en particulier pendant les années '60 dans le monde occidental ; c'est pourquoi on peut aussi comprendre les interprétations de Lavigne en fonction des effets de la Révolution tranquille sur l'institution du sujet québécois.

Quels sont ces effets? Pour le dire autrement, qu'arrive-t-il lorsqu'une société institue des sujets qui, plutôt que de confronter le réel à partir d'un support symbolique, s'enferment en ce dernier?

Il est vrai que Lavigne n'aborde pas ces questions directement, mais il y fait plusieurs allusions dans ces écrits²³⁸. En usant de la séduction qui trompe le sujet et de la castration qui transforme le rapport à la culpabilité, le faux-féminin se pose comme une

²³⁵ *Ibid.*, pp. 65-73, p. 77, p. 79.

²³⁶ Le « cas type » analysé par Lavigne est un étudiant du collège où il enseignait, qui se prêtait volontiers à des rencontres, des échanges et des discussions. Le but de Lavigne était de procéder à une analyse des émotions qui se dégagent du rapport à l'autorité dans un contexte de situation concrète. Les échanges entre le sujet et lui-même obligeaient ainsi le premier à « une référence expresse au réel par-delà les mots, les efforts et les fonctions, et par un effort spécial d'abstraction pour transcender les images » (*Ibid.*, pp. 99-100).

²³⁷ *Ibid.*, p. 76.

²³⁸ Voir *Ibid.*, pp. 66-67, pp. 76-77, p. 84, pp. 101-102, p. 137, p. 208.

autorité qui neutralise la question du devenir. Cette cessation de la souffrance –le sujet ne perçoit plus ses limites- et l’augmentation du plaisir –de fait, le sujet se croit tout-puissant- en font un système très attirant; il peut se répandre socialement.

« En effet, que l’on ajoute à cet érotisme caché ou inconscient la puissance de l’argent ou du pouvoir politique sous toutes ses formes, et cette illusion vient vite se confondre à ce point à la réalité que, pour un temps, qui peut être très long, elle en occupe toute la place et en étouffe toutes les manifestations ²³⁹».

Ce système paraît entièrement satisfaisant dans l’immédiat. Le faux-féminin cherche donc à se maintenir dans un présent perpétuel. Le faux-féminin, en ce sens, engendre des sujets qui se considèrent comme ceux de la fin de l’histoire. Le temps n’inquiète plus. Il ne s’agit que de désirer pour soi des ajustements à un présent qui n’est qu’un tremplin pour nos fantasmes. Le présent n’est vécu qu’à partir du symbolisme dans lequel on s’enferme entièrement. En ce sens, le sujet du faux-féminin est un être qui hait tout ce qui lui est supérieur, entrevoyant dans l’exercice de la puissance véritable la négation de la puissance qui n’est que chimères²⁴⁰.

Le faux-féminin, même s’il se présente comme le contraire, est une forme d’institution du sujet. Simplement, il institue par des mécanismes différents que ceux privilégiés par le type d’institution contre lequel le faux-féminin se dresse. Le faux-féminin agit en manipulant les affects du sujet pour le détourner du réel. Symboliquement, nous pourrions décrire l’institution à laquelle s’oppose le faux-féminin comme « l’institution du Père ». Dans le langage psychanalytique, l’image du Père symbolise l’aspect rigide et sévère de l’institution classique. Cette dernière se présente comme formellement autre face au sujet, cherchant à l’orienter par une loi sans équivoque

²³⁹ *Ibid.*, p. 77.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

et souvent sans souplesse. Le faux-féminin est donc une alliance entre des sujets contre une autorité qui appuie son commandement sur une loi interprétée et exécutée sans liberté. Au contraire, le faux-féminin évoque immédiatement la liberté, le réel étant censé se plier aux impressions subjectives du sujet. En ce sens, le faux-féminin se présente comme une révolte contre la loi du Père et ses excès : « [Il y a un] paternalisme détestable que l'on peut retrouver aussi bien dans l'organisations des familles que dans celles des sociétés et qui est éminemment stérilisateur²⁴¹».

2.3.2 Jacques Lavigne, la Révolution tranquille et ses suites

Des acteurs de la Révolution tranquille, très diversifiés en termes d'idées et de postures politiques, on peut dire qu'ils ont eu en commun un idéal de liberté. La réflexion de Lavigne, dans ce contexte, consiste à demander si cet idéal a donné naissance à une nouvelle manière d'instituer le sujet – ou si on n'a pas plutôt, dans l'état de légitime révolte contre le paternalisme duplessiste, posé l'existence d'une liberté immédiatement donnée, court-circuitant le plus difficile à concevoir et à admettre dans l'institution du sujet²⁴². Le contexte général qui a précédé la Révolution tranquille a indéniablement contribué à associer l'institution, dans son sens général, avec l'oppression. Comme le dit Lavigne, le faux-féminin « défigure²⁴³ » une doctrine qui n'est pas, de prime abord, située à l'extérieur du réel.

L'exemple le plus parlant que l'on puisse évoquer ici est celui de l'éducation. D'une réforme à l'autre, la qualité de l'apprentissage ne fait que décroître²⁴⁴.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

²⁴² Déjà, en 1954, Lavigne relevait le danger d'une humanité qui « a conquis une liberté dont elle n'use que pour s'évader » (Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 191).

²⁴³ Lavigne, *L'objectivité*, p. 76.

²⁴⁴ Déjà en 1975, lors de la deuxième vague de réforme (on ne tarderait alors pas à entrer dans la cinquième réforme), on dénonçait la difficulté d'apprentissage du français. Voir Jean Denommé et Marc St-Pierre « Les réformes au Québec d'hier à aujourd'hui : une symphonie inachevée »,

Parallèlement à ce fait, les politiques s'enfoncent dans la surenchère. On agit comme si le plus important à l'école était de camoufler la figure d'autorité qu'est l'enseignant. Plutôt qu'à des « professeurs », qui incarnent une forme d'autorité puisqu'ils sont chargés d'amener les élèves à se confronter avec le réel, et plutôt qu'à des « élèves », qui sont guidés par les premiers, on a affaire à des « accompagnateurs » et à des « apprenants », les premiers étant censés s'allier aux seconds, qui sont par ailleurs considérés comme des êtres « pleins » et qui doivent tout simplement faire l'expérience de leurs compétences²⁴⁵.

Cette situation face aux institutions dépasse largement le cas du Québec²⁴⁶ et concerne en fait, selon nous, toute la modernité.

2.3.3 Les « réseaux » et le faux-féminin

Nous voudrions, pour compléter les précédentes remarques, nous pencher maintenant sur un ouvrage très postérieur à *L'objectivité*. Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*²⁴⁷, Luc Boltanski et Ève Chiapello décrivent les transformations du capitalisme au cours des années '70 et '80²⁴⁸. Or les rapprochements sont frappants, nous semble-t-il, entre les « réseaux », logés selon eux au cœur du nouveau capitalisme, et ce que Lavigne décrit comme le faux-féminin.

<http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/viepedagogique/146/index.asp?page=reformes> (consulté le 14 août 2011). Pourtant, l'Office québécois de la langue française dénote, en 2007, une régression de la qualité du français. Voir « Synthèse du rapport sur l'évolution de la situation linguistique au Québec 2002-2007 » pp. 33-34, <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/sociolinguistique/index.html> (consulté le 14 août 2011).

²⁴⁵ Voir « Fiche d'évaluation » pp. 2-3, <http://www.mels.gouv.qc.ca/Ens-sup/FTP/Primin-coll-9899-3.PDF> (consulté le 14 août 2011).

²⁴⁶ Voir le document de l'OCDE sur les nouvelles approches en Éducation : OCDE (2010), Comment apprend-on ? : La recherche au service de la pratique, Éditions OCDE. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264086944-fr> (consulté le 14 août 2011).

²⁴⁷ Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, 843 pages.

²⁴⁸ L'esprit du capitalisme, soit les valeurs réappropriées par le capitalisme pour se justifier, se serait transformé au cours des années '70. Ce changement aurait débuté avec l'intégration de la « critique artistique », fortement ancré dans le mouvement de mai '68, qui dénonçait la hiérarchie et promouvait la liberté individuelle (*Ibid.*, pp. 241-285).

L'organisation du travail structurée en réseaux se fonde, selon Boltanski et Chiapello, en opposition à celle qui la précédait, soit la hiérarchie d'entreprise, coiffée par le chef d'entreprise²⁴⁹. Les réseaux se présentent à l'inverse de la hiérarchie comme un ensemble de projets, qui sont le lieu d'une connexion temporaire, mais intense, entre des éléments disparates et souvent éloignés les uns des autres²⁵⁰. La rencontre que fait naître le projet permet alors de créer un « flux »²⁵¹, qui entre dans des rapports de composition immanents avec d'autres flux semblables. Dans un réseau, l'autorité ne s'incarne plus dans un chef qui dirige les employés d'une main de fer; elle se présente plutôt incarnée dans des coordonnateurs innovateurs, charismatiques et flexibles, qui facilitent les rencontres, transgressent les frontières et établissent constamment de nouvelles connexions. Le sujet qui participe au réseau a, quant à lui, une impression de liberté, redevable au fait qu'il s'engage dans des projets de manière volontaire et que les contraintes lui paraissent assouplies.²⁵² Il est de moins en moins limité par une appartenance à un service ou à une tâche spécifique puisque le nouveau mot d'ordre est l'« adaptabilité ». Subsumée sous ce thème, la liberté est redéfinie comme « autonomie absolue dégagée à la fois de toute ingérence d'autrui et de toute forme d'obligation directe dictée par une autorité extérieure²⁵³ ».

L'appropriation des réseaux par le troisième esprit du capitalisme suppose une réorientation fondamentale du sujet dans le monde. Tâchons de décrire les valeurs

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 212-236.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 134-148.

²⁵¹ « [S]elon l'expression de Gilles Deleuze [et Guattari dans *L'anti-Œdipe* (Paris, Minuit, 1972)] » (*Ibid.*, p. 160).

²⁵² *Ibid.*, p. 139.

²⁵³ *Ibid.*, p. 574.

nouvelles induites par la logique des réseaux et ses principaux effets sur le sujet et de voir, par la suite, si l'on y trouve une résonance avec l'image du faux-féminin.

L'homme des réseaux se détache de la fidélité à soi, comme l'exige l'adaptabilité aux nouvelles circonstances constamment changeantes. Il se comporte dès lors comme s'il n'avait aucune essence fixe, comme s'il pouvait réorienter entièrement sa vie à tout instant :

« Rien ne doit prendre le dessus par rapport à l'impératif d'ajustement ni lester ses mouvements. Il n'a d'autre détermination que celles qui lui viennent de la situation et des connexions dans lesquelles il est pris et qui le définissent entièrement²⁵⁴ ».

Dans un même sens, le sujet des réseaux doit se révéler inépuisable, il lui est interdit de ralentir et de retarder sa participation à des projets. Ce sujet n'a donc, en principe, aucune limite quant à ce qu'il peut faire, il doit profiter de toutes les occasions, de toutes les opportunités.

C'est pour cela que l'activité en réseaux débouche sur une indistinction entre la vie privée et la vie professionnelle du sujet²⁵⁵. Toutes les qualités humaines sont comprises comme des conditions d'une liberté associée aux connexions. Pour le sujet des réseaux, il n'y a ainsi plus lieu de séparer une amitié désinvolte d'une amitié qui est utilitaire, puisque la sphère de ses connexions suppose un usage équivalent des espaces privé et public.

L'effacement de la distinction entre le travail dans lequel le sujet est engagé et sa vie tend dès lors à rendre hégémonique la logique capitaliste, dont la domination ne repose plus seulement sur l'aliénation de la force de travail, mais désormais sur

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 288.

l'aliénation de l'être tout entier²⁵⁶. Le sujet ne doit plus penser qu'à se rendre mobile et à se vendre.

«Le capitalisme a conquis ainsi une liberté de jeu et de marchandisation qu'il n'avait encore jamais atteint au même degré puisque, dans un monde où toutes les différences sont admissibles mais où toutes les différences s'équivalent précisément en tant que telles, rien ne mérite, au seul titre de son expérience, d'être protégé de la marchandisation et tout pourra dès lors faire l'objet de ce commerce²⁵⁷».

Cette marchandisation de tous les êtres mène inéluctablement à une dépossession de soi, à un sentiment de désarroi et d'inquiétude qui conduit à une solitude accrue²⁵⁸.

Pour Boltanski et Chiapello, les réseaux qui se présentent comme les vecteurs d'une liberté nouvelle sont donc en fait le contraire de ce qu'ils prétendent être. L'adaptabilité sans limite et sans finalité, c'est le désir de liberté neutralisé et totalement absorbé par les finalités capitalistes.

C'est en ce sens que l'on peut établir un parallèle avec les écrits de Lavigne. Tant dans le cas du faux-féminin que dans celui de la logique des réseaux, le sujet a une impression de toute-puissance, comme s'il pouvait tout faire et « s'adapter » à tout, sans aucune limite. Il est censé être d'emblée absolument libre, il lui suffit de se connecter ou de faire alliance avec des êtres qui n'ont d'autre rôle à jouer que de confirmer sa toute-puissance. Mais cela est parfaitement illusoire : les contraintes se multiplient dans le capitalisme des réseaux, le faux-féminin rend le sujet incapable d'un rapport objectif au réel. Dans les deux cas également, l'illusion maintient le sujet dans l'inaction, puisque,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 563.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 567.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 503-506.

pour agir, résister et vaincre l'autorité qui le mine en feignant de n'en être pas une, il lui faudrait renoncer à confondre ses affects ou ses désirs avec la réalité.

De même, les mécanismes par lesquels on en arrive à cette situation sont semblables. La liberté trouve sa justification et son fondement dans la révolte contre un système antérieur de non-liberté : dans le cas des réseaux, la révolte se dresse contre la hiérarchie capitaliste; dans le cas du faux-féminin, le système s'oppose à l'autorité du Père. Le caractère impérieux et transgressif que prend la nouvelle forme de liberté paraît sans l'ombre d'un doute une promesse d'émancipation pour le sujet. C'est pourtant le contraire qui advient. Et le sujet s'en trouve plongé dans un abîme d'incompréhension : où est la liberté promise au terme de la révolte? Plus s'approfondit la logique au fondement du système du faux-féminin ou du phénomène des réseaux, moins le sujet paraît capable de penser objectivement le mouvement dans lequel il s'inscrit et plus se renforce l'hégémonie de la nouvelle domination. Tout se passe comme si, plus encore que de se tourner contre la liberté pourtant promise au sujet, les nouvelles autorités instituant le conduisaient à participer à sa propre inscription dans une nouvelle domination. L'illusion qui berce le sujet, celle du faux-féminin tout comme celle des réseaux, paraît engluier ce dernier dans ses désirs de toute-puissance et de liberté; le sujet persiste donc et s'enfonce dans l'illusoire prétention qui permet à l'autorité de le dominer.

Dans les deux cas, enfin, on peut dire que les désirs sont détournés, si ce n'est manipulés. L'homme des réseaux a l'impression qu'il peut tisser librement des rapports avec des semblables ou des égaux. La multiplication des rencontres dans les réseaux se pose constamment comme facteur de libération contre la rigidité et la hiérarchie. Quand on les compare aux structures de l'ancien capitalisme, on peut dire que les réseaux

semblent permettre la réalisation de certaines libertés; cependant, ils définissent des obligations et des impératifs qui laissent apparaître une nouvelle forme d'oppression. La nouvelle domination est camouflée en son contraire : la marchandisation des êtres progresse, légitimée par le discours d'une recherche toujours plus complète de liberté. Celle-ci, au vrai, paraît plutôt une recherche toujours plus complète de domination.

C'est par le même mécanisme de détournement et de manipulation des désirs que le système du faux-féminin assure son emprise. L'alliance entre la Mère et le Fils, qui se confirment mutuellement leur puissance, a la prétention de dénoncer l'oppression entourant l'autorité du Père en offrant au sujet une voie qui lui promet un pouvoir immédiat, sur lui-même et sur le monde. Pourtant cette voie n'est qu'illusion; elle ne tient qu'à ce que projette la Mère sur le Fils et vice-versa. Il s'institue un système fondé sur la dépendance et la complète impuissance, dont le mensonge ne peut perdurer que si le sujet se coupe de l'objectivité du réel, en l'interprétant selon ce qu'il désire y trouver. Aussi le sujet du faux-féminin est-il appelé à éviter à tout prix une confrontation avec le réel, afin de ne pas être placé devant sa finitude et son impuissance. Flatté par l'illusion de la puissance, le sujet est infantilisé, sa volonté de révolte est tarie.

2.4 L'homosexualité symbolique; la possibilité d'un autre accès au réel

2.4.1 Un autre symbolisme

La majeure partie de *L'objectivité* se concentre sur le faux-féminin et sur ses effets. Mais Lavigne y développe également un autre concept, celui d'« homosexualité symbolique » qui, lui, renvoie à autre, celui d'« homosexualité perverse ». Le premier peut advenir sans le second, tandis que le second n'existe qu'à partir d'une transformation du premier. Ces deux concepts sont, tout comme le faux-féminin, des images

symboliques; c'est dire qu'ils renvoient à au moins deux signifiants, l'un situé au niveau du discours et l'autre situé au niveau de l'instinct. Tentons de dégager le sens de ces images.

L'homosexualité symbolique correspond au besoin d'une relation d'ordre affective avec un autre qui, d'une certaine façon, nous ressemble. Il s'agit

« d'un phénomène qui, s'il découvre effectivement et réellement, son langage dans l'imagerie et la sentimentalité homosexuelles, n'en est pas moins la manifestation exaspérée d'un constituant qui appartient au dynamisme humain normal et qui, réduit à ses justes proportions, est un facteur essentiel à ce contact avec le réel, fondement de toute connaissance authentique ²⁵⁹».

Par le terme homosexualité symbolique, Lavigne tente de rendre visible le signifiant caché qui relève de ce type de relation. Le signifiant visible, celui du discours, semble véhiculer une forme d'amour du même. Par l'analyse du signifiant camouflé dans l'instinct, Lavigne cherche plutôt à démontrer que ce type de relation relève avant tout d'un besoin affectif profond qui a à voir avec le développement psychique et l'accès au réel. Cette affection ne prend pas source dans l'érotisme sexuel, comme le laisserait penser le signifiant du discours, mais dans une « demande de communication avec le réel ²⁶⁰». Au niveau des instincts et des affects, cette demande consiste en ce sens en une quête d'une autorité qui sera capable de fournir au sujet des « données essentielles aux fondements d'une morale qui ne soit pas uniquement extérieure et défensive, mais incarnée dans l'être intime ²⁶¹», de sorte qu'il puisse accéder à l'autonomie.

Puisque le type de support recherché exige d'abord un lien de confiance, une reconnaissance, une compréhension et un amour partagé de l'humanité, le sujet est tenté

²⁵⁹ Lavigne, *L'objectivité*, p. 57.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 56.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

par des relations de grande promiscuité avec qui l'initie à un rapport objectif au réel. En ce sens, le terme homosexualité symbolique renvoie aussi à un rapport érotique à autrui, qui prend sa source dans le fondement de l'être; le sujet exige que l'on comprenne sa nécessité d'être appuyé dans sa quête vers le réel. C'est ce que Lavigne nomme le besoin de « connaissance par sympathie²⁶²». Cette relation est, avant tout, subordonnée à la quête par le sujet d'un rapport où il tend vers le réel – et non l'inverse.

L'expression homosexualité perverse désigne une toute autre situation. Elle ne signifie pas, elle non plus, une homosexualité vécue. Plutôt, l'homosexualité perverse « est ce faux-féminin bien [que celui-ci] se présente sous les traits de l'hétérosexualité ainsi que nous l'avons noté²⁶³». L'érotisation de l'homosexualité perverse fonctionne de la même façon que celle utilisée par le faux-féminin : elle séduit par une intentionnalité qui dissimule la réalité. Mais, à la différence du faux-féminin, on peut dire que les sujets de l'homosexualité perverse à la fois se maintiennent et sont maintenus dans un fantasme commun, qui érotise un même affect. En ce sens, la différence avec le faux-féminin est minime, il n'y a que la situation de départ qui diverge. Dans le faux-féminin, une autorité se présente comme différente du sujet et le séduit, en même temps que ce dernier réagit positivement à cette proposition de séduction. L'homosexualité perverse, quant à elle, se développe entre un sujet qui recherche chez autrui un support fondé sur la sympathie et qui, plutôt que de poursuivre sa quête de compréhension du réel, s'enlise dans la relation d'illusion qu'il construit avec l'autre. Dans cette relation, les deux sujets se complaisent dans une sorte de sympathie corrompue qui oblitère le devenir. Au final, l'homosexualité perverse rejoint donc entièrement le faux-féminin. C'est pourquoi « chercher la racine de

²⁶² *Ibid.*, p. 104.

²⁶³ *Ibid.*, p. 94.

l'homosexualité perverse c'est chercher celle de ce faux-féminin, et cette racine, pensons-nous, ne peut se définir qu'en termes moraux ²⁶⁴».

Pourquoi alors ne pas subsumer les deux concepts sous un seul? C'est que l'homosexualité perverse désigne à la fois le système du faux-féminin et également le *choix du sujet d'y rester*. La décision de demeurer sous le signe du faux-féminin démontre une « attitude de l'être profond, une option fondamentale de l'âme [...] on y rencontre une volonté de n'en pas sortir et [elle] est vécue comme une antithèse de l'amour de soi et des autres ²⁶⁵». Pour rendre compte de l'image que représente ce concept, nous pourrions ainsi le renommer « fausse-homosexualité perverse ». Nous prenons la liberté d'ajouter le terme « faux » pour établir le lien avec le faux-féminin. Ce n'est pas d'homosexualité vécue dont il est question, ni d'un sentiment d'amour, mais d'une apparence d'amour et de sympathie. Ce qu'on recherche, c'est un autre qui déteste la condition humaine autant que nous la haïssons et qui participera avec nous à créer un monde d'illusion. Cet échange, tout comme dans le faux-féminin, peut paraître une relation affective, mais ne s'alimente que du mépris du devenir et de la coupure avec le monde et le réel. C'est pour cela que Lavigne emploie le terme « pervers ». Car l'homosexualité perverse renvoie à « une double mort : comme le symbole de la haine partagée qui illumine le regard d'une flamme analogue à celle de l'admiration et de l'amour, mais qui est né du désir de la destruction et non de la fécondité ²⁶⁶ ». L'homosexualité perverse, c'est l'homme qui a cessé d'être dans le devenir pour se replier sur son égoïsme, bercé à la fois par une haine de lui-même et des autres. C'est, en termes philosophiques, le nihilisme.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 111. Nous revenons immédiatement sur la dimension morale.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 112.

Pour résumer le lien entre les trois principaux concepts que développe Lavigne, nous pourrions dire que l'homosexualité symbolique fonde l'image originelle. C'est elle, en tout premier lieu, qui représente le sujet dans sa démarche vers le réel. Mais la demande qui la caractérise peut, du moins pour un temps, être dissipée par une relation de type faux-féminin. Cette même demande peut également être tarie dans un faux-féminin perpétuel, c'est-à-dire par un sujet qui fait le choix de s'orienter dans le monde à partir du symbolisme de l'homosexualité perverse.

Ces concepts ne renvoient à aucun déterminisme. Lavigne reste sensible à l'élaboration d'une théorie du devenir, en développant des concepts qui s'incarnent et qui peuvent se transformer au fil de l'existence. En ce sens, l'homosexualité symbolique est une promesse qui peut être tenue, ignorée un certain temps ou, encore, à jamais trahie.

2.4.2 Promesse de l'autorité fondatrice

L'homosexualité symbolique n'est pas seulement pour Lavigne l'objet de la vindicte du faux-féminin et de l'homosexualité perverse. Il décrit également une forme d'autorité instituante qui « permet à un psychisme de sortir de la domination du faux-féminin ou le force à se démasquer s'il s'en sert comme d'un système à son profit²⁶⁷ ». Plutôt qu'un état positivement existant, l'homosexualité symbolique paraît renvoyer en ce sens à une sorte d'idéal instituant, que nous appellerons « l'autorité fondatrice »; elle est cette fondation qui permet au sujet de s'engager dans des œuvres participant d'un monde commun dans une conscience maintenue du devenir. L'homosexualité symbolique agit à la fois à titre de support pour le sujet, en l'instituant de façon à ce que ce dernier puisse interroger le réel et s'y confronter ; dans d'autres cas, elle dévoile au sujet son incapacité à sortir du faux-féminin puisqu'il en fait le choix.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 99.

L'autorité fondatrice a été pensée par Lavigne dans un contexte « éducatif »; elle est une figure d'autorité pour un jeune garçon ou une jeune fille à un moment précis de son devenir. L'adolescence, qu'on associe souvent à une période narcissique de la vie, n'est pas cela pour Lavigne²⁶⁸. Au contraire, cette étape du devenir suppose une grande agitation instinctuelle et affective qui, plutôt qu'un renfermement narcissique sur soi, indique la recherche d'un support afin de tendre vers le réel et ainsi répondre au désir impérieux de compréhension de celui-ci. En effet, la quête du réel se fait très pressante à l'adolescence, au moment où le sujet prend conscience du devenir : « c'est le regard neuf avec lequel il découvre l'univers, et l'espoir désintéressé qui l'habite d'en pénétrer le secret²⁶⁹ ».

Lavigne a tenté d'expérimenter en clinique avec différents sujets les effets de l'homosexualité symbolique sur la capacité à tendre vers l'objectivité du réel, considérant essentiel ce « principe de raccordement de l'imaginaire au réel, du subjectif à l'objectif au cours de l'éducation de l'adolescence et de son évolution²⁷⁰ ». Il en a retenu que l'autorité fondatrice doit agir envers l'adolescent en usant des qualités morales du « maître ». Cela suppose, entre autres, une capacité à s'adapter aux aléas de l'existence en maintenant constamment « cette docilité au réel et cette attention à l'autre²⁷¹ ». En fait, l'autorité fondatrice rejoint à la fois l'aspect affectif et instinctuel de l'adolescent, mobilisant tour à tour les figures du Père et de la Mère, afin de l'orienter vers la raison et le rapport objectif au réel. De cette façon, indique Lavigne, « l'apprentissage de la pensée [permet de rejoindre] la solidité des choses et d'atteindre à un véritable discernement des

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 221-251.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 158.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 120.

valeurs²⁷²». Cette relation serait « une donnée de la nature et il est un signe de maturité chez l'adulte et un signe de croissance normale chez l'adolescent²⁷³». En jouant un rôle crucial tant du côté des affects et de l'instinct que du côté de la rationalité, l'autorité fondatrice favorise une identification profonde de la jeune personne à un système de valeurs. Ces valeurs ne sont pas des éléments moralisateurs, qui relèvent davantage des conventions, mais plutôt une série d'attitudes à adopter face au réel, à commencer par celle qui se fonde sur l'humilité. L'autorité fondatrice est cette institution qui permet au sujet l'autonomie véritable, celle qui reconnaît les limites à la puissance exercée dans le monde.

Le rapport entre l'autorité fondatrice et la jeune personne est basé sur le langage. Les jeunes personnes ont « besoin qu'un autre assume une partie du rôle de leur moi conscient en leur apportant un supplément de lumière et un principe ordonnateur. Ce besoin d'aide s'insère dans un dynamisme affectif qui se rattache à une libido inconsciente²⁷⁴». Il s'agit de faire ressortir, chez le sujet, son intentionnalité muette, ancrée dans l'instinct, ainsi que ses besoins affectifs non avoués. Pour cela, une relation fondée sur la confiance mutuelle et la reconnaissance doit être établie. Le jeune sujet doit savoir, intrinsèquement, que l'autorité fondatrice perçoit ce qui le trouble. En effet, au travers leur relation, l'autorité instituante revit dans le rapport qui s'établit, une période de son propre passé. Ainsi, l'autorité fondatrice permet au jeune sujet de se délivrer « peu à peu de ses problèmes en les vivant symboliquement, au niveau de l'affectivité et des instincts, et en les analysant au niveau de l'intelligence²⁷⁵».

²⁷² *Ibid.*, p. 121.

²⁷³ *Ibid.*, p. 119.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 187.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 110.

Mais au-delà d'une l'aide apportée au jeune sujet face aux difficultés qu'il rencontre, l'autorité fondatrice a pour tâche essentielle de transmettre « les lenteurs de la pensée authentique ²⁷⁶». Le sujet apprend d'abord à poser un regard authentique et lucide sur ses propres affects. Il développe ensuite sa capacité à confronter ses désirs au réel de façon à rechercher le vrai. En d'autres mots, la jeune personne fait l'apprentissage du choix de la durée, de l'humilité, de la douleur et de la souffrance parfois, contre celui de l'immédiat, de la facilité, de l'illusion de puissance. Dans cette démarche, le rôle de l'autorité fondatrice est, premièrement, d'inciter la jeune personne à manifester ses désirs profonds. Deuxièmement, l'autorité fondatrice doit l'accompagner affectivement et rationnellement lorsqu'il prend conscience du décalage profond entre ce qu'il voudrait être et ce qu'il est en réalité. Finalement, il est impératif que l'autorité fondatrice fasse preuve d'amour, de manière à ce que le jeune comprenne qu'il est aimé pour ce qu'il est authentiquement. L'adolescent est ainsi institué en faisant l'expérience d'une condition humaine conçue comme source de solidarité et d'amour véritable.

Cependant, l'autorité fondatrice n'est jamais plus qu'une promesse. Le jeune sujet peut être soutenu par elle, mais il doit tout de même faire le choix de la suivre. L'inquiétude que soulève la confrontation à ce qui lui échappe peut le dissuader. Bien qu'il sache, plus ou moins consciemment, que ce serait là s'installer dans le faux et l'illusion, le jeune sujet peut préférer la facilité illusoire à la dureté du réel. Un des cas analysés par Lavigne, rappelle-t-il, a d'ailleurs brutalement rompu les liens avec lui, préférant ne pas poursuivre sa quête du réel afin de rester installé dans ses fantasmes :

« au bout de quatre ans, le sujet était devenu l'antithèse de ce qu'il prétendait rêver d'être et [...] notre symbolisme érotique, à

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 102.

la fin ne l'atteignait que pour le forcer à manifester au grand jour cette contradiction vivante et vécue [...] . [C]e qu'il voulait, ce qui l'atteignait affectivement et jusque dans l'instinct et dont il tirait une jouissance libidineuse ce n'était pas ce qui le rapprochait de cet idéal dont, verbalement, il a discoursu jusqu'à la fin de nos rapports, mais ce qui l'en éloignait comme d'en être le travestissement²⁷⁷ ».

Par ailleurs, l'autorité fondatrice doit savoir résister à la séduction exercée par le jeune sujet qui peut lui-même proposer l'alliance du faux-féminin. Les manières d'instituer des sujets qui vivront dans l'illusion plutôt que dans le réel ne dépendent pas toutes de l'autorité fondatrice elle-même; l'impulsion peut venir du sujet et entraîner une transformation de cette autorité. Ainsi, devant une forte exigence et une implication totale du jeune sujet, l'autorité fondatrice peut en arriver à revivre trop péniblement son propre passé. Dans ce cas, elle ne peut faire figure d'autorité fondatrice puisqu'elle n'est pas en mesure de se défaire des sentiments qui l'animait alors et les confond avec ceux du jeune sujet : « Ce qui lui est difficile c'est de comprendre cet adolescent sans se projeter en lui, c'est d'entrer dans son univers affectif sans le confondre avec le sien²⁷⁸ ». Tout comme dans le cas du jeune sujet qui oscille entre l'authenticité et l'illusion, l'autorité est donc, en dernier instance, placée devant un choix moral.

Il existe, pour Lavigne, une valeur cruciale qui peut orienter le rapport au monde de façon à favoriser le choix de l'authenticité : l'humilité. C'est par l'humilité que le jeune sujet réalise la force de ses passions, qui le transportent souvent au-delà de la réalité; il apprend également à se laisser imprégner par le réel et à reconnaître ce que cela peut bouleverser en lui. L'autorité, à son tour, doit également faire preuve d'humilité afin de reconnaître l'angoisse découlant du fait « d'être confronté avec son passé. Cette

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 106 et pp. 108-109.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 207.

confrontation peut faire surgir chez lui l'angoisse et un système de défense contre cette angoisse ²⁷⁹». Cette reconnaissance lui permet de comprendre ce que le passé a bouleversé chez elle. Les conditions subjectives de l'objectivité aboutissent à ces choix.

2.5 Conclusion et récapitulation

Dans son deuxième livre, Lavigne a tenté à la fois de comprendre les mécanismes qui font en sorte d'instituer des sujets authentiques et ancrés dans le devenir ainsi que ceux, à l'inverse, qui contribuent à séparer le sujet de ce rapport vital avec le réel.

À partir d'une théorie du symbolisme, qui représente une « manière nouvelle de regarder, de comprendre et d'interpréter ²⁸⁰» les thèses du matérialisme (qui se concentre sur les affects et l'instinct) et de l'idéalisme (qui rejoint l'intelligence et la raison), Lavigne a le projet d'analyser les réactions potentielles de l'homme face à la transcendance.

Nous l'avons vu dans ce chapitre, le rapport à la transcendance chez Lavigne ne se résume pas uniquement à la question de Dieu. Dans *L'objectivité*, la transcendance est explicitement comprise comme tout ce qui est extérieur au sujet. Ainsi, le réel, l'autorité, le passé et le futur opposent diverses limites qui confrontent le sujet à sa puissance relative et au sentiment indépassable du manque qui caractérise sa condition.

Face à cette prise de conscience, le sujet peut, d'un côté, assumer l'état d'inquiétude. Cela lui permet à la fois d'interroger le réel et d'œuvrer dans le monde. Ainsi, le sujet peut « dialoguer avec les autres en tenant toujours ouverte la discussion dans un sentiment d'inquiétude [malgré le fait] que la peur cherche continuellement à [le]

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 213.

refermer²⁸¹ ». L'inquiétude n'est supportable que si le sujet en fait le choix moral, en reconnaissant la valeur du réel, qui le dépasse et qui l'incite à se surpasser lui-même. Son humilité naturelle face au réel en fait alors une autorité fondatrice pour les autres.

D'un autre côté, le sujet peut être tenté de rejeter l'inquiétude. Cette dernière tentation le hante pourtant inlassablement au gré des aléas de l'existence. Implacable, l'inquiétude est alors perçue par le sujet comme angoisse; elle ne promet rien, sinon la souffrance. C'est ce que dévoilent, en images symboliques, les concepts d'homosexualité perverse et de faux-féminin.

C'est ainsi qu'après un détour nécessaire par la psychanalyse pour y élaborer ces concepts opératoires, Lavigne conclut que le problème de l'objectivité de la connaissance du réel relève avant tout d'un choix d'ordre moral. C'est pourquoi il dira que cette question doit être pensée philosophiquement. Il faut préciser qu'ici, la philosophie est considérée comme « élément au sein d'une expérience qui n'[est] pas formellement philosophique²⁸² ». L'activité philosophique est en fait comprise par Lavigne comme un dynamisme psychique d'abstraction et de spéculation sur certaines propositions. L'analyse et la mise en rapport de cette activité avec les critères de la normalité psychique²⁸³ permettent d'observer si le contenu des propositions inhérentes à l'activité philosophique est un vecteur d'intégration et de définition du psychisme, ou bien le reflet d'une anomalie latente. « Par conséquent le savoir philosophique [peut] être utilisé ou

²⁸¹ Jean-Philippe Warren, « L'inquiétude des révolutionnaires tranquilles : bref essai d'analyse d'un sentiment », *Argument*, vol. 4, no. 2, printemps-été 2002, p. 8.

²⁸² Lavigne, *L'objectivité*, p. 11.

²⁸³ Voir *Supra.*, pp. 51-55.

bien comme principe d'ordre intérieur ou bien pour traduire la confusion d'un déséquilibre intime²⁸⁴ ».

En ce sens, l'activité philosophique rejoint le concept d'homosexualité symbolique. Tous deux sont le revers d'un même idéal type, celui du sujet inquiet. L'homosexualité symbolique représenterait la part matérialiste, pour le dire dans les termes de *L'inquiétude*, ou la part instinctuelle et affective du sujet, pour le dire dans le langage de *L'objectivité*. L'activité philosophique, quant à elle, renverrait à l'idéalisme, à la raison et à l'intelligence du sujet. Elle est cette activité du sujet qui s'oriente explicitement vers le réel, qu'elle cherche à comprendre, par la médiation d'une relation fondé sur l'homosexualité symbolique. Comme le dit Lavigne, celle-ci

« constitue un aspect essentiel de ce fondement instinctuel et affectif de l'objectivité du discours conceptuel et constitue la source principale de ce fond psychique où vient s'enraciner l'activité philosophique en même temps qu'il en relève la nécessité²⁸⁵ ».

L'objectivité est donc une théorisation d'un moment du devenir; celui qui permet l'activité philosophique. Mais cette théorie reste, en elle-même, une promesse. Ancrée dans le devenir, les étapes de cette première marche vers l'inquiétude sont

« angoissant[es car elles s'élaborent] sous le régime des lois de l'inconscient, tout particulièrement celle de l'exclusion de la dimension temporelle [...]. [C]'est l'imagination, et non l'intelligence, qui est la faculté de connaissance et c'est l'image qui commande l'idée et non l'idée qui commande l'image²⁸⁶ ».

C'est pourquoi Lavigne nous propose une suite au présent ouvrage, qui serait la démonstration de « l'activité philosophique [comme élément] essentiel à l'intégration du

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 250.

psychisme humain²⁸⁷». Étant donné la complexité et l'étonnement que peuvent susciter les différents concepts développés par Lavigne, nous avons fait le choix de nous restreindre à une analyse de la théorie du symbolisme, du faux-féminin, de l'homosexualité perverse et symbolique; un développement sur la notion d'activité philosophique chez Lavigne reste cependant un projet que nous chérissons pour l'avenir²⁸⁸.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 253.

²⁸⁸ Au premier abord, la notion d'activité philosophique étonne. En analysant davantage ce concept, on comprend que Lavigne pose l'activité philosophique dans la non-philosophie. Elle désigne, pour lui, l'opération de philosopher, dans le sens d'une ouverture et d'une confrontation du psychisme au réel qui engage une « interprétation de l'existence et de son sens » (*Ibid.*, p.178). Sans nous étendre sur cette notion comme cela le nécessiterait, nous tenterons un bref aperçu des mécanismes par lesquels l'activité philosophique peut-être une condition pour une institution idéale du sujet, qui permettrait à ce dernier d'assumer la posture de l'inquiétude, de maintenir un rapport objectif au monde et de rechercher l'authenticité. L'activité philosophique est fondatrice du sujet authentique dans la mesure où elle représente cette capacité de penser le réel en y restant pleinement incarné. Elle allie à la fois l'introspection, soit la capacité du sujet à interroger ses actions et ses pensées, et la relation sympathique, soit l'établissement d'un rapport vrai et investi avec les autres de façon à éloigné le sujet de son égoïsme primaire. En ce sens, Lavigne entend par activité philosophique une :

« philosophie [qui] serait l'élément constitutif de la validité de la conscience, celui qui lui assurerait l'authenticité dans l'acquisition de la connaissance scientifique, par exemple, ou de celle que l'on emploie pour conduire sa vie d'action et d'affection avec cohérence et objectivité » (Jacques Lavigne, *Philosophie et psychothérapie, essai de justification expérimentale de la validité et de la nécessité de l'activité philosophique*, Québec, Éditions du Beffroi, 1987, p. 29).

L'activité philosophique est le concept ultime de la pensée de Lavigne ; il est l'aboutissement de sa réflexion sur l'homme, sur l'existence et sur la société. On peut considérer l'activité philosophique comme l'élévation du sujet par une œuvre qui recherche la transcendance. Ainsi, ce que Lavigne tente de penser par ce concept, c'est l'avènement d'une œuvre nouvelle, qui prenne en considération la dualité fondamentale de l'homme, qui est corps et esprit. Pensée pour l'homme, elle l'éduquerait vers l'authenticité. Mais ce vers quoi elle s'oriente ultimement, ce n'est pas l'homme ; l'activité philosophique n'est pas une œuvre qui vise comme fin la subjectivité. Au contraire, elle est ce pont qui tend vers la transcendance. Elle est une œuvre qui comprend la difficulté d'être sujet, mais sans faire de cette difficulté une finalité. Au fond, l'activité philosophique est une forme d'institution du sujet qui allie à la fois une posture symbolique fondatrice (homosexualité symbolique) et une œuvre d'inquiétude commune qui garde au cœur de son système la valeur de l'humilité. L'activité philosophique permet donc au sujet d'être, premièrement, authentique envers lui-même, et, deuxièmement, inquiet de comprendre ce qui le dépasse et qui suscite chez lui, plutôt que la haine, l'admiration et le désir d'œuvrer en commun.

Conclusion

Comprendre qu'une société (ou une communauté philosophique) vaut essentiellement par l'évaluation de ses propres éléments vivants et contradictoires. Si cette société se montre indifférente et les laisse s'épuiser sur place, elle n'aménage rien d'autre que son propre cloaque.
Robert Hébert

Nous allons d'abord résumer les éléments centraux des deux premiers livres de Jacques Lavigne, que nous avons discutés dans les deux chapitres précédents, avant de faire quelques remarques davantage spéculatives, où nous indiquerons en quoi, selon nous, la pensée de cet auteur est des plus actuelles.

Dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne fait de l'inquiétude un trait « naturel » de l'homme. L'inquiétude est le moteur d'un désir par lequel l'homme s'engage dans un apprentissage. Il apprend à connaître ses limites, à reconnaître le besoin de l'autre et à s'investir dans des œuvres communes. L'inquiétude est donc un chemin, qui immerge l'existence de l'homme dans un sens qui le dépasse. Elle se fait entendre de l'homme en s'arrimant au caractère dualiste de sa condition. Pour Lavigne, en effet, l'homme est une dualité. D'une part, il est une âme, une raison et une intelligence qui reconnaît la grandeur de l'altérité, que ce soit Dieu, le temps ou le réel. Cette partie de l'homme s'éveille par l'appel de la transcendance. Elle souhaite ainsi s'en approcher pour en percer le mystère. D'autre part, l'homme est une sensibilité, un instinct et un affect qui ressent ce qui l'entoure à travers ses sens. C'est dans l'existence même de l'homme, dans son vécu immédiat, que ce dernier prend alors conscience de la transcendance.

C'est en faisant l'expérience répétée du manque, découlant du décalage entre ses aspirations et la réalité, que le sujet s'installe dans l'inquiétude. Celle-ci est donc une expérience incarnée dans l'existence. Elle apparaît dans le devenir et, ainsi, doit

impérativement être pensée dans son rapport au temps. Le temps est cette limite ultime qui rappelle au sujet son caractère fini, en confrontant ses aspirations, qui peuvent être intemporelles, à leurs réalisations qui, elles, sont éminemment temporelles. Le temps est, en somme, l'élément de l'existence qui enjoint l'homme à l'inquiétude : « En prenant conscience du temps l'homme a donc reconnu et son achèvement et l'inaptitude du monde à le combler²⁸⁹ ».

Que la rencontre entre le corps et l'esprit n'ait plus lieu et l'homme se ferme à l'inquiétude et, à travers cela, il nie sa condition humaine, qui est de chercher la transcendance et de tenter de comprendre le sens du devenir et de la finitude par l'accomplissement d'œuvres communes. C'est d'ailleurs le danger que Lavigne souligne à propos des théories qui élaborent leur conception de l'homme d'un angle soit matérialiste, soit idéaliste. Dans les deux cas, on prétend accomplir la nature profonde de l'homme en l'expliquant. C'est peut-être l'impression d'une certitude théorique qui ressort de cette démarche, mais en niant l'une des composantes qui fait l'homme, on n'aboutit en fait, selon Lavigne, qu'à un subjectivisme.

D'une part, l'idéalisme désincarne l'existence. Lavigne expose sa critique de l'idéalisme par un examen de la pensée de Hegel. Celle-ci devient problématique pour Lavigne à son stade ultime. En effet, en présentant la pensée pure comme détachée des sens, Hegel contribue, au final, à faire de l'idée un concept universel détaché du devenir. Le temps a été intégré au concept. La pensée, dissociée des sens, n'est plus alors confrontée à une altérité, puisque la réconciliation est totale. C'est, d'une certaine façon, la fin de l'histoire. Et avec elle, la fin de l'inquiétude. La fin d'une volonté de l'homme, d'un élan vital qui le pousse vers des œuvres communes.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

D'autre part, le matérialisme a, lui aussi, comme effet de séparer l'homme de l'inquiétude. Il définit l'homme essentiellement à partir de ses sens. De cette façon, il est possible de donner un sens à l'existence. Mais ce dernier est, d'une certaine manière, vide ; il ne porte pas d'idéal en lui qui élèverait l'homme au-dessus de ses pulsions. En ce sens, dans le matérialisme, le temps est présenté comme un continuuel présent, dans lequel les sens sont totalement engagés. En interrogeant les prémisses d'une théorie matérialiste, celle de Deleuze et de Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, nous avons constaté que, comme l'affirme Lavigne, le matérialisme est un subjectivisme ; il rejette les réalités de l'existence qui infirmerait ses propos. C'est ainsi que Deleuze et Guattari font fi de l'apprentissage nécessaire au nourrisson qui désire le sein, élément déjà commenté par leurs prédécesseurs Mélanie Klein et Jean Piaget, pour ne mentionner qu'eux ; Deleuze et Guattari se coupent ainsi de certaines réalités pour mieux justifier celles qui leurs semblent fondamentales : l'idée du flux entre machines.

Au-delà de ces critiques, Lavigne cherche à comprendre le rôle de l'inquiétude dans le devenir humain, ainsi que les multiples formes qu'elle peut prendre. Il analyse donc différentes œuvres, qui sont pour lui une manière d'approcher le réel et de lui donner sens, de façon à saisir l'élan de l'inquiétude dans la construction des œuvres et son destin.

Qu'il s'agisse du langage, de la science, de l'art ou de la société, l'analyse de Lavigne suppose quelques éléments communs. L'investissement de l'homme dans l'œuvre part du fait que l'homme ne se suffit pas à lui-même. Il ne peut répondre aux exigences de ses désirs et de ses aspirations seul. L'œuvre est donc une première réponse à un besoin vital de l'homme. Mais cette première tentative ne fait que révéler davantage

le manque qu'il s'agissait de combler. L'homme réalise qu'un mystère, un indéchiffrable, un « zéro » reste encore le vecteur d'un dynamisme qui le dépasse. Le sujet peut alors être tenté de s'évader dans les œuvres. D'y oublier une partie de lui (son inquiétude), de façon à se soustraire à la réalité de la transcendance. Il confond alors l'œuvre avec la transcendance elle-même. Il lui semble alors avoir atteint l'inatteignable ; il est réconforté. Mais les refuges qui paraissent alors être les œuvres sont factices. Car elles ne cessent d'être investies par le temps qui, lui, finit par confronter le sujet à son inquiétude fondamentale. Les œuvres sont incarnées dans un fini duquel émane un infini. Cet infini, que le temps fait apparaître, inquiète car il ramène le sujet à son humble condition. Il y a donc un moment où le sujet, ne serait-ce que pour un instant, réalise son propre devenir. Il lui reste alors à trouver beau ce qui est grand ; à assumer la réalité d'une transcendance comme agent de vitalité. Le sujet reconsidère alors son inquiétude d'une toute nouvelle façon. Plutôt qu'un poids, elle lui apparaît comme le signe d'une promesse de plénitude. Dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne nous présente l'essentiel de sa conception d'un sujet idéal, celui de l'inquiétude ; il est un être d'attente et d'ouverture face à cette limite qu'est la transcendance. Il doit chercher à comprendre cette limite, considérant que : « Notre chemin est de conquérir l'espérance par l'humilité ²⁹⁰ ».

L'objectivité nous livre une nouvelle réalité; Lavigne y explore surtout la possibilité pour l'homme de s'arracher à son inquiétude originelle. Le sujet du faux-féminin en est l'exemple symbolique. Par l'image symbolique de l'alliance entre la Mère et le Fils, où l'un renvoie à l'autre le fantasme qui l'anime, Lavigne explique de quelle manière le sujet en vient à s'investir, « corps et âme ²⁹¹ », dans le monde du mensonge. Le

²⁹⁰ Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 217.

²⁹¹ Lavigne, *L'objectivité*, p. 78.

sujet s'enferme dans ses sens de manière à se couper du réel ; le temps, travesti par le désir, ne fait plus apparaître l'inquiétude. De cette façon, le sujet ne confronte plus ses désirs à la limite. Afin de maintenir un semblant de véracité à ce monde de chimères, le sujet du faux-féminin adapte son rapport à la culpabilité. Il peut se croire puissant sans être coupable de rien, se délestant sur les autres du fardeau de la culpabilité.

Ce type d'attitude face au réel peut-être favorisé par le milieu où se tient le sujet. Ce dernier peut être influencé par la manière dont les autres, qu'ils soient pour lui des figures d'autorités, des égaux ou des sujets dépendants de lui, enseignent et partagent leur manière d'être au monde. Ainsi, certains adoptent inconsciemment la voie du faux-féminin. Simplement, l'institution du sujet qu'ils connaissent est une institution de type faux-féminin. Cela peut durer un temps ; cela peut aussi ne jamais changer. Le repli sur soi que favorise le faux-féminin révèle, à long terme, une posture fondamentalement morale du sujet face à la vie et au monde. Faire le choix moral du faux-féminin est alors représenté, en langage symbolique, par le terme d'homosexualité perverse. Cette image signifie une double démission. D'une part, elle invoque la volonté de puissance travestie en haine de ce qui est grand ; ainsi que, d'autre part, le rejet et le mépris d'une attitude humble face au réel.

Est-ce que ce choix moral a à voir avec le type de liberté propre au capitalisme et au libéralisme, dont Lavigne, dans *L'inquiétude humaine*, avertissait ses lecteurs du danger potentiel qu'ils constituaient? En effet, le danger pour Lavigne, déjà en 1954, nous l'avons relevé, est que « l'humanité a conquis une liberté dont elle n'use que pour s'évader²⁹² ». Il y a donc une trame dans l'œuvre du philosophe qui lie d'une part la liberté que propose le capitalisme et le faux-féminin ainsi que, d'autre part, la notion de

²⁹² Lavigne, *L'inquiétude humaine*, p. 191.

choix moral. Il y a une authentique et une fausse liberté et, pour le philosophe, « choisir la liberté n'est pas conquérir la puissance, mais ce détachement par lequel notre présent est rendu sensible aux valeurs transcendantes ²⁹³».

Pour Lavigne, la liberté de reconnaître le désir n'aboutit pas à une légitimation totale de ce dernier, mais à une introspection redoublée ainsi qu'à une attention aiguisée face au monde et à nous-même. La mystique du capitalisme et du libéralisme, que l'on peut associer au symbolisme du faux-féminin, exige une nouvelle œuvre qui puisse instituer un autre sujet de liberté, authentique celui-là.

Cette nouvelle œuvre serait une forme d'institution conçue pour l'homme et dont la fin l'élèverait au-dessus de lui-même, pour l'orienter vers ce qui l'excède. C'est là ce que Lavigne tente de circonscrire à l'aide du concept d'homosexualité symbolique. L'autorité fondatrice doit veiller à comprendre la dualité du sujet, soit le décalage entre ses désirs et ses possibilités, sans pour autant renfermer le sujet sur lui-même. Ce type d'institution du sujet accompagne ce dernier dans l'apprentissage du réel, en maintenant vivant à la fois l'élan par lequel le sujet voudrait tout pouvoir et celui par lequel il accepte de confronter ses désirs à un réel qui lui échappera toujours. D'une certaine façon, l'homosexualité symbolique institue le sujet inquiet.

*

Pour notre part, l'intérêt que nous avons d'abord porté à la pensée de Lavigne rejoignait un problème social et existentiel que nous jugeons fondamental, que la théorie de Lavigne nous semble éclairer d'une nouvelle lumière. Car c'est bien ce que Lavigne cherchait à faire advenir dans le cœur de son lecteur ; une inquiétude renouvelée, qui permet de comprendre une situation autrement.

²⁹³ *Ibid.*, p. 196.

Un fait nous a frappé d'abord : Lavigne décrit l'avènement du faux-féminin en même temps que le phénomène du suicide augmente considérablement dans plusieurs pays occidentaux et singulièrement au Québec²⁹⁴.

La question du suicide fait le pont entre le sujet considéré dans sa singularité et la société. Si le geste de s'enlever la vie reste indubitablement personnel, l'importance de ce phénomène dans certaines sociétés est révélatrice de l'influence que les structures sociales exercent sur le sujet. L'anomie²⁹⁵, telle que la concevait Émile Durkheim, pourrait ainsi être reconsidérée à partir de la manière dont le faux-féminin institue le sujet et l'oriente dans le réel. Plus que l'effet d'un affaiblissement des liens sociaux (ou encore, dans une autre perspective, plus qu'un problème psychologique individuel qu'il importerait de prévenir²⁹⁶), on pourrait alors faire l'hypothèse que le suicide peut être

²⁹⁴ Augmentation de 45% des suicides en France entre 1970 et 1980 (Boltanski et Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, p. 507-508). Quant au Québec, l'Institut national de santé publique publie en 2009 un tableau sur le taux de mortalité par suicide dans les pays de l'O.C.D.E., dans lequel notre « belle » province figure tristement au quatrième rang des pays ayant le taux le plus élevé, derrière le Japon, la Finlande et la France. Depuis 1960, le Québec est témoin d'une augmentation spectaculaire des suicides, le taux moyen passant de 4 suicides pour une population de 100 000 habitants en 1964 à 19 suicides pour 100 000 habitants en 1995. En somme, depuis 1960, le taux de suicide s'est approximativement multiplié par 5 au Québec (voir « Taux ajusté de mortalité par suicide, Québec et pays sélectionnés, 2005 » (<http://www.inspq.qc.ca/Santescopie/element.asp?NoEle=92>) (consulté le 3 juin 2011). Le taux de suicide a baissé quelque peu depuis 2000, mais demeure encore extrêmement élevé.

²⁹⁵ L'anomie chez Durkheim renvoie à un affaiblissement des structures sociales, des normes et des valeurs qui encadrent la vie du sujet et lui fournissent une direction. La société, en tant que tout plus grand que les parties qui la forment, est une autorité qui exerce un certain contrôle sur les désirs humains; aussi l'« état de dérèglement ou d'anomie est[-il] [...] renforcé par ce fait que les passions sont moins disciplinées [...] » (Émile Durkheim, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 281).

²⁹⁶ Nous référons ici à la « suicidologie », approche privilégiée depuis les années '70 en Amérique du Nord afin de comprendre et d'intervenir en matière de suicide. Cette perspective se base, en partie, sur la prévention, dans le but de contrer l'augmentation du phénomène. Dans cette logique, le suicidaire est une personne malade qui risque de commettre un geste irraisonné. Un tel acte est toujours considéré isolément, il n'a pas de signification sociale d'ensemble (sinon que d'exprimer le peu d'empressément des autorités à prendre en charge les candidats au suicide). Le rapport entre l'augmentation du suicide et les effets des transformations sociales sur l'institution du sujet nous semble peu élaboré. Voir Marie-France Aujard : « La suicidologie, un outil de gestion du comportement », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 3, 2007, pp. 161-174. Voir aussi Gilles Gagné et David Dupont : « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 3, 2007, pp. 27-63.

compris comme une réponse, désespérée certes, à la situation générée par le système du faux-féminin.

Qu'arrive-t-il en effet s'il advient que le voile tissé par le système du faux-féminin se déchire, s'il advient que le sujet, épuisé d'être lui-même²⁹⁷, par exemple, en vient à constater qu'il lui est simplement impossible de vivre à la hauteur des exigences qui lui sont imposées par ce système, c'est-à-dire impossible d'exprimer la toute-puissance qu'il est censé détenir? Comment le sujet peut-il réagir au décalage entre l'illusion de puissance socialement véhiculée et individuellement entretenue et l'impuissance réelle qui tient à l'incapacité d'être ce à quoi la société et les autres le renvoient et ce à quoi il se renvoie lui-même? À un certain point, le sujet ne peut que réaliser qu'il n'est simplement pas celui qu'on lui disait qu'il était et qu'il croyait être jusque-là; il se trouve soudain confronté au réel, à sa dureté et à ses arêtes. Il ressent, jusqu'aux tréfonds de son être, l'inauthenticité qui détermine ses actions, le mensonge dans lequel il baigne, sans pourtant qu'il lui paraisse possible de vaincre cette manière d'être. Sa vie lui échappe, tout comme le temps dont il prend graduellement conscience. Le sujet semble alors mener une existence fausse, vide et inutile, où la possibilité de la vie authentique n'apparaît nulle part, puisque sa compréhension même de la valeur de l'authenticité a perdu tout sens. Une dernière action authentique lui reste possible, celle du rejet total : « Toi, l'Autre, tu avais raison contre moi, en tant qu'élément du canevas social, et quoi que tu m'aies infligé; mais regarde: je peux me soustraire à la raison sociale. Et je le fais sans te porter préjudice²⁹⁸ ».

²⁹⁷ Pour paraphraser le titre de l'ouvrage d'Alain Ehrenberg : *La fatigue d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2010, 414 pages.

²⁹⁸ Jean Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*. Paris, Actes Sud, 1996, p. 125.

Le suicide est ainsi susceptible d'apparaître comme le dernier – et peut-être le premier, paradoxalement- acte d'institution d'un sujet authentique c'est-à-dire, qui rompt avec l'illusion et qui se confronte au réel. Le sujet s'institue, l'espace d'un instant, en se dressant contre la mensongère autorité instituante, qui inscrit les sujets dans l'impuissance tout en prétendant le contraire. En ce sens, le suicide dévoilerait le besoin criant de se réapproprier l'usage de ce que Jacques Lavigne appelle l'activité philosophique. Pour cela, un premier rapport authentique à nous-même et aux autres est nécessaire. Ce premier rapport exige selon Lavigne le soutien d'un autre qui comprend à la fois la souffrance indissociable de notre finitude et de nos limites face à un réel à jamais étranger et inatteignable en sa plénitude ainsi que la grandeur et la beauté des espoirs qui naît de l'être aimé.

Ultimement, la pensée de Lavigne est une philosophie de l'éducation. Elle fut d'ailleurs plus qu'une pensée, elle fut une exigence de l'existence, comme en témoignent les nombreux éloges de ces anciens étudiants²⁹⁹. Il nous reste à cesser d'ignorer « le premier de nos philosophes³⁰⁰ ». D'abord, pour le lire; mais ensuite, et surtout, pour apprendre à penser authentiquement.

²⁹⁹ Jean Larose et Georges Leroux font partie de ces anciens étudiants qui reconnaissent en Lavigne un grand professeur. Voir Jean Larose, « Adieu Lavigne ! », *Le Devoir*, 27 mai 1999, p. A6 et Georges Leroux, « Le risque de la pensée », *Le Devoir*, 8 juin 1999, p. A7.

³⁰⁰ Jean Larose, « Le père tendre et le mensonge », p. A9.

Bibliographie

Jacques Lavigne

Livres

L'inquiétude humaine, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1953, 230 pages.

L'objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives, Montréal, Leméac, 1971, 256 pages.

Philosophie et psychothérapie, essai de justification expérimentale de la validité et de la nécessité de l'activité philosophique, Québec, Éditions du Beffroi, 1987, 298 pages.

Articles

« L'automne et le paresseux », *Brébeuf*, 3, 4, 20 nov. 1935, pp. 2-3.

« Le Plafond de la Sixtine ! », *Brébeuf*, 4, 19-20-21-22, 18 juin 1937, p. 14.

« La Sociabilité », *Brébeuf*, 6, 3, 3 déc. 1938, p. 8.

« Pêcheurs de Gaspésie », *La Mauricienne*, 3, 3, 1 mars 1939, p. 15

« La Gaspésie, extrait », *Brébeuf*, 6, 8, 17 mai 1939 p. 7.

« Racine et l'humanisme ou le Racine des hommes d'affaires », *Brébeuf*, 6, 8, 17 mai 1939, p. 5,

« Vivre grand », *Brébeuf*, 6, 8, 17 mai 1939, p. 8.

« À la mémoire de mon ami... », *Brébeuf*, 7, 1, 7 oct. 1939, p. 2.

« Propos de printemps », *Brébeuf*, 7, 6, 23 mars 1940, p. 1.

« Conseils aux finissants », *Brébeuf*, 7, 8-9, 12 juin 1940 pp. 8-9.

« Écritures », *Brébeuf*, 8, 1, 28 sept. 1940, p. 2.

« Le Verbe en moi », *Brébeuf*, 8, 2, 30 oct. 1940, p. 2.

« Divagations sur l'art », *Brébeuf*, 8, 3, 22 nov. 1940, p. 2.

« La jeunesse et le sourire », *Brébeuf*, 8, 4, 21 déc. 1940, p. 2.

« L'âme de la jeune fille », *Brébeuf*, 8, 6, 19 mars 1941, p. 2.

« Les Penseurs et les Faiseurs », *Brébeuf*, 8, 7, 25 avril 1941, p. 6.

« Note du Rédacteur en chef », *Brébeuf*, 8, 8, 29 mai 1941, p. 7.

« D'un élève aux Anciens », *Brébeuf*, 8, 8, 29 mai 1941, p. 7.

« Les finissants », *Brébeuf*, 8, 9, 19 juin 1941, p. 3.

« A la mémoire de Claude Bernard », *Brébeuf*, 9, 3, 24 nov. 1941, p. 11.

« Le philosophe peut-il être un homme ? », *Amérique française*, 2, 3, nov. 1942, pp. 24-50.

« Le monde a-t-il des principes ? », *Amérique française*, 2, 4, janv. 1943, pp. 19-21.

« La transcendance est-elle réelle ? », *Amérique française*, 2, 7, avril 1943, pp. 35-46.

« Communisme et esprit chrétien », *Le Quartier latin*, 32, 39, 17 mars 1950, p. 1.

« Notre vie intellectuelle est-elle authentique? », *Le Devoir*, 22 nov. 1956, p. 17.

Autour de Jacques Lavigne

Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1985, 168 pages.

Marc Chabot, « Hommage à Jacques Lavigne (1919-1999) », *Combats*, 4, 3, hiver 2000.

Robert Hébert, *Novation, philosophie artisanale*, Montréal, Liber, 2004, 160 pages.
Jean Larose, *Le mythe de Nelligan*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1981, 140 pages.
Jean Larose, « Le père tendre et le mensonge », *Le Devoir*, 4 avril 1997, p. A9
Jean Larose, « Adieu Lavigne ! », *Le Devoir*, 27 mai 1999, p. A6
Louis-Dominique Lavigne, « Jacques Lavigne aura été un intellectuel muselé », *Le Devoir*, 4 juin 1999, p. A8
Georges Leroux, « Le risque de la pensée », *Le Devoir*, 8 juin 1999, p. A7.

Autres livres

Jean Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*. Paris, Actes Sud, 1996, p. 125.
Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 340 pages.
Maurice Blondel, *L'être et les êtres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 532 pages.
Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, 843 pages.
Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 496 pages.
Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 575 pages.
Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1980, 185 pages.
Sigmund Freud, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1981, 241 pages.
Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 159 pages.
Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 93 pages.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Paris, Gallimard, 1993, 799 pages.
Mélanie Klein, *Envie et Gratitude et autres essais*, Gallimard, Paris, 1968, 231 pages.
Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 523 pages.
Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, 370 pages.
Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 2007, 272 pages.
Jean-Philippe Warren, « L'inquiétude des révolutionnaires tranquilles : bref essai d'analyse d'un sentiment », *Argument*, vol. 4, no. 2, printemps-été 2002, pp. 1-19.