

Martin BLAIS
Philosophe, Université Laval

(1980)

L'échelle des valeurs humaines

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole
Courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Martin Blais, philosophe.

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Martin Blais, **L'échelle des valeurs humaines**, Les Éditions Fides, 216 pp.

[Autorisation accordée par l'auteur le 12 septembre 2004.]



[mailto: martin-blais@sympatico.ca](mailto:martin-blais@sympatico.ca)

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft
Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 12 mars 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay,
Québec.



Martin Blais, philosophe
Université Laval

L'échelle des valeurs humaines

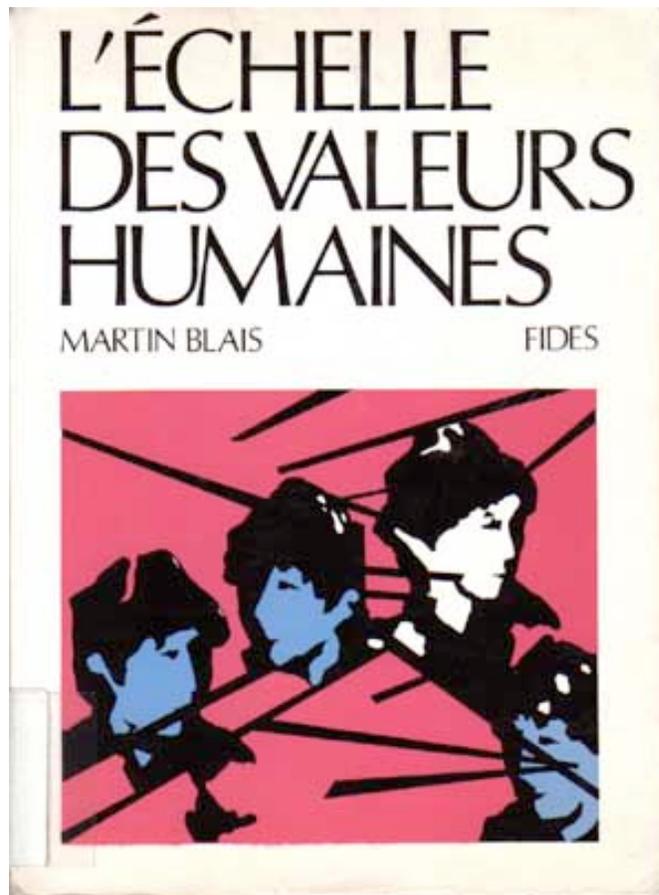


Illustration et conception graphique de Dominique Paquin.
Les Éditions Fides, (1980) 216 pp.

Du même auteur

Philosophie du pouvoir, Montréal, Éditions du Jour, 1970, 157 pages.

Participation et contestation ; l'homme face aux pouvoirs, Montréal, Beauchemin, 1972, 136 pages.

L'échelle des valeurs humaines (1^{re} édition), Montréal, Beauchemin, 1974, 200 pages.

Réinventer la morale, Montréal, Fides, 1977, 159 pages.

L'échelle des valeurs humaines (2^e édition), Montréal, Fides, 1980, 216 pages.

L'anatomie d'une société saine (Les valeurs sociales), Montréal, Fides, 1983, 248 pages.

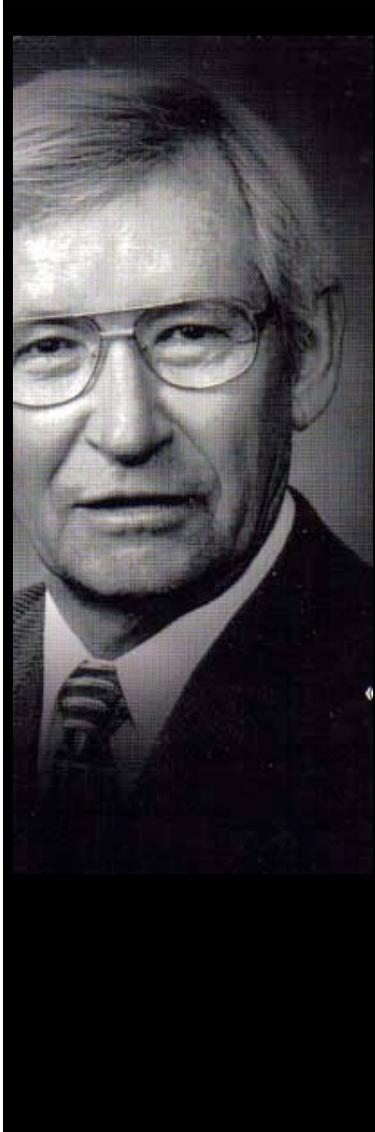
Une morale de la responsabilité, Montréal, Fides, 1984, 248 pages.

L'autre Thomas d'Aquin, Montréal, Boréal, 1990, 316 pages.

L'œil de Caïn. Essai sur la justice, Montréal, Fides, 1994, 288 pages.

Sacré Moyen Âge ! Montréal, Fides, 1997, 225 pages.

L'anatomie d'une société saine



Né à Saint-Michel de Bellechasse, Martin Blais œuvre dans le domaine de l'enseignement depuis plus de vingt-cinq ans ; il y a gravi tous les échelons reliant la première année du cours primaire jusqu'à la dernière de l'université. Docteur en philosophie de l'Université Laval et docteur en sciences médiévales de l'Université de Montréal, Martin Blais est maintenant professeur titulaire à la faculté de philosophie de l'Université Laval et vice-doyen à l'enseignement. Il a déjà publié *Réinventer la morale*, 1977 ; *L'échelle des valeurs humaines* (Beauchemin), 1974 ; *Participation et contestation*, 1972 ; *Philosophie et pouvoir*, 1970.

L'échelle des valeurs humaines... Pourquoi pas *une* échelle ? Une parmi cent autres qui se succèdent dans le temps et parmi cent autres qui coexistent dans l'espace. Ont-ils la berlue ceux qui dénoncent la « crise des valeurs traditionnelles » ? Oui, dit Martin Blais, en leur frottant « les yeux de l'esprit, qui sont les mots ». Apparaissent, d'un côté, les valeurs *qualités*, qui entrent comme matériaux dans la construction de l'être humain — l'hirondelle fait toujours son nid avec les mêmes matériaux ; la nature fait toujours son homme de même ; apparaissent, d'un autre côté, les valeurs *moyens* — c'est à ce niveau que sévit la crise : crise des moyens de locomotion, mais amour indéfectible des voyages.

Table des matières

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

[Premier barreau : Les valeurs extérieures](#)

«Biens extérieurs», formule adéquate
Les contempteurs des biens extérieurs
L'argent
La société de consommation
Les biens extérieurs comme valeurs
La notion d'instrument
Amitié et amour
La réputation
Le pouvoir
Appel à la modération

[Deuxième barreau : Les valeurs corporelles](#)

Le corps québécois
Le mépris païen du corps
Il y a le corps aussi !
Les valeurs corporelles
La santé
La beauté
Les qualités particulières du corps
Le corps comme instrument
Corps et plaisir
Le corps, instrument de plaisir
L'érotisme : maladie ou art ?
Plaisir et joie
Le maillon oublié

[Troisième barreau : Les valeurs morales](#)

Morale, nom mal famé
Morale, nom mal choisi ?

La « nature humaine » !
La morale qui change
Savoir, vouloir, pouvoir
Inventaire provisoire
L'homme, être moral
Sous l'œil et la raison
La conscience morale
Les valeurs morales
L'importance des valeurs morales
L'échelle des valeurs morales
Valeurs morales et valeurs intellectuelles

Quatrième barreau : Les valeurs intellectuelles

La plus haute perfection humaine
Bien, fin, perfection, bonheur, plaisir
L'opération propre de l'être humain
Différence de degré, différence de nature
Les traces du passage de l'être humain
Le langage
La double activité propre à l'être humain
Un intrus, le travailleur intellectuel !
Les valeurs intellectuelles

Cinquième barreau : Les valeurs religieuses

Religion sans Dieu !
Religion québécoise
Religion avec Dieu
Le Dieu du paysan
Le Dieu du croyant
Le Dieu du mystique
Le Dieu du psychologue
Le Dieu du philosophe
Comment prouver l'inexistence de Dieu ?
Le fondement de la religion
Les valeurs religieuses
Le cas du non-baptisé
Les valeurs religieuses au sommet de l'échelle ?

Conclusion

**« Jacob voyait une échelle posée à terre,
dont le sommet touchait le ciel. »**

Genèse

Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

« Au cours de ses trois assemblées plénières de 1972, de 1976 et de 1978, le Conseil supérieur de l'éducation a consacré des travaux à la question de l'école et des valeurs », écrit M. Jean-Marie Beauchemin, président du Conseil supérieur de l'éducation, dans sa présentation du rapport d'une étude faite par André Naud et Lucien Morin sur « les valeurs dans le projet scolaire » : L'Esquive ; l'école et les valeurs.

Les recommandations 15 et 16 du rapport insistent sur la nécessité de préparer les éducateurs :

« 15. Nous recommandons que les centres de formation des maîtres assurent une place centrale à l'éducation aux valeurs dans la préparation initiale et permanente des éducateurs et offrent un cours spécial sur l'éducation aux valeurs, obligatoire pour tous les futurs éducateurs.

16. Nous recommandons que ce cours fournisse aux futurs enseignants et aux enseignants en exercice l'occasion d'identifier et d'approfondir les grandes valeurs humaines qu'il faut promouvoir en éducation et d'acquérir, pour l'éducation aux valeurs, une préparation pédagogique adéquate. »

Dans la deuxième partie de leur rapport, les auteurs identifient sept valeurs pour le projet éducatif : l'excellence, le sens moral, le sens des autres, la liberté, la

discipline, le beau, la volonté de vérité. Mais ils laissent clairement entendre qu'ils ne donneraient leur vie ni pour le sept ni pour ces sept-là. Ils veulent « par-dessus tout inspirer le travail de ceux qui relèveront le défi de mettre en œuvre le plan d'éducation aux valeurs ».

C'est ce que j'entends faire en offrant à ceux que le problème des valeurs intéresse cette édition revue et retouchée de L'échelle des valeurs humaines. Revue et retouchée même si la première édition a été fort bien accueillie, honorée même du titre de « livre du mois » de janvier 1975 par la revue Le livre canadien. Ce que j'ai lu et entendu depuis 1974 m'incite à souligner certaines idées sur lesquelles je glissais alors.

Les sentiers de la pensée sont semés de plus d'embûches que les routes du Moyen Âge : « malheur à celui qui va seul ». Aussi ai-je sollicité et obtenu la collaboration de Claude Shaienks, étudiant de maîtrise, pour la révision et la correction de mon texte. J'ai hésité avant d'écrire ici la reconnaissance que je lui dois. Pourquoi j'ai hésité ? Parce qu'un auteur n'est jamais sûr que son chef-d'œuvre sera reçu comme tel... Et personne ne veut graver sur un navet le nom de ses amis et collaborateurs.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Après *Le choc du futur* d'Alvin Toffler, il va sembler désinvolte, arrogant ou réactionnaire de dresser *L'échelle des valeurs humaines*. L'article défini, *L'*, dégage une odeur de permanence insupportable aux nez de l'accélération et de l'éphémère. Mais l'indéfini ne corrigerait qu'en partie l'anachronisme si l'on n'ajoutait à quel moment de l'histoire et dans quel canton de la terre cette échelle fut un moment dressée devant l'animal ascendant. Bref, l'indéfini ne soulève un nuage de poussière scalaire qui fait tousser le philosophe. Le défini est son article préféré : non point une échelle, mais l'échelle. C'est le langage qui convient quand on parle d'un idéal. Et c'est au philosophe qu'il appartient d'en parler à l'être humain, qui est une bête à idéal comme d'autres bêtes sont à cornes, à plume ou à poil ¹.

Dans le capital qui a le plus fructifié, Karl Marx distingue le travail auquel s'adonne l'animal selon un mode purement instinctif et le travail suivant la forme qui appartient exclusivement à l'être humain.

Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur ².

¹ Dans la première édition, j'employais *l'homme* au lieu de *l'être humain* ; c'était conforme au dictionnaire : « Homme : être humain appartenant à l'espèce la plus évoluée de la Terre ». De ce point de vue-là, la femme est un homme, et elle y tient. Mais, pour des raisons que je n'essayerai pas d'identifier, le mot *homme* évoque de moins en moins le sens consigné en I du *Robert* et de plus en plus le sens consigné en II : « Homme, être humain mâle ». Aussi ai-je décidé de remplacer *homme* par être humain le plus souvent possible. Exceptions à cette règle : citations, formules stéréotypées — l'homme de la rue — certains autres cas où il n'y a pas d'équivoques possibles.

² Karl MARX, *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 213, 1969, p. 139.

Tout ce que réalise l'être humain existe d'abord en lui à l'état d'idéal à atteindre. Quoi qu'il fasse, il ne peut se départir de cette manière de travailler : c'est la manière humaine. Détruire sans se soucier de ce que l'on édifiera à la place, c'est travailler comme une tornade. « L'homme nouveau » dont rêvait Guevara n'est pas un fantôme aux contours flous : le Che en égrène les qualités et en décrit les comportements. Les humains ne procèdent pas autrement quand il s'agit d'échelles de valeurs.

Alvin Toffler tient des propos étonnants sur notre monde où les valeurs sont soumises, paraît-il, à des transformations incessantes ; il parle du « renversement des valeurs du passé » comme si c'était un fait enregistré aussi méthodiquement qu'une secousse tellurique. « Le bouleversement des valeurs est aujourd'hui plus rapide que jamais »¹. Notre monde est placé sous le signe de l'éphémère, contrairement au passé placé sous le signe de la continuité. Dorénavant, nous n'entreprendrons plus que des rapports provisoires avec les autres et avec les choses.

On se demande à bon droit à quel niveau de passé, de présent et d'avenir il se situe et en quel lieu de l'espace. On se demande, autrement dit, de quelles valeurs il parle. On commence à l'apprendre quand il avoue ne pouvoir imaginer les besoins de demain. On imagine facilement un monde où l'usage du tabac a disparu ; on n'en imagine point un sans air pur ni eau fraîche. On n'imagine pas un homme qui aurait cessé de manger ; on en imagine facilement un ayant cessé de manger des fèves au lard, si la science découvre des raisons non pythagoriciennes de s'en abstenir.

Toffler ne parle pas du boire, mais des boissons ; il ne parle pas de l'amitié, mais des amis ; il ne parle pas de l'art, mais des formes de l'art, de ses manifestations. Son éphémère en amitié ne se traduit pas par le rejet de l'amitié mais par l'obligation de changer plus souvent d'amis dans une société où les déménageurs sont rois. (Les avantages de cette situation pour la formation de la grande famille humaine sont aussi faciles à voir que les inconvénients.)

La différence entre le passé, fondé sur la permanence, et l'avenir, fondé sur l'éphémère, Alvin Toffler la voit saisissante chez la fillette qui, d'un cœur léger, échange sa Barbie contre un modèle amélioré alors que sa mère étreignait encore sa vieille poupée réduite en membres. Il s'ensuit une mentalité « à jeter », d'accord, mais dont on pourrait dire tant de bien !

D'une part, l'effervescence que l'on connaît en art, par exemple, signifie peut-être le contraire de ce que pense Toffler. Signifie-t-elle le rejet de la continuité ou un enracinement de plus en plus profond dans la continuité ? Car la continuité est

¹ Alvin TOFFLER, *Le choc du futur*, Paris, Denoël, Médiations, n. 110, 1971, p. 292.

le support du changement. Personne n'est plus façonné par le passé que celui qui rompt avec lui ; personne n'est plus lié à la terre que celui qui fait le kangourou sur la lune !

D'autre part, l'éphémère que brandit Toffler comme un épouvantail sauvera l'homme plutôt qu'il ne le perdra. La société qui produit l'éphémère permet à l'homme de distinguer ce qui lui appartient vraiment (et qui ne peut se perdre) de ce qui ne lui appartient pas vraiment (et dont il peut se passer).

Pour certains, à la mémoire de chimpanzé, le passé, c'est l'époque de leur jeunesse ou le règne de Duplessis. Dans un monde dont l'histoire est aussi brève, les valeurs changent quand on passe de la communion sur la langue à la communion dans la main. C'est une manière de considérer les choses ; il y en a d'autres. Et chaque observateur a son unité de mesure : les distances entre les villes sont indiquées en kilomètres et non en années-lumière.

Le philosophe vit dans un monde plus vaste. Derrière les manifestations de l'art, il voit l'art ; derrière les langues, il voit le langage ; derrière les races, les civilisations, les religions, il voit l'être humain. « L'un (Toffler) est au haut de la roue, et l'autre (le philosophe) près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements »¹. C'est pourquoi il y a place, même dans un monde qui s'emballe, surtout dans un monde qui s'emballe, pour une réflexion sur « L » 'échelle des valeurs humaines. Plus la roue tourne vite, plus elle dépend de son centre.

On dit, de façon fort imagée, qu'un mot dérive du latin, du grec, ou d'un autre mot français. On imagine alors le ruisseau à qui l'on donne d'autres rives. Et il est normal que l'on dérive des mots comme on dérive au besoin des ruisseaux. La catastrophe linguistique se produit quand les mots ne sont plus dérivés, mais qu'ils vont eux-mêmes à la dérive. L'usage impose alors des significations bizarres, génératrices de confusion.

Appris comme il se doit — « selon le frisson de nos sens »² — le mot *échelle* signifie monter, escalader ; du latin *scandere*. Il existe de nombreux moyens de s'élever, de monter : l'escalier, l'ascenseur, le ballon, la fusée, etc. L'échelle en est un.

Il n'en est pas du mot *échelle* comme du mot *triangle*, ou *pentagone*, ou *hexagone*. De par son étymologie même, le mot *triangle* ne convient pas au carré ; de par son étymologie, le mot *pentagone* ne convient pas à l'hexagone, ni le mot *hexagone* au pentagone. Mais rien au niveau de l'étymologie n'aurait interdit que nos ascenseurs soient appelés des échelles et nos échelles, des ascenseurs. On ne

¹ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, II, 180, p. 124.

² GATIER LAPOINTE, *J'appartiens à la terre*, Montréal, Éditions du jour, 1963, p. 11.

voit pas plus de montants ni de barreaux dans le mot *échelle* qu'on ne voit le lien direct entre Québec et Lévis dans la première nébuleuse.

On pourrait objecter que l'échelle sert aussi à descendre pourquoi donc lui avoir donné un nom qui signifie monter ? Son utilité est plus évidente dans les problèmes de montée ; on peut toujours se jeter en bas d'un mur de vingt pieds ou d'une maison de deux étages. Pour s'y percher sans échelle, il faut être bionique... Et c'est d'abord pour monter que sert une échelle. Ce dispositif a donc reçu un nom qui se justifie.

Quand, par analogie, on parle d'échelle dans le domaine des valeurs humaines, l'idée de monter doit être retenue avec soin. Il s'agit de degrés à gravir. On parle d'abord du barreau qui est à la portée du pied ; on parle ensuite d'un second barreau, sur lequel il faut se hisser ; puis d'un troisième, d'un quatrième et enfin d'un cinquième. Le *Robert* nous prend pour des anges quand il définit l'échelle des valeurs comme une classification « de la plus haute à la plus faible ».

Quant au mot valeur, il dérive du latin *valere*. Entre autres significations, le verbe latin *valere* a celle d'être bien portant, en santé. On terminait ses lettres par la formule : *Si vales, bene est* (si tu te portes bien, c'est bien) ou : *Si vales, gaude* (si tu te portes bien, je me réjouis). En quittant quelqu'un, on lançait *Vale* (porte-toi bien). Notre « salut ! » fait un peu familier pourtant, il est plein de santé ; tandis que la plupart des formules à la mode signifient un glissement de l'être vers l'avoir.

Quand j'emploie le mot *valeur*, je lui rends la santé de ses origines étymologiques. Les valeurs humaines, ce sont d'abord et avant tout les choses qui constituent l'être humain en santé totale (santé du corps, bien entendu, mais santé de tout ce qu'il y a dans l'être humain : intelligence, volonté, etc.) ; ce sont les choses qui entrent comme matériaux dans la « construction de l'homme », comme dit si bien Saint-Exupéry¹ ; de l'être humain authentique, pleinement épanoui ; développé selon toutes les dimensions humaines.

Sous cet angle-là, la santé est une valeur, le courage est une valeur, les arts et les sciences sont des valeurs. Mais n'en sont point la richesse, ni le pouvoir, ni la réputation, ni les amis. En effet, un être humain de grande valeur peut fort bien ne pas être riche ; un vaurien, par contre, l'être comme Crésus, et, par surcroît, détenir le pouvoir suprême. Un ami — tout comme une propriété — n'est pas une qualité qui rend digne d'estime. Certaines qualités — qu'il faudra énumérer — entrent dans la construction de l'être humain comme le bois, la pierre, l'acier, le béton entrent dans la construction d'un édifice.

Ce faisant, je n'accroche pas au mot *valeur* un sens nouveau ; je rappelle le premier sens consigné dans le *Robert* : « Ce en quoi une personne est digne

¹ Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1955, p. 719.

d'estime (quant aux qualités que l'on souhaite à l'homme dans le domaine moral, intellectuel, professionnel) ». Au premier sens du terme — un sens assez communément oublié — les valeurs sont des qualités.

Mais c'est l'activité qui manifeste les qualités (valeurs au premier sens du terme). Tu as la foi ? lance saint Paul : accomplis les œuvres de la foi. Tu es pianiste ? fais voir. La valeur d'une personne, d'un animal, d'un végétal, d'un outil, c'est une aptitude à agir de telle ou telle manière, c'est une aptitude à remplir une fonction. Leur valeur se manifeste et s'apprécie dans l'exercice de leur aptitude.

Et l'on est en présence d'un second sens du mot *valeur* « Ce qui fait que la vie vaut d'être vécue ; ce qui donne un sens à la vie »¹. Pris en ce sens, le mot valeur ne signifie plus une qualité qui rend digne d'estime ; il signifie une activité qui remplit une vie. Une activité que l'on tient à exercer parce qu'elle manifeste la valeur au premier sens du terme. Les qualités que l'on possède, on veut les exprimer, les manifester dans les actes qui y correspondent. Réduit à fabriquer des chaussures, le pianiste virtuose trouve que sa vie n'a pas de sens.

Ce deuxième sens du mot *valeur* est étroitement lié au premier. On est passé tout naturellement du premier au deuxième sens en ce domaine comme en bien d'autres. Prenons l'exemple de la musique. Les dictionnaires la présentent d'emblée comme un art — une qualité. On sait cependant qu'il existe des marchands de musique. Ce n'est pas l'art-qualité qu'ils vendent, mais les produits de l'art-qualité.

« Les valeurs que les individus adoptent sont innombrables », écrit Jean Baechler au même endroit de l'ouvrage cité ci-dessus. Celles qu'un individu déterminé adopte sont moins nombreuses. Si vous demandez à quelqu'un « ce qui remplit sa vie », ce qui fait que pour lui « la vie vaut d'être vécue », il répondra assez souvent une seule chose : le sport, la musique, la politique, etc.

Les valeurs « innombrables » des quatre milliards d'habitants de la planète peuvent quand même se grouper sous certaines rubriques : art, science, politique, religion, etc. N'importe quel art peut être une valeur en ce second sens du terme. La musique remplit d'innombrables vies, leur donne un sens. La peinture et la sculpture de même. Pour d'autres, en nombre incalculable, c'est une science, dans laquelle ils excellent et qui leur fait dire que la vie vaut d'être vécue : astronomie, histoire, folklore, philosophie, mathématiques, etc. Pour des tempéraments plus actifs, ce peut être une cause : faire disparaître la lèpre de la surface de la terre (Raoul Follereau) ; mettre un terme à la violence (Lanza del Vasto) ; faire régner un peu plus de justice (Helder Camara) ; faire connaître Jésus-Christ ; renverser un système économique, etc. Enfin, les sports remplissent d'innombrables vies.

¹ Jean BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie ?* Paris, Gallimard, Idées, n. 345, 1976, p. 41.

Un troisième sens, différent des deux premiers, peut être facilement distingué à partir de quelques exemples. On parle du prix de la margarine ; on constate qu'il est inférieur à celui du beurre. On parle aussi de la valeur de la margarine comparée à celle du beurre. Il est évident, alors, qu'on le fait par référence à la santé, qui est une valeur au premier sens du terme. Avoir plus ou moins de valeur, en l'occurrence, cela signifie être plus ou moins bon pour la santé. Tantôt, les valeurs manifestaient les premières ; maintenant, elles les produisent.

De la même manière, on parle de la valeur d'un régime alimentaire ; de la valeur d'un programme de conditionnement physique, c'est-à-dire en tant qu'ils sont plus ou moins aptes à produire la santé, à l'entretenir ou à la faire recouvrer. On parle de la valeur d'un système d'éducation, par référence aux qualités intellectuelles et morales qu'il est censé développer. On parle de la valeur de la famille ou de la démocratie de la même manière : en tant qu'elles sont des moyens d'atteindre des fins qui, elles, sont des valeurs au premier sens du terme.

J'allais oublier la liberté et la vie. Dans les énumérations de valeurs, il est rare que l'une et l'autre n'apparaissent. Vais-je essayer de prouver que ce ne sont pas des valeurs ? Non : si tout le monde ou presque dit que ce sont des valeurs, elles doivent bien en être de quelque façon. Allons-y d'un exemple. Ce n'est pas parce qu'on est vivant qu'on joue du piano mais parce qu'on est pianiste. Jouer du piano est une action qui manifeste un art. Mais il faut être vivant pour jouer du piano la vie apparaît donc comme une condition.

Acquérir les qualités qui constituent la valeur au premier sens du terme, cela suppose que l'on soit vivant et libre ; exercer une activité — valeur au second sens du terme — qui manifeste la valeur au premier sens du terme, cela suppose également que l'on soit vivant et libre ; faire du conditionnement physique pour se maintenir en santé, cela suppose que l'on soit vivant et libre. Par rapport aux trois sens que l'on vient de distinguer au mot valeur, la liberté et la vie apparaissent comme des conditions : sans elles les problèmes de valeur ne se posent pas.

Comme je ne reviendrai pas par la suite à ces deux conditions *sine qua non*, je n'en fais point un quatrième sens à conserver sous la main. Je réserve le quatrième sens du mot *valeur* aux choses qui prennent de la valeur selon les circonstances du moment. N'importe quoi peut alors occuper le sommet de l'échelle. Pour celui qui meurt de soif dans le désert, rien ne vaut un litre d'eau ; pour celui qui a besoin de téléphoner, quelques pièces de monnaie valent mieux qu'un chèque de mille dollars.

Entendues en ce sens, les valeurs ne peuvent être la matière d'un enseignement : elles sont en nombre infini et varient d'un individu à un autre, d'un moment à l'autre. Entendues en ce sens, les valeurs peuvent être l'objet d'appels téléphoniques, de conversations, d'anecdotes. Elles ne méritent pas d'occuper un centimètre carré du projet scolaire.

L'échelle que nous allons dresser ensemble compte cinq barreaux. Le premier barreau est fait de choses qui ne sont point des valeurs au sens premier du terme : ce sont des choses qui n'entrent pas comme matériaux dans la construction de l'être humain. Mais ces choses peuvent être des valeurs au deuxième et au troisième sens du terme.

Les quatre autres barreaux vont être constitués de valeurs au premier sens du terme, c'est-à-dire de qualités qui, comme dit le *Robert*, rendent un être humain digne d'estime. Ce sont les qualités corporelles, les qualités morales, les qualités intellectuelles et les qualités religieuses. Le fait qu'elles soient des valeurs au premier sens du terme n'exclut pas qu'elles en soient occasionnellement aux autres sens.

Premier barreau

Les valeurs extérieures

[Retour à la table des matières](#)

Moins on *a*, mieux on *est*, dit Elsa, l'Esquimaude, dans *La rivière sans repos* de Gabrielle Roy¹. Trop tard pour freiner son imagination : le fil est déjà tendu de la cahute d'Elsa jusqu'au tonneau de Diogène. Parmi les penseurs qui ont fait courir ce fil, de la Grèce au Pôle nord, sur deux millénaires, on remarque Karl Marx, La Fontaine, François d'Assise, Marc Aurèle Sénèque, Jésus-Christ.

Tant de diversité religieuse (Karl Marx et Jésus-Christ), sociale (Marc Aurèle et La Fontaine) et culturelle (Sénèque et François d'Assise) ajoute du poids à leur mépris commun des biens dits extérieurs. Ces biens ne sont pas nécessairement des choses, ni ne sont toujours matériels. Le terme qui n'en laisse déborder aucun, c'est extérieur. Mot banal, mot de tous les jours, mais à retenir, car il suffit. « Entre deux mots, il faut choisir le moindre ». C'est un conseil de Paul Valéry à l'écrivain. Puis il ajoute, entre des parenthèses ironiques (car le conseil n'est point superflu) : « que le philosophe entende aussi ce petit conseil »².

« Biens extérieurs », formule adéquate

Extérieur est, comme double, supérieur, dernier, un terme relatif. On parle du dernier des Mohicans en souvenir d'autres Mohicans qui l'ont précédé. L'une des mâchoires est dite supérieure par référence à l'autre, qui doit se résigner à être éternellement inférieure. Quant à extérieur, il s'oppose à intérieur. Le commerce extérieur d'un pays, c'est le commerce qu'il fait avec d'autres pays. Mais la femme qui travaille à l'extérieur n'a point à quitter son pays : il suffit qu'elle traverse la

¹ Gabrielle Roy, *La rivière sans repos*, Montréal, Beauchemin, 1970, p. 293.

² Paul VALÉRY, *Tel quel*, Paris, Gallimard, Pléiade, II, 1962, p. 570.

rue. Enfin, ceux que le Christ a qualifiés de sépulcres blanchis, il les disait beaux à l'extérieur. En ce dernier sens, on dit d'un coffret qu'il est verni à l'extérieur et doublé de soie à l'intérieur.

Quand on parle des biens *extérieurs*, on entend les biens extérieurs à l'homme, et extérieurs au sens où quelque chose ou quelqu'un sont à l'extérieur du pays, de la ville ou de la maison ; pas au sens où le pharisien est beau à l'extérieur, le coffret verni à l'extérieur. Car alors la couleur de la peau serait un bien extérieur à l'homme, cependant que je suis blanc ou jaune ou noir comme je suis juste, tempérant, géomètre ou pianiste. On ne joue pas sur les mots ni ne jongle avec eux en disant qu'en un sens — celui que nous précisons — la beauté extérieure du coffret lui est intérieure.

Quoique bien humble, une formule comme *valeurs extérieures* ou *biens extérieurs* n'est pas facile à remplacer. On essaye spontanément *biens matériels*. Ça ne va pas : les biens extérieurs à un être humain ne sont pas tous matériels comme des voitures, des maisons, des terres. Le jugement de ma femme, l'habileté de mon fils, l'expérience de mon ami ne sont pas en moi, et je le déplore. Ce sont des biens extérieurs à moi sans cependant être matériels.

Si la formule *biens extérieurs* n'est point synonyme de *biens matériels*, elle est encore moins interchangeable avec cette autre, *biens de consommation*. Cette nouvelle formule est plus étroite que la précédente (biens matériels), qui était elle-même plus étroite que *bien extérieurs*. Une partie seulement des biens extérieurs est destinée à la consommation l'autre partie est affectée à la production.

Avec la division stoïcienne (choses qui dépendent de nous, choses qui ne dépendent pas de nous), le redressement est trop brutal : la formule empiète maintenant sur les biens intérieurs. L'homme est amputé de son corps. La santé, la vigueur, la beauté, biens intérieurs pour nous, sont rejetées par eux dans les « ténèbres extérieures ».

Sénèque nous suggère une bonne formule quand il dit à son interlocuteur : Si mes richesses m'abandonnent, elles n'emporteront qu'elles-mêmes. Toi, au contraire, si tes richesses t'abandonnent, tu es dépouillé de toi-même, car, moi, j'ai des richesses, tandis que toi, tu es tes richesses¹. Il s'agit donc, selon Sénèque, de bien marquer, puis de protéger la distinction entre ce qu'on est et ce qu'on a.

Encore faut-il le faire avec des nuances. Le spectateur ne voit pas que cette femme est mon épouse, que ce garçon est mon fils, que cet animal est mon chien. Il y a une différence entre un chien et mon chien, entre un vêtement et celui que je porte, entre une femme et la mienne. Mon chien, mon vêtement, ma femme, mon fils sont quelque chose de moi. Ce vêtement incarne mon goût ; celui qui s'en

¹ SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, XXII, 5, p. 28.

moque m'insulte moi-même. Si l'on trouve mon chien laid, c'est une excuse de pouvoir dire : on me l'a donné.

Certains biens, extérieurs selon toute apparence, sont pourtant intérieurs de quelque façon : dans la mesure où ils incarnent mon goût, mon habileté, mon courage ou quelque autre talent. C'est ainsi que je suis certains biens qui me sont extérieurs. Je m'identifie à eux et, dans la même mesure, j'en tire gloire comme de biens intérieurs : fier de ma femme, fier de mon fils ou de ma fille, fier de la petite fortune que j'ai amassée et fier de cent autres choses.

Dire d'un bien qu'il appartient au domaine de l'avoir ou qu'il fait partie des biens extérieurs n'a rien d'infamant en soi. Ces expressions situent les biens sans en évaluer la grandeur. Et encore elles les situent dans un espace homogène, c'est-à-dire un espace qui n'est point salon ici et cuisine là. Car deux chaises échangeraient des regards de fierté contre des regards d'envie si l'on désignait l'une pour le salon et l'autre pour la cuisine.

Mais il arrive qu'on ait honte de se nommer à cause de la mauvaise publicité qu'un membre du groupe (famille, race, peuple, etc.) a faite, ou de la mauvaise réputation du groupe. Ainsi, Pierre, dans la cour du grand-prêtre Caïphe, n'ose pas dire qu'il est un disciple de Jésus, le Galiléen. Sous Hitler, on ne se vantait pas d'être juif. Après Hitler, on n'était pas tous fiers d'être allemands. Pendant la guerre du Viêt-nam, on gagnait peu à se dire américain.

La même chose s'est passée dans la famille des biens extérieurs. Quelques membres de la famille ont été tellement décriés que les plus respectables ont honte de leur patronyme. Des hommes qui parfois faisaient main basse sur les biens extérieurs ont levé le nez sur eux. Chaque siècle compte quelques-uns de ces gênants prédicateurs, qui ont rappelé à la foule qu'il est préférable d'être plus que d'avoir davantage. Rôle essentiel de modérateurs. Essentiel à l'équilibre de la nature faite d'insectes et d'oiseaux, d'hommes et de femmes, de crimes et de châtiments.

Si peu de biens extérieurs ont échappé au mépris et aux sarcasmes, qu'on est justifié de parler carrément du mépris de ces biens. On protestera que j'oublie au moins l'amour et l'amitié. Hélas ! non. Recevez le coup de Freud : « Nous ne sommes jamais aussi mal protégés contre la souffrance que lorsque nous aimons »¹. L'amitié, sentiment divin ; partant, rare chez les humains. Comme je dois y revenir plus loin, nous ferons, sans plus, connaissance avec quelques contempteurs renommés des biens extérieurs.

¹ FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 28.

Les contempteurs des biens extérieurs

[Retour à la table des matières](#)

Les cyniques sont sans conteste les plus illustres. Par hasard, leur fondateur Antisthène prêcha sa doctrine dans un gymnase appelé d'un mot grec qui signifiait *chien agile*. Le hasard, une fois de plus, faisait bien les choses, car Antisthène prouva surabondamment qu'il avait du chien, et ses disciples firent de l'animal leur modèle.

Les cyniques étaient allergiques à la vie compliquée. À sa profession, le cynique prenait bâton, besace et manteau doublé. Tout ce qu'il faut pour voyager (bâton), manger (besace), dormir (manteau doublé). La simplicité, et partant la liberté, qu'ils chérissaient, ils l'enseignaient aux autres. Aux étudiants, Antisthène conseillait d'écrire leurs notes dans leurs têtes et non sur des tablettes afin d'éliminer la crainte de les perdre et la peine de les avoir perdues. Il bafouait la mode à pleins trous de son manteau. Aux gens passionnés, il répétait qu'il ne faut avoir de commerce qu'avec les femmes qui en témoigneront de la reconnaissance.

Le plus connu de tous les cyniques, c'est encore l'excentrique du tonneau, Diogène. Son chemin de Damas ? la rencontre inopinée d'une souris. Il en fit son second patron (le chien demeurant le premier, comme patron de la secte), son patron personnel de la vie sans souci qu'il entendait mener désormais.

Mais la vie la plus simple est incompatible avec une nature douillette. Aussi Diogène se met-il résolument à la tâche. L'été, il se roule dans le sable brûlant ; l'hiver, il marche pieds nus dans la neige. Il essaya de s'habituer à la viande crue, mais n'y parvint pas : il était un peu moins chien qu'il ne pensait !

Le registre de son mépris s'étendait du vil argent jusqu'au divin Platon. Perte de temps que d'écouter pérorer Platon. (Suprême consolation pour les professeurs qui se découvrent plus de génie qu'ils ne comptent d'auditeurs.) Quant à l'argent, il était à ses yeux la citadelle de tous les maux. Il lui en fallait bien de temps en temps ; il demandait alors à ses amis de « lui en rendre ». À ses yeux, ceux qui possédaient l'argent n'étaient que des banquiers : dépositaires et non-propriétaires. Or, par définition, le dépôt doit être rendu sur désir.

Après Diogène et avant Charles Manson, François d'Assise reprendra la formule. Revenant un jour de Sienna, le Poverello rencontre un plus pauvre que lui et dit à son compagnon : « Frère, il faut *rendre* à ce malheureux *son* manteau, car il

lui appartient. On nous l'a *prêté* jusqu'à rencontre d'un plus pauvre que nous »¹. Au procès de Charles Manson, le principal témoin à charge, Linda Kasabian, disait en ces termes dans quel esprit elle s'était rendue à la villa Polanski : « je pensais qu'il s'agissait d'une mission genre fric-frac avec chair de poule. Le genre de truc où l'on pénètre dans les maisons des gens *pour prendre des choses qui vous appartiennent*, car tout appartient à tout le monde »².

Mais Diogène, ce contempteur cinglant des biens qui occupent tant de place dans nos préoccupations sinon dans nos vies (vêtements recherchés, boissons fines, parfums subtils, loisirs coûteux, etc.) avait un esclave... Ce renseignement nous laisse bouche bée. D'autant plus que Manès (c'était le nom du bougre) devait mener auprès de Diogène une authentique vie d'esclave puisqu'un jour il prit la poudre d'escampette.

À ceux qui lui conseillent de courir après Manès, Diogène répond avec indifférence : « Ce serait une plaisante chose que Manès pût vivre sans Diogène, mais que Diogène ne pût vivre sans Manès ». L'énigme n'est que partiellement dénouée, quand même. En effet, comment cet homme qui entre au théâtre par la porte de sortie et qui sort par la porte d'entrée, dans le dessein de faire toujours le contraire de tout le monde, fait-il comme tout le monde sur un point aussi important ?

Je laisse à d'autres le soin d'aller au fond du tonneau en méditant cette anecdote de Félix Leclerc :

J'étais assis sur un banc de la rue, quand un écolier est venu me demander quoi faire avec l'oiseau qu'il tenait dans sa main.

— Mets-le dans l'herbe.
Il le fit.

— Je l'ai enlevé, dit-il, à des enfants qui s'amusaient à lui faire du mal.

Il partit content. Mais la provenance de deux petites plumes dans la pince de sa casquette restera pour moi un mystère³.

Si l'on passe des cyniques aux stoïciens, la situation ne s'améliore pas : le mépris de ces derniers inonde les biens extérieurs et déborde sur le corps. Dès la première ligne de son *Manuel*, Épictète se hâte de faire deux parts de toutes choses : celles qui dépendent de nous, celles qui n'en dépendent pas.

¹ Louis ANTOINE, *Le chemin de saint François d'Assise*, Paris, Fleurus, n. 49, 1963, p. 57.

² *Le Soleil*, 29 juillet 1970, p. 63.

³ Félix LECLERC, *Le calepin d'un flâneur*, Montréal-Paris, Fides, Bibliothèque canadienne-française, 1961, p. 20.

Toutes ces choses qui ne dépendent pas de toi, poursuit-il, considère-les comme des biens *étrangers* et sois conséquent dans ton attitude à leur endroit. Ce serait être inconséquent que de vouloir que ta femme, tes enfants, tes amis vivent toujours. Cela ne dépend pas de toi. Inconséquent également de vivre comme si ta santé, ta richesse, ta réputation, ton pouvoir n'étaient pas quotidiennement menacés. Cela dépend si peu de toi.

Si un corbeau pousse un cri de mauvais augure, ne te laisse pas envahir par la tristesse ; dis-toi que ce cri ne présage rien de mauvais pour ce que tu ES, mais seulement pour ce que tu AS : femme, enfants, amis, honneur, puissance, possessions, santé, etc. Ce cri t'avertit que tu vas non point perdre l'une de ces choses mais la rendre. « Ne dis jamais de quoi que ce soit : « je l'ai perdu ». Mais : « je l'ai rendu, »¹. On attribue à Napoléon le mot « Impossible n'est pas français ». Transposant, on doit dire : « Perdre n'est pas stoïcien ». Ce que l'on est, on ne saurait le perdre ; ce que l'on a, on ne le perd pas : on le rend.

Marx lui-même parle avec mépris de l'idée que le peuple se fait du communisme, « communisme grossier », dit-il, « perfection de l'envie et de la soif de niveler, qui réclame un minimum égal pour tous ». Selon le vrai Marx, nous devrions avoir pour but d'être plus et non d'avoir plus².

Beaucoup de pseudo-révolutionnaires se croient marxistes parce qu'ils détestent les riches et se battent pour un meilleur partage des richesses. Le Christ a stigmatisé les riches comme peu de révolutionnaires l'ont fait. Quant au partage des richesses, on peut en parler de façon plus révolutionnaire en invoquant les Pères de l'Église que Karl Marx. Écoutons saint Basile.

Le pain que tu as en réserve, dit-il, c'est le pain de l'affamé ; la tunique suspendue dans ta garde-robe, c'est la tunique de celui qui est nu ; la chaussure qui se défraîchit chez toi, c'est la chaussure de celui qui est pieds nus ; l'argent que tu as enfoui, c'est l'argent de l'indigent. Tu commets autant d'injustices que tu pourrais répandre de bienfaits³.

Marx le sait fort bien, qui disait un jour à ses adversaires « Lisez le *De Civitate* de saint Augustin, étudiez les Pères de l'Église et l'esprit du christianisme »⁴. Prévenant l'objection dans le *Manifeste du parti communiste*, il croit se tirer d'affaire par une pirouette métaphorique : « Le socialisme chrétien, dit-il, c'est de l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre les rancunes de l'aristocratie »⁵.

¹ ÉPICTÈTE, Manuel, Paris, Garnier, 1951, XI, p. 222.

² Karl MARX, *Ceuvres philosophiques*, Paris, Costes, 1927 (trad. Molitor), tome VI, pp. 20-21 ; Érich FROMM, *Avoir ou Être ?*, Paris, Laffont, 1978, p. 33.

³ S. BASILE, *Sermon sur l'avarice*, repris par Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 32, art. 5, rép. à la 2^e objection.

⁴ Jean-Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, p. 34.

⁵ Karl MARX, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Union générale d'Éditions, 10-18, n. 5, 1963, p. 50.

Mais écoutons à nouveau le Christ. Cette fois, en son langage quasi excessif :

Ne vous tracassez pas pour votre vie, de ce que vous mangerez ; ni pour votre corps, de quoi vous le vêtirez. Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment pas, ne moissonnent pas, n'engrangent pas. Et pourquoi vous tracasser pour vos vêtements ? Les lis des champs ne travaillent ni ne filent, cependant Salomon lui-même dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. N'ayez donc point souci du lendemain : demain aura souci de lui-même. À chaque jour suffit sa peine ¹.

Il est difficile de pousser plus avant le mépris des biens extérieurs et d'éprouver un moindre souci de se les procurer. Sénèque professait un mépris plus nuancé grâce au zèle d'auditeurs malins. Un jour qu'il louait la vertu, un insolent lui lança : « Tu parles d'une façon, mais tu vis d'une autre ». Sénèque de rétorquer : « C'est de la vertu que je parle, non de moi ». Ses propos sur la richesse provoquèrent le même étonnement et de semblables échanges. « Quand on prêche le mépris des richesses et qu'on prétend les mépriser soi-même, comment peut-on en posséder de grandes ? » On ne désarçonnait pas pour autant le subtil Sénèque : « Le sage n'aime pas les richesses, mais il les préfère » ².

Ainsi donc si l'on peut mépriser jusqu'à s'interdire l'usage, Sénèque cependant ne demande pas au sage d'aller jusque-là. Qu'il ne ferme pas la porte de sa maison aux richesses mais seulement la porte de son cœur. La différence est énorme : on s'identifie à ce qu'on aime ; en le perdant, on est amputé d'une partie de soi-même. Ce qu'on a nous est, de soi, étranger.

Cette peinture des biens extérieurs nous apparaît chargée à plaisir. Une fois faite la part du zèle, une fois corrigés les excès de langage et relevées certaines erreurs, que reste-t-il à raconter, dans la simplicité et la sérénité, au sujet de ces biens ? C'est ce que nous allons voir en commençant par celui qui est au cœur du tapage, l'argent.

L'argent

[Retour à la table des matières](#)

Dès qu'il est entré dans la course, au lendemain de son invention, l'argent a pris la tête des biens extérieurs et l'a conservée. Quoi d'étonnant ? L'Ecclésiaste grincheux avait déjà remarqué que « l'argent répond à tout » ³. J'ignore quel mot on

¹ MATTHIEU, VI, 24-34.

² SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, XXI, 4, p. 27.

³ *Ecclésiaste*, X, 19.

a traduit par *répondre*, mais je sais que le Moyen Âge disait : Tout obéit à l'argent (*pecuniae obediunt omnia*). Dans notre monde où l'économique confisque beaucoup de matière grise, on dit crûment : « Tout s'achète avec de l'argent ».

Perce le désenchantement de ceux qui parlent de la sorte. Ils laissent entendre, et c'est ainsi qu'ils sont compris d'ailleurs, qu'aux choses qui s'obtiennent ouvertement pour de l'argent (vins et fromages, fruits et légumes, terrains et bâtiments, vêtements et bijoux) s'en ajoutent quelques-unes (le silence, le pouvoir, par exemple) dont il se fait un trafic aussi clandestin que celui des stupéfiants.

Depuis que nous avons cessé de réciter la liste des sept péchés capitaux, le lien nous échappe entre la place que l'argent occupe (en tête des biens extérieurs) et le fait que l'Église y ait trouvé une matière à péché capital (*caput*, tête), ou d'une tête de péché, comme on dit une tête de taxi.

Maïmonide (mort en 1204) constate lui aussi que ce qui vient en tête dans les préoccupations et dans l'estime du peuple, c'est la richesse¹. Et bien longtemps avant le va-et-vient de la « castonguette », il met les médecins en garde (médecin lui-même) contre le danger de thésauriser plus que de guérir. Faut-il conclure que les prédicateurs du mépris des richesses se sont adressés aux cactus ? qu'ils ont prêché dans le désert ?

L'immense majorité des hommes vivent-ils en dépit du bon sens ? Il semblerait que oui. Dans ses *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme*, Charles De Koninck nous permet de trouver réussies la plupart des naissances, qui mettent au monde des êtres qu'on trouve normaux, mais qui sont médiocres aussi. Or, poursuit-il, la nature ne tend pas à produire des médiocres mais des sages. De ce point de vue, « la plupart des hommes sont des « gaffes, de la nature »².

Une fois de plus, cependant, il importe davantage de comprendre que de condamner. Comprendre pourquoi des êtres qui ne désirent rien tant que le bonheur ne recherchent rien tant que l'argent.

On rit de celui qui prend des vessies pour des lanternes, car il s'agit d'une grossière méprise. On ne doit pas rire de ceux qui prennent l'argent pour le bonheur. Car rien ne ressemble plus au bonheur authentique que l'argent. Depuis des millénaires, en effet, l'image de l'homme heureux, c'est l'homme qui se suffit à lui-même, qui dépend le moins possible des autres. L'homme libre, quoi.

Le bonheur s'agrandit de tout ce que perd la dépendance, qu'on dit communément esclavage. Malheur que de ne point fixer soi-même son salaire, sa

¹ MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963, tome III, p. 463.

² Charles DE KONINCK, *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme*, Québec, PUL, 1952, p. 15.

charge de travail, la longueur de ses vacances ; malheur que d'attendre qu'on nous décerne un diplôme, qu'on nous offre un emploi, qu'on nous accorde des promotions ou qu'on menace de nous congédier ; malheur qu'on nous mesure enfin une pension de vieillesse dans un foyer sans mesure.

Toute dépendance est taillée à même le bonheur. Or, pour le commun des mortels (ont-ils tellement tort ?) rien n'élimine la dépendance comme l'argent. Ce n'est pas un pauvre qui a dit : « L'argent ne fait pas le bonheur ». Qu'on puisse être embêté, parfois, parce qu'on en a trop, d'accord ; mais qui donc échangerait ces embêtements contre les embêtements de ceux qui en manquent ? L'argent ne fait pas tout. L'hirondelle qui ne fait pas le printemps à elle seule le fait avec d'autres hirondelles. De même, l'argent ne fait pas tout, mais il est le commencement du bonheur comme la crainte est le commencement de la sagesse. Et quel commencement ! Plus de la moitié du tout !

Si Molière envoie les femmes à mauvaise école quand il leur enseigne que l'argent est « la clef de tous les grands ressorts »¹, il reste que l'argent fait jouer bien des ressorts et des plus grands. Quelle que soit la source où l'on puise son bonheur (pensée, art ou action), l'argent est un instrument fort précieux. Tout le mal qu'on en dit et tout le mal qu'il a fait sont des signes non équivoques du bien qu'il peut faire. Alexandre Chenevert le pressentait : « Mieux employé, l'argent eût peut-être réussi à rendre les hommes presque heureux »².

Ernesto Che Guevara rêvait d'une époque où l'argent serait devenu aussi désuet que l'esclavage. L'État subviendrait à tous les besoins. Un peu comme naguère, dans les communautés religieuses, des hommes et des femmes vivaient sans argent. Avec cette différence, cependant, que les supérieurs en avaient, qu'ils distribuaient suivant les besoins. Mais c'était déjà trop pour le Che : l'argent « remis pour combler un besoin de sous-vêtements servait parfois à l'achat de livres !

L'argent permet cette liberté que l'homme n'abdiquerait pas facilement. Mes bas sont percés, l'État m'en offre. J'insiste pour satisfaire d'abord des besoins moins à fleur de peau mais plus importants pour moi. L'intermédiaire de l'argent me laisse cette liberté. On me veut gras et dépendant ; je préfère être maigre et libre.

Dans le monde actuel, grâce au truchement de l'argent, ce qu'on appelle communément un caprice est traité parfois à l'égal du trou dans la chaussette. Dans le monde de Guevara, sans l'intermédiaire de l'argent, que deviendraient nos caprices ? L'imagination est aussi réelle que l'estomac. Pourquoi les besoins imaginaires ne seraient-ils pas considérés comme des besoins réels ?

¹ MOLIÈRE, *L'École des femmes*, 1, 6.

² Gabrielle Roy, *Alexandre Chenevert*, Montréal, Beauchemin, 1964, p. 356.

Mais qu'advierait-il — de nos besoins communément dits réels ? À la piscine sans payer, ça va ; à la bibliothèque, ça va ; mais à l'épicerie, à la tabagie, au magasin de la société des alcools ? Dans *L'Utopie* de Thomas More (mort en 1545 et un saint de l'Église catholique par-dessus le marché), le père de famille va chercher au magasin ce qui est nécessaire pour lui-même et les siens, et il l'apporte sans verser un sou ¹.

Ce système de rêve fonctionne à merveille dès qu'il y a abondance de tous biens. C'est la pénurie, dit Thomas More, qui rend les hommes avides et rapaces. D'accord, mais comment imaginer que règne à l'épicerie ou au magasin de la société des alcools une abondance telle que chacun soit autorisé à s'y servir selon ses besoins ? Guevara reconnaît que l'homme actuel, corrompu par le système en vigueur (selon lui) ou en équilibre raisonnable instable (selon nous) n'est pas mûr pour cette manière de vivre.

L'énigmatique « homme nouveau », encore à venir, il va sans dire, le serait. Et la question cruciale porte sur la culture de cet homme de rêve. Si l'on entend procéder par la persuasion, j'en suis avec enthousiasme. J'en suis encore si l'on compte procéder comme dans les laboratoires de foresterie, où l'on ne tord que métaphoriquement le bras de la nature pour hâter un bois qu'elle tarde à produire : un bois dur qui pousse vite, par exemple. Qu'on bouscule un peu mes gènes, d'accord ; qu'on m'enferme dans mon pays comme dans un laboratoire, non.

Herbert Marcuse n'écarte pourtant pas l'idée d'une dictature pour arriver à semblable fin ². À cet âge, on parle comme le chercheur qui conduit l'expérience et non point comme le cobaye qui en assume les frais. L'homme est inaliénablement responsable de sa destinée et personne n'a le droit de disposer de lui sans son consentement, même pas pour en faire un « homme nouveau ».

Quelle que soit la méthode employée (persuasion ou force), que va-t-on faire en attendant soit l'homme nouveau, soit l'abondance ? En attendant cet homme qui ne prendra rien de plus qu'il ne faut pour satisfaire raisonnablement ses besoins, va-t-on laisser aller les bonnes fourchettes au nez de gens qui meurent de faim ? Évidemment non : on va rationner. Et si l'homme nouveau précède l'abondance, il n'y aura quand même pas de quoi satisfaire raisonnablement tous les besoins ? L'État, qui voit dans toutes les assiettes, devra encore rationner.

L'abondance, Guevara la croit possible sans priver qui que ce soit ni faire miroiter l'appât du gain. Assuré de son boire, de son manger, de son vêtement, de son logement, on tirera quand même à plein collier. Guevara soutient qu'on ne travaille pas plus parce qu'on gagne davantage ; qu'on accroît moins le rendement de l'homme en le payant plus qu'en lui changeant l'esprit. Sur ce point, on ne peut

¹ Thomas MORE, *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Renaissance du livre, p. 75.

² Herbert MARCUSE, *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, p. 28.

pas tout lui refuser. Vous augmentez les salaires de dix pour cent, il est sûr que le rendement du champ de patates ou de l'usine n'augmentera pas dans la même proportion. Il faut s'attendre plutôt à ce que le rendement diminue dans bien des cas. En effet, le jour où vous donnez un salaire humain à un homme qui croyait travailler comme un esclave, il se met au rythme des humains...

Le rendement n'augmente pas, dans d'autres cas, parce que l'augmentation de salaire n'est qu'apparente : les cinq cents dollars additionnels compensent à peine la hausse du coût de la vie. Dans la presque totalité des cas, l'augmentation de salaire est due, pense le travailleur, pour ce qu'il faisait déjà ; comment s'attendre à ce qu'il fasse davantage par la suite ?

Mais il y a le cas du travail à la pièce ou à l'acte. L'appât du gain semble jouer ici un rôle indéniable sur le rendement. À salaire fixe, on pense que les médecins (passeraient) moins de patients à l'heure. Pourrait-on leur « changer l'esprit », comme dit Guevara, pour qu'ils en voient autant ? (J'écarte la discussion que soulèverait Ivan Illich : la santé y gagne-t-elle ? la santé y perdrait-elle ?) J'ai vu remplir des sacs de mousse de tourbe par un homme travaillant à la pièce. Le diable dans l'eau bénite aurait semblé somnolent à côté de lui.

Et il y a le cas du travail supplémentaire. Dans le métier que j'exerce, il existe un maximum de périodes hebdomadaires que l'on ne saurait dépasser sans préjudice pour son enseignement et sa santé, comme on dit à la table des négociations ; il existe aussi un nombre d'étudiants par classe à ne pas dépasser. Une fois la convention signée, les problèmes de santé disparaissent ; la question du rendement pédagogique ne se pose plus.

L'appât du gain influence le rendement quand il est fixé à l'hameçon du travail à la pièce ou qu'il constitue l'attrait du travail supplémentaire. Incorporé au salaire, il l'influence peu et rarement. À tel point que, superposées sur un même graphique, les courbes du rendement et du salaire des vingt-cinq dernières années formeraient un X pas tellement écrasé...

Au fond, ce n'est pas l'argent que les gens aiment. Ils aiment ce qu'on peut se procurer avec de l'argent. Quand vous entendez dire d'un homme qu'il aime les animaux, vous vous étonneriez de n'en point trouver chez lui. Quand on vous dit qu'une femme aime passionnément les bijoux, vous lui en voyez à tous les membres.

Selon la même logique, les gens devraient avoir de l'argent. Ils n'en ont point. Ils le dépensent même longtemps à l'avance en vivant au bout de leur crédit. Même ceux qui en gagnent suffisamment pour en serrer se payent du superflu plutôt que d'en économiser. Ce que les humains se procurent par le truchement de l'argent, ils le désireraient quand même dans un monde sans argent.

Ceux qui aiment l'argent pour l'argent ne vivent pas au bout de leur crédit... Ils en ont de l'argent. On pense communément qu'il s'agit des avares et que c'est une espèce en voie d'extinction, comme la baleine bleue. La société de consommation ne serait pas un terrain propice à l'avarice. Ce n'est pas tout à fait exact. L'avarice est un désir excessif d'accumuler des richesses au sens large du terme, c'est-à-dire des biens matériels, mais pas nécessairement de l'argent, ni uniquement de l'argent : un puits de pétrole, une mine d'amiante, une chute, un lac, des terrains, une usine, un cours d'eau, une maison de rapport, etc.

La société de consommation

[Retour à la table des matières](#)

Le jour où l'on a commencé à donner de l'argent (ou quelque chose d'équivalent) en échange du travail ou d'un produit quelconque, au lieu de donner, comme d'habitude, du maïs, des pagnes, des arcs, des flèches, la société de consommation était conçue dans les entrailles de l'humanité. Nous n'irions pas loin sans argent : imaginez un grand centre d'achat où les gens s'amèneraient, un vendredi soir, avec des choses à échanger au lieu d'argent... L'argent permet de succomber facilement aux tentations de la vie actuelle. Il n'en fallait pas plus pour que les tentateurs se présentent les mains pleines de choses séduisantes.

Beaucoup de gens parlent avec un petit air dégoûté de leur société de consommation. Rares sont ceux qui savent que Jean-Jacques Rousseau a cherché à attirer, voilà plus de deux siècles, l'attention des gens de son époque sur le phénomène de la consommation. Dans son *Discours sur les sciences et les arts* (1750), il s'indigne : « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu : les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. (...) Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la *consommation* qu'il y fait ; ainsi un Sybarite aurait bien valu trente Lacédémoniens »¹.

Il est facile de parler contre la société de consommation, la « jungle de consommation ». C'est même de bon ton à l'heure actuelle. La déclaration de l'épiscopat canadien à l'occasion de la fête du travail, en septembre 1972, débutait ainsi : « L'accroissement illimité de la production et de la consommation, peu remis en question jusqu'ici, s'avère maintenant un bienfait douteux. » « La société de consommation refuse à l'homme la liberté de réfléchir », écrivait Vincent Harvey quelque temps avant sa mort². Grave accusation : c'est le pas de la

¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Union générale d'Éditions, 10-18, nn. 89-90, 1963, p. 217.

² *Maintenant*, juin-juillet 1972, n. 117, p. 9.

réflexion qui est annulé ; l'homme, refoulé chez les bêtes brutes, dit à la Nature, avec Gaston Miron « Je vous remets volontiers 1 — ma condition d'homme 2 — je m'étends par terre dans ce monde où il semble meilleur être chien qu'être homme »¹.

Il importe de se rappeler d'abord que dans notre monde où rien ne s'arrête, où tout change sans cesse, on consomme ou bien on est consommé. On mange ou bien on est mangé. L'instinct de conservation fait de chacun de nous un consommateur têtue. Ceux d'entre nous qui ne consomment plus sont consommés au cimetière.

La société de consommation n'est point apparue tout à coup parmi des sociétés où l'on ne consommait point. Cesser de consommer, c'est attenter à ses jours. On consomme dans toutes les sociétés, mais, dans la société dite de consommation, on consommerait trop. Le mot *consommation* a connu un sort identique à celui du mot *passion* : l'un et l'autre évoquent maintenant l'idée d'un excès.

Tant qu'on parle abstraitement de ces choses, tout le monde applaudit : les inventeurs, les producteurs et les publicitaires applaudissent aussi fort que les consommateurs. Et l'État arbore le large sourire de la prospérité. Mais la société de consommation n'est pas un chœur d'anges. Elle est composée d'individus en chair et en os comme vous et moi, lui et cet autre, là-bas.

Si l'on descend des nuages de l'abstraction vers les individus inventeurs, producteurs, publicitaires ou consommateurs, la guerre éclate. Personne ne pense qu'il doit battre sur sa propre poitrine la coulpe de la consommation.

Pensons à l'inventeur. N'est pas inventeur qui veut ; qui l'est ne le sera peut-être jamais plus. Il faut comprendre l'enthousiasme débordant de l'inventeur. À ses yeux, son invention est bonne, qu'il soit le père de la motoneige, du caleçon thermos ou d'une pilule. Comment lui faire comprendre qu'il doit oublier sa formule ou détruire son prototype ?

Tournons-nous vers le consommateur. (Ce n'est pas un ange, ce n'est pas le voisin : c'est moi, c'est vous.) Une première attitude consiste à lui faire confiance. On lui en met plein les magasins et plein les yeux. Il prend ses responsabilités, faisant lui-même son choix et laissant pour compte ce qu'il juge devoir s'interdire. L'autre attitude consisterait à le soulager de ce fardeau en décidant pour lui. En décidant, à l'Assemblée nationale, qu'il ne fumera plus ; qu'il ne mâchera plus de gomme, qu'il ne se baladera plus en motoneige, etc. Chaque citoyen serait par là délivré de l'angoisse de choisir, et l'État sauverait plus d'heures de travail qu'en interdisant les grèves...

¹ Gaston MIRON, *L'homme rapaillé*, Montréal, PUM, 1970, p. 30.

Cette manière autoritaire et simpliste de conduire des citoyens répugne à leur nature d'êtres intelligents, libres et responsables. Nous ne cherchons pas ce qui est simple, facile à administrer : nous cherchons ce qui est humain. Les Médiévaux nous tracent tout un programme quand ils disent : « La loi ancienne retenait la main ; la loi nouvelle retient le cœur »¹. Imparfaite, la loi juive allait au plus pressé : si vous ne parvenez pas à convaincre un furieux de ne point frapper, retenez-lui la main, c'est-à-dire retenez de force celui qui n'entend rien. Ce n'est évidemment pas l'idéal. L'idéal, c'est de retenir le cœur, c'est-à-dire de convaincre. On inscrit des lois dans les ressorts des automates mais dans le cœur des hommes, non dans leurs muscles.

Il est plus facile de graver les commandements sur les tables de Moïse que dans le cœur des hommes, mais, je le répète, nous ne cherchons pas ce qui est facile ; nous cherchons ce qui est humain avec ses conséquences d'erreurs : l'erreur est humaine. Le castor ne se trompe pas ; sa « société » ne sera jamais « de consommation ». Mais l'homme se trompe. C'est la rançon de sa dignité.

Le problème de la société de consommation en est donc un de triple liberté ou de triple contrainte : celle de l'inventeur, celle du consommateur, celle de l'État. Est-ce qu'il y a des cas où l'inventeur peut librement faire mousser son produit, en faire naître le besoin et l'entretenir ? Besoin de chewing-gum, mais besoin de musique aussi ou de lecture. Est-ce qu'il y a des cas où l'État est tenu d'intervenir et de se placer en travers de la route des inventeurs et des publicitaires ? En travers de la route des consommateurs aussi, peut-être ? Vous pensez probablement qu'on ne peut admettre la liberté totale d'invention, de publicité, de vente et de consommation ; que l'État doit intervenir dans certains cas. Lesquels ? de quelle manière ? Toujours est-il qu'il y a dans cette position un juste milieu qui plaît spontanément. Juste milieu entre deux extrêmes : l'individu seul responsable (qu'il soit inventeur, publicitaire, vendeur ou consommateur) ; l'État seul responsable.

Qu'un homme seul au monde ait sa pleine liberté d'invention, de publicité (?) et de consommation, personne ne le conteste. Mais il est normal qu'un homme qui renonce à certains avantages de la vie solitaire pour faire « d'un animal stupide et borné un être intelligent et un homme »² souffre parfois de la présence de l'autre.

Dans le texte invoqué ci-dessus des Évêques canadiens et à maintes reprises dans *L'utopie ou la mort* de René Dumont, la pollution et le gaspillage sont présentés comme les symptômes de la consommation excessive. Le « progrès » réalisé en souillant ce qui est le plus fondamentalement nécessaire à la vie — l'eau douce et l'air pur — doit nous être suspect. Le loup en chacun de nous tient fort à

¹ Ia-IIae, q. 91, art. 5.

² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Union générale d'Éditions, 10-18, nn. 89-90, 1963, ch. 8.

propos le langage de son ancêtre de la fable : « Qui te rend si hardi de troubler mon breuvage ¹ ? » Et d'empoisonner l'air que je respire ? ajouterait-il maintenant.

Le mot *pollution* est devenu à la mode et il a fait tache d'huile. Après la pollution de l'air et de l'eau, on a eu droit à une kyrielle de pollutions : pollution du sol, pollution des esprits, pollution des cœurs, pollution de la langue, etc. Mgr Raymond Lavoie soutenait que le film *Pile ou face* polluait les cœurs. Pourquoi pas ?

Le mot *gaspillage* a été le sujet d'une semblable contagion. On peut tout gaspiller : son argent, son temps, sa vie, son courage, sa chance, la jeunesse, etc. Mais, dans une réflexion sur la société de consommation, gaspiller, c'est consommer de façon excessive les ressources non renouvelables, surtout. C'est le cas des ressources que l'humanité puise dans la croûte terrestre pétrole, gaz naturel, argent, mercure, etc.

La société de consommation se définit moins par la brosse à dents électrique et musicale que par la pollution de l'air et de l'eau, et par le gaspillage des ressources non renouvelables. Une fois ces choses fondamentales protégées par l'État ou par des organismes internationaux, il faut laisser aux citoyens la liberté d'inventer, de produire, de publiciser et de consommer à leur guise.

Les biens extérieurs comme valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Aucun bien extérieur n'est une valeur au sens premier du terme ; aucun n'est une qualité qui rend un être humain digne d'estime. C'est évident. Mais un bien extérieur peut être une valeur au deuxième sens du terme : un bien extérieur peut donner son sens à une vie humaine. Un bien extérieur et matériel, comme l'argent, peut être l'objet d'une activité par laquelle un individu cherche à se valoriser. Il y a des gens pour qui vivre, c'est brasser des affaires.

Les biens extérieurs peuvent jouer aussi le rôle de valeurs au troisième sens du terme en tant qu'ils constituent d'excellents instruments pour la conquête des valeurs au premier et au deuxième sens du terme. On sait le rôle que les amis tiennent dans les affaires, dans la recherche du pouvoir, etc. Et le rôle de l'argent.

Mais quand on songe aux biens extérieurs, biens du domaine de l'avoir — et qu'on y entrevoit ses amis — on éprouve une gêne légitime à les voir réduits au

¹ LA FONTAINE, *Fables*, Paris, Hachette, 1961, 1, X, pp. 36-37.

dénominateur commun d'instruments. La notion d'instrument, comme bien d'autres notions, a subi l'érosion de l'usage.

La notion d'instrument

[Retour à la table des matières](#)

Notre mot français *instrument* vient du latin *instruere*, qui signifie élever, bâtir. On employait ce verbe latin aussi bien quand il s'agissait de bâtir un mur qu'un homme ou un orateur. On appelait *instrument* tout ce qui peut servir, tout ce dont on peut se servir. Le recours à l'étymologie du mot ne permet donc pas de distinguer le menuisier de son égoïne, le peintre de son pinceau, le maçon de son moineau. L'usage, d'ailleurs, a groupé les uns (égoïne, pinceau, moineau) et les autres (menuisier, peintre, maçon) sous le mot *instrument*.

L'instrument est essentiellement un moyen dont on se sert pour atteindre une fin. La valeur d'un instrument s'apprécie donc au regard de la fin à atteindre. Une clef en or ouvre bien un tabernacle, mais, pour serrer un écrou, rien ne vaut une clef anglaise. Un géologue peut ramasser des cailloux sur la lune au moyen d'une mécanique dirigée de Houston, mais rien ne vaut la main de l'astronaute.

Dans son traité XLVIII sur l'évangile de saint jean, saint Augustin exprime des idées qui ne nous sont plus familières. Il est d'usage, dit-il, que les hommes appellent leurs mains à eux les autres hommes dont ils se servent pour exécuter leurs volontés¹. Pourquoi pas ? Nous employons bien le possessif pour désigner une voiture empruntée. On peut emprunter aussi une main pour retirer les pierres qui se sont formées dans sa vésicule biliaire. Aussi affirmait-on, dans ce temps-là, que les outils les plus merveilleux dont un humain puisse se servir, ce sont précisément les autres humains et spécialement ses amis.

Le long des chemins en construction, le mot anglais *caution* est parfois traduit par prudence. Le mot *prudence* est alors contracté à l'une des parties de la prudence, la précaution, comme le mot *instrument* est amputé d'une partie de sa signification normale quand il n'évoque plus que des bâtons, des escabeaux et des décrotoirs.

C'est ainsi que, dans *L'homme unidimensionnel*, Herbert Marcuse fait sienne la définition que donne François Perroux de l'esclave : l'esclave défini par « le statut d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose »². C'est arracher au mot

¹ S. AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1869-1873, tome 10, p. 119, n. 7.

² François PERROUX, *La coexistence pacifique*, Paris, PUF, 1958, tome III, p. 600.

instrument une partie — la plus noble — de sa signification. Et l'on reste avec un instrument qui signifie d'abord des choses — c'est normal — puis des êtres humains mutilés — ce n'est pas normal.

Pour que ses exécutants triomphent de leurs répugnances, le tristement célèbre Heinrich Himmler leur disait : « Vous n'êtes que des instruments ». Dans son esprit, cela voulait dire — il le disait d'ailleurs — que ces instruments humains n'auraient pas de compte à rendre de leurs actes : « Nous prenons la responsabilité », martelait Himmler ¹.

C'est un peu simpliste : on ne prend pas la responsabilité de quelqu'un comme on lui prend son parapluie. Les humains sont responsables parce qu'ils sont libres ; ils sont libres parce qu'ils sont intelligents. Vouloir enlever la responsabilité sans neutraliser l'intelligence et la volonté libre, c'est comme vouloir enlever le poids sans empêcher la pesanteur de s'exercer.

Si c'est déroger à la façon de parler de notre temps que de placer sous le mot *instrument* autant le jardinier — intelligent, libre et responsable — que sa bêche, ce n'est point s'écarter de sa manière de faire. Après avoir déposé sur la lune les instruments les plus perfectionnés, on y envoie l'homme, considéré, à toute fin pratique, comme le meilleur des instruments.

On cherche parfois à se hisser sur une corniche par la force de ses bras, mais souvent on juge opportun de se servir (c'est le mot qui définit le rôle de l'instrument) du bras d'un fort. On ne procède pas autrement quand il s'agit de se hisser sur les corniches sociales. Je suis compétent, mais à quoi bon ? Je suis conservateur, ou libéral, ou NPD. Mais si j'ai un ami de même allégeance sur la corniche, il me la tend en quelque sorte. Je me sers de lui ; il est mon instrument. Ce rôle ne l'abrutit pas ; bien au contraire : personne ne sollicite l'aide d'un abruti ...

Quand un ouragan déracine un arbre et le projette sur une maison qu'il démolit, l'arbre n'est point élevé à la dignité d'instrument. Mais le boulet de démolition qui aurait réduit en ruine la même maison aurait joué le rôle d'instrument. Jusqu'à ce jour, on a parlé d'instrument quand un être (homme, animal, végétal ou moins encore) se sert de quelque chose ou de quelqu'un pour atteindre un but. Le castor se sert de sa queue comme le maçon de sa truelle ou de son apprenti. La mouffette se sert de son liquide d'odeur infecte comme l'équipe antiémeute se sert du gaz lacrymogène.

L'instrument peut être utilisé librement, instinctivement ou aveuglément. Et l'instrument peut lui-même être intelligent, libre et responsable. C'est pourquoi les

¹ Philippe Aziz, *Les médecins de la mort*, tome II, p. 191.

Anciens considéraient les amis comme les plus précieux de tous les biens extérieurs et comme les plus précieux des instruments.

Amitié et amour

[Retour à la table des matières](#)

Mais qu'est-ce que l'amitié ? qu'est-elle surtout par rapport, à l'amour ? Une notion est précise (de *praecidere*, couper, découper) quand les contours en sont bien délimités, qu'elle n'est point mêlée à la notion voisine. Il est facile de distinguer le triangle du carré ; le carré du cercle. Il l'est moins de distinguer l'isocèle de l'équilatéral et du scalène.

Pierre Gaxotte prétend que la grande perversion de notre temps, c'est d'avoir changé clandestinement le sens des mots. Quoi qu'il en soit de cette opinion (grande perversion ou non, clandestinement ou non), le sens des mots change comme tout le reste dans un monde où rien ne s'arrête. Nous connaissons tous le refrain de François Villon : « Mais où sont les neiges d'antan ? » C'est le refrain d'une ballade aux dames du temps jadis. Nous n'avons plus les neiges d'antan, ni les dames d'autrefois, ni le socialisme de naguère. Décidément : « Que reste-t-il de nos amours ? »

Pour savoir ce qu'il en reste, cherchons ce qu'il en était chez les Anciens, beaucoup plus fous d'amour que nous, à ce qu'il semble. L'amour, c'était pour eux cette force mystérieuse qui pousse un être vers un autre. Cette poussée pouvait s'exercer aussi bien sur un minéral que sur un végétal, un animal ou un humain. Mais l'habitude s'est perdue de parler de l'amour du fer pour l'aimant ; de l'amour immense du carbone, métalloïde tellement amoureux qu'on le rencontre rarement à l'état pur ; de l'amour des racines pour la terre.

Dire d'une fleur qu'elle aimait le soleil, ce n'était pas une métaphore au Moyen Âge. Manger des yeux, c'est un signe qui trahit l'amour. Eh bien, le tournesol, comme son nom l'indique (qui se tourne vers le soleil) aime comme nous le soleil, qu'il mange de tous ses pétales. Comme nous : « Chercher le soleil, écrit Fernand Ouellette, est peut-être l'acte le plus vivant, le plus radicalement humain »¹. Il n'y a plus que les poètes à parler ainsi. Après Fernand Ouellette, écoutons Gatien Lapointe : « Chaque pas est un rendez-vous d'amour et dans mon cœur bat celui de chaque bête »².

¹ Fernand OUELLETTE, *Les actes retrouvés*, Montréal, HMH, 1970, p. 59.

² Gatien LAPOINTE, *J'appartiens à la terre*, Montréal, Éditions du jour, 1963, p. 41.

Nous ne nous arrêterons pas à disserter sur tous les amours, à caractériser chacun d'eux. Ce qui importe à mon propos, c'est de distinguer l'amitié de l'amour humain. Dans « Les noces » de ses *Contes sur la pointe des pieds*, Gilles Vigneault parle d'un couple qui a conquis l'amitié d'un arbre. Pas d'objection, me direz-vous : jadis capables d'amour, les arbres le sont maintenant d'amitié.

Dans *La fin des songes*, les personnages de Robert Élie s'interrogent là-dessus : « Les liens de l'amitié se nouent peut-être à une plus grande profondeur que ceux de l'amour ». C'est laisser entendre que l'amour et l'amitié font un temps route ensemble, mais que l'amitié va plus loin, que l'amitié ajoute à l'amour. L'un d'eux avoue entrevoir le commencement d'une franche amitié qui, selon lui, constituerait un bon fondement à son mariage ¹.

Pendant longtemps, l'amitié fut une espèce d'amour humain comme l'équilatéral est une espèce de triangle. On peut aimer les femmes d'un amour semblable à celui que l'on voue à la bière, aux huîtres ou aux champignons. On les aime pour ce qu'elles rapportent. On parle d'amitié quand le profit de l'autre est sauvegardé. Cet amour est dit de bienveillance. Et la bienveillance devient ainsi le commencement de l'amitié, qui s'épanouit dans la bienveillance réciproque.

Tous les êtres incapables de me vouloir du bien sont exclus du champ de l'amitié. Mes pruniers ne peuvent me souhaiter leurs succulentes prunes ni ma fontaine la fraîcheur de son eau. Leur amitié est métaphorique, comme l'amitié de l'orme de Gilles Vigneault. L'amitié lie des êtres humains. Pas nécessairement de même sexe. Le philosophe (un peu désincarné !) ne se demande pas si l'amitié est facile entre un homme et une femme ; il se demande si elle est possible. Elle l'est évidemment. Pourquoi un homme ne pourrait-il souhaiter du bien, beaucoup de bien, à une femme, et une femme à un homme ?

L'amitié ne défend pas de faire de bons placements en voulant du bien aux femmes ! Ou, réciproquement en en voulant aux hommes ! Que la bienveillance porte souvent en elle sa récompense n'enlève rien à la qualité de l'amitié. La récompense n'est pas nécessairement de même nature. À celui qui m'a souhaité du succès artistique, je puis donner une bouteille de cognac. Il suffit à l'amitié que la passion soit dépassée ; non point qu'elle disparaisse, qu'elle soit absente, mais qu'elle n'occupe pas le premier rang.

Nous avons trop souvent de l'amitié une notion angélique, comme s'il n'y avait pas de place pour la passion dans ce noble sentiment. Il ne faut pas être d'accord avec La Bruyère quand il dit que « l'amour et l'amitié s'excluent l'un l'autre ». Il a raison, cependant, quand il dit que « le temps, qui fortifie les amitiés, affaiblit l'amour ».

¹ Robert ÉLIE, *La fin des songes*, Montréal-Paris, Fides, Bibliothèque canadienne-française, 1968, pp. 161, 173.

Les notions d'amour et d'amitié se sont encrassées à l'usage. L'amour, dans ce contexte, c'est l'amour-passion, l'amour qui fait tomber dans les pommes. Loin de l'exclure, l'amitié l'appelle plutôt. L'amour *humain* (par opposition à l'amour angélique) mobilise la sensibilité et le corps. Et l'amitié est une espèce d'amour comme l'isocèle est une espèce de triangle.

L'amour chasse l'amitié quand la passion triomphe, c'est-à-dire quand on fait passer son intérêt personnel avant celui de l'autre. Ce n'est pas à dire que l'intérêt personnel doive passer après celui de l'autre : il suffit qu'il passe en même temps... Le temps, dit La Bruyère, fortifie l'amitié, affaiblit l'amour. Il affaiblit la passion, d'accord : l'homme est vraiment l'arbre renversé des Anciens ; l'arbre qui vieillit et sèche prend plus facilement feu ; l'homme... Le temps fortifie l'amitié, mais une amitié moins riche de substance humaine.

Quand saint Augustin dit que sans passions on ne peut pas vivre correctement, il ne faut pas craindre d'appliquer ce principe à la vie amicale. Une amitié menacée par la passion est plus humaine qu'une amitié désincarnée.

De l'amitié ainsi conçue, le mariage est le lieu par excellence. En effet, « entre amis tout est commun », selon les derniers mots du *Phèdre* de Platon. Or le mariage offre des possibilités de mise en commun à celles de nul autre état comparables : cela va du compte en banque à la chair (« une seule chair ») en passant par mille autres choses.

Mais puisque la fin répond au commencement, ce qui se termine dans une communauté totale a eu son origine dans quelque communauté. Tout finit par être en commun, parfois, entre deux êtres qui, au début, n'avaient en commun que la polyvalente, le champ de fraises ou la musique. La communauté initiale, souvent l'effet du hasard, tend à se transformer en une autre que l'on devra à son initiative. La communauté avec un médiocre représentant du genre (littérature, musique, sport, politique, etc.) on veut la transformer en communauté avec ce qu'il y a de meilleur dans le genre.

La réputation

[Retour à la table des matières](#)

Le meilleur, on le connaît d'ordinaire à sa gloire, à sa renommée, que l'on dit également réputation. Et la réputation devient de ce fait le moyen par excellence de se faire des amis ; le moyen par excellence d'acquérir le plus précieux de tous les biens extérieurs, un ami. Un ami, cela ne s'achète pas avec de l'argent ; cela

s'attire par la renommée. C'est pourquoi on lit dans les *Proverbes* : « Bon renom vaut mieux que grandes richesses, l'estime vaut plus que l'argent et que l'or »¹.

La réputation est un bien extérieur. Ma réputation n'est pas en moi comme la géométrie ou le courage ; elle est dans les autres. Et pour savoir si j'ai une réputation, bonne ou mauvaise, je dois me promener incognito dans le peuple, car ma réputation est dans les autres : elle est fondamentalement une connaissance qu'ils ont de moi. Avant la création de sa compagne, Ève, Adam n'avait aucune réputation. La réputation, c'est l'autre.

L'usage, souvent capricieux, fait que l'on peut avoir une bonne ou une mauvaise réputation ; un bon ou un mauvais renom, mais que la renommée ne se dit qu'avantageusement. Il en est ainsi de la gloire, qui est une grande renommée. La réputation ou le renom d'Hitler s'étendait chaque semaine par l'émission *Holocauste*. On ne doit pas dire sa renommée ni sa gloire.

La bonne réputation ou la renommée constitue l'un des plus précieux instruments qu'un humain puisse utiliser. Instrument pour se faire des amis de choix (quand nos grands artistes nous parlent de leurs amis, ce sont d'autres grands artistes) ; instrument pour amasser de l'argent (quand un champion met son nom sur un article de sport, c'est la fortune) ; instrument pour dénicher un emploi (pour en prendre conscience, il suffit de songer au rôle néfaste de la mauvaise réputation : je pense aux ex-détenus).

C'est pourquoi les moralistes ont toujours considéré comme très grave la faute qui consiste à détruire la réputation de quelqu'un. Cette faute a nom détraction ou dénigrement. Quand on sait ce qu'est la réputation, on comprend qu'elle s'enlève par des propos tenus en l'absence de celui qu'on veut priver de sa renommée. Vaut tout un discours l'expression populaire qui stigmatise le dénigreur : langue de vipère !

Dans le langage courant, il arrive que l'on emploie honneur et réputation comme synonymes. En un sens important à rappeler, ils ne le sont point. Avant d'être une « marque de distinction qu'on accorde au mérite », à la valeur, l'honneur est le sentiment qu'une personne éprouve de mériter la considération des autres à cause de sa valeur. Le *Robert* parle fort bien d'un « droit à sa propre estime ». Déshonorer quelqu'un, c'est le rabaisser à ses propres yeux. D'abord à ses propres yeux. Quand Bernanos écrit : « Le Monde a besoin d'honneur ; le Monde a perdu l'estime de soi », c'est en ce sens qu'il prend le mot honneur. Estime de soi, confiance en soi, fierté, honneur, autant de formules à peu près synonymes.

La faute de celui qui en abaisse un autre à ses propres yeux avait un nom latin *contumelia* (Cicéron, Sénèque, etc.), qu'on a traduit par *contumélie*, mais qui est

¹ *Op. cit.*, XX, I.

disparu des dictionnaires. Pour arriver à ce but exécrable, il faut procéder en présence de celui que l'on veut atteindre ou du moins s'assurer que le message lui parviendra. On peut faire perdre la réputation de quelqu'un à son insu ; on ne peut pas, à son insu, lui faire perdre son honneur, c'est-à-dire son estime de soi.

Cette faute fait dresser les cheveux des moralistes... Ce n'est plus la réputation d'une personne que l'on détruit : c'est la personne elle-même. Dans le premier cas, on vole pour ainsi dire les tableaux d'un artiste ; dans le second cas, on lui vole — si c'était possible — son art même. Sans parler de la feue contumélie, Alain en mesure la gravité quand il écrit dans ses *Propos sur l'éducation* : « La grande affaire est de donner à l'enfant une haute idée de sa puissance, et de la soutenir par des victoires »¹.

Le pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

Un usage plus que millénaire distingue soigneusement le pouvoir d'avec l'autorité. Qui dit pouvoir dit efficacité ; qui dit autorité dit légitimité. Le gouvernement régulièrement élu est légitime : il a le droit de diriger ou de commander. Mais il est possible qu'il n'en ait pas la capacité, le pouvoir. Le pouvoir peut être entre les mains de la finance, de la mafia, des syndicats.

C'est du pouvoir que nous parlerons et non de l'autorité. Détenir l'autorité sans le pouvoir, c'est posséder le contenant sans le contenu. Il n'est personne (ou presque) qui ne préfère le contraire : le pouvoir sans l'autorité plutôt que l'autorité sans le pouvoir.

Tout le monde cherche le pouvoir sous l'une ou l'autre des mille facettes qu'il prend dans la vie quotidienne. Le pouvoir suprême, tout comme les raisins de la fable, n'est pas à la portée de tous : quelques-uns le convoitent ; beaucoup déplorent qu'il leur soit inaccessible ; les autres n'y songent point. Aristote écrit dans sa *Politique* que les hommes de son temps désirent autant le pouvoir que les malades désirent la santé. Rien n'a changé. Car, de nos jours comme alors sans doute, on le désire et s'y agrippe même malade...

Comment expliquer cette soif de pouvoir ? Je me demande si l'on n'en tient pas la racine dans ce « sentiment biologique primitif », dont parle Hans Selye², et qu'il appelle « la fierté d'exceller ». Exceller, excellence, du latin *excellentia*

¹ *Op. cit.*, Paris, PUF, 1954, p. 5.

² Hans SELYE, *Stress sans détresse*, Montréal, La Presse, 1974, p. 106.

(substantif), *excelsus* (adjectif) : ex, au-dessus ; *celsus*, élevé. D'où le verbe exceller, qui signifie être élevé au-dessus, être supérieur, l'emporter sur les autres.

Tout le monde cherche naturellement à exceller : les uns en sainteté, d'autres en sciences, d'autres en art, d'autres dans les sports, etc. Tant qu'il en aperçoit un qui le devance, en quelque domaine que ce soit, un être humain normal croit qu'il n'a pas atteint la perfection et il redouble d'efforts. Quand il est en tête, il peut croire qu'il touche aux limites des possibilités humaines.

Cette naturelle ambition dévie et se vicie quand l'excellence est recherchée par des moyens injustes. Ce vice a nom orgueil, en français ; *superbia*, beaucoup plus expressif, en latin. Dommage qu'on ne parle plus de la *superbe* pour désigner notre orgueil ! Pécher par orgueil, par superbe, c'est aller trop loin : *super-ire*. C'est vouloir se donner l'illusion de croître en abaissant les autres : le nain qui monte sur les épaules des autres ou qui les fait s'agenouiller.

Puisque le pouvoir se présente comme un raccourci vers l'excellence, on cherche de ce côté-là un moyen facile de l'emporter apparemment sur les autres, de s'élever extérieurement au-dessus des autres. Le pouvoir donne l'illusion de la supériorité. Normalement, les choses se passent comme suit : on reconnaît la supériorité de quelqu'un dans l'art de gouverner, par exemple, puis on lui demande de s'asseoir à la barre. L'inverse n'est pas vrai : ce n'est pas parce qu'on a réussi à prendre la barre qu'on est supérieur. Mais l'illusion se charge d'effacer la différence.

Nous avons essayé de montrer que la recherche du pouvoir est probablement nourrie par le désir naturel d'exceller. Elle l'est aussi par le besoin de sécurité. Prendre le pouvoir, c'est se protéger de deux manières. C'est se protéger d'abord contre les brutes qui le détiennent (je pense aux juifs de la série *Holocauste*) ou contre les brutes qui cherchent à s'en emparer. Il est arrivé fréquemment dans le passé et il arrive encore fréquemment qu'un candidat se lance dans la course au pouvoir pour doubler un aspirant indésirable.

Le pouvoir, c'est la sécurité d'une autre manière. Pour les subordonnés, le pouvoir, c'est un peu l'épée de Damoclès. Vivre sous un Bokassa, un Amin Dada, un Staline et combien d'autres dont l'histoire nous rappelle le révoltant souvenir, c'est vivre dans l'insécurité la plus dévorante. À un moindre degré, j'en conviens, il y a de l'insécurité à vivre sous n'importe quel pouvoir qui congédie ou embauche à son gré, qui fixe à son gré les salaires et les autres avantages, qui décide de la retraite ou de la prolongation de la carrière, etc.

Quiconque a vécu sous un chef dont il ne partageait pas les secrets ni n'influçait les décisions a connu cette insécurité et l'humiliation, des courbettes. Ceux qui pensent avec les Anciens que l'être humain est heureux dans la mesure où il se suffit à lui-même comprennent que le pouvoir multiplie les promesses de

bonheur ; ils comprennent aussi la situation pénible de ceux qui, n'ayant aucun pouvoir, attendent tout des autres.

On peut faire mauvais usage du pouvoir que l'on détient comme on peut faire mauvais usage de n'importe quoi. Mgr T.D. Roberts, S.J. n'a pas craint d'écrire : « Tout pouvoir entre des mains humaines monte à la tête comme une drogue pire encore que l'alcool »¹. Et Thomas d'Aquin, dont l'insubordination n'était pas le vice de prédilection, constatait sereinement : « La plupart du temps, les hommes perdent dans l'exercice du pouvoir les habitudes vertueuses dont ils fleurissaient dans la tranquillité »².

On peut faire mauvais usage du pouvoir, d'accord, mais on peut en faire bon usage aussi. En soi, le pouvoir est une bonne chose : Dieu n'est-il pas tout-puissant, selon le credo ? Quand on classe le pouvoir parmi les biens extérieurs, on entend signifier qu'il n'est point une « qualité qui rend digne d'estime ».

Appel à la modération

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'égrènerons pas le chapelet entier des biens extérieurs ; nous nous en tiendrons en quelque sorte aux « Gloire au Père » : argent, amis, réputation, pouvoir. Il en reste beaucoup. Si nous procédions « à la manière de » Rabelais, il faudrait en énumérer quelques milliers pour laisser bien nette l'impression du nombre : vêtements, bijoux, moyens de locomotion, maisons, ustensiles, outils, instruments de musique, appareils ménagers, armements, etc. Bref, de la brosse à dents électrique et musicale à la bombe atomique, en passant par l'air climatisé et le Concorde. Devant chacune de ces inventions humaines, il faudrait se demander si, dans quelle mesure et à quelles conditions elle contribue à épanouir des êtres humains.

Comme ces choses ne sont que de l'équipement, l'être humain en quête de son authenticité peut être comparé à l'alpiniste : trop bien équipé, lourdement équipé, le grimpeur s'assoit à bout de souffle sur la première corniche et se contente de soupirer après le pic altier qu'un équipement plus sommaire lui aurait permis d'atteindre.

¹ Mgr T.D. ROBERTS, S.J., *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, Cerf, 1956, p. 126.

² THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal*, Paris, Éditions de la Gazette française, 1926, i, ch. IX, p. 74.

Dans ses *Fantaisies sur les péchés capitaux*, Roger Lemelin nous présente un Jean Breton qui rappelle le savetier de La Fontaine. Jeune écrivain pauvre, Jean Breton connaît le bonheur à écrire avec fièvre, sur une table boiteuse, dans une chambre étroite et nue. Dès son premier roman, il est riche et comblé d'honneurs. Comblé d'honneurs, passe encore ; comblé d'argent, passe pas.

Le nouveau riche prend huit mois pour s'installer dans sa nouvelle classe sociale (dans l'autre classe) puis tente de retrouver sa fièvre d'écrivain sur la table d'acajou de son cabinet spacieux. Mais en vain : pendant vingt ans, le manuscrit abandonné de son second ouvrage, ouvert comme une gueule sur la table d'acajou, lui criera sa lâcheté ¹.

¹ Roger LEMELIN, *Fantaisies sur les péchés capitaux*, Montréal, Beauchemin, 1949, pp. 129-134.

Deuxième barreau

Les valeurs corporelles

[Retour à la table des matières](#)

La visite des domaines est terminée. Nous allons maintenant entrer dans le château. Nous ne parlerons plus désormais de ce que possède un individu, mais de ce qu'il est. À première vue, un corps planté sur ses deux plus hautes branches ; racines au vent. D'abord un corps, en effet : quand je pointe du doigt un tigre, je désigne d'abord un corps rayé et non un caractère de... chien !

Naguère au Québec, nous avons trois ennemis notoires le corps, l'anglais, le communisme. Nous avons fait la paix avec le corps ; nous le traitons avec familiarité ; je dirais presque avec désinvolture... L'anglais nous préoccupe toujours, mais pour une autre raison. Quant au communisme, il n'obsède plus : une peur qui dure s'affaiblit. Nous avons fait la paix avec le corps, mais nos mémoires de cette petite guerre civile fourmillent de récits piquants.

Le corps québécois

Dans *Convergences*, Jean Le Moyne rapporte que l'enseignement qu'il a reçu a peint en son esprit l'image d'un « corps à la remorque de l'âme »¹. La remorque, c'est le véhicule qui est traîné. Être à la remorque, c'est se faire traîner. Ce qui est à la remorque est un corps étranger. Pour détruire cette malheureuse image, nous allons, dans un instant, nous faire iconoclastes pendant quelques heures.

¹ Jean LE MOYNE, *Convergences*, Montréal, HMH, 1961, p. 64.

Amené à résumer *Les médisances de Claude Perrin* lors de son entrée à la Société royale du Canada, Pierre Baillargeon parlait en ces termes du Québécois lézardé : « Quant au médecin et au curé, ils s'occupent, le premier, de son corps, et le second, de son âme, comme si les deux choses étaient déjà séparées »¹. (Le séparatisme a chez nous des racines religieuses.)

Le salut éternel voulait se faire sur le dos de « ce maudit animal, ce pelé, ce galeux, d'où venait tout (le) mal ». La confession d'Alexandre Chenevert à l'abbé Marchand, au seuil de l'éternité, est un prototype. Le confesseur écoute d'une oreille rabattue les fautes contre la charité et la justice ; aux fautes contre la pureté, il la dresse.

Le Petit catéchisme tendait lui aussi à mettre le corps en veilleuse : « Que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il vient à perdre son âme, etc. ? » Avions-nous de telles ambitions ? Si oui, c'est tout ce qu'il nous restait : « Des étrangers sont venus ; tout le pays en est plein. Ils ont pris presque tout le pouvoir ; ils ont acquis presque tout l'argent. Ohé ! les gars, un coup de coeur »².

Quand j'ai ouvert pour la première fois *Les mythes de l'amour* de Denis de Rougemont, j'ai été fort étonné dès la première page : « Éros, écrit le savant homme, qui était un dieu pour les Anciens, est un problème pour les Modernes. Le dieu était ailé, charmant et secondaire ; le problème est sérieux, complexe et encombrant. Mais cela n'est vrai qu'en Occident, car on *n'observe rien de tel en Inde, en Chine ou en Afrique*. (C'est de Rougemont qui souligne.) Comment nous expliquer ce fait ? poursuit-il. (Remarquez qu'il ne doute pas : c'est un fait.) Et pourquoi l'érotisme est-il devenu synonyme de perversité non seulement dans le jargon des lois de l'État laïque, mais aux yeux des chrétiens exigeants et sincères, depuis des siècles ? »

« Pour comprendre la situation problématique de notre temps, il faut remonter aux origines du christianisme. Le puritanisme chrétien... » À la page suivante, il annonce qu'il va chercher

pourquoi c'est en Europe, *et là seulement* (C'est encore de Rougemont qui souligne) que la morale religieuse et l'érotique en sont venues à ce statut de conflit permanent, de mépris réciproque, de rigoureuse exclusion mutuelle. Rien de pareil en Inde, répétons-le, ni d'une manière plus générale dans les cultures que le christianisme n'a que peu ou nullement touchées³.

¹ Pierre BAILLARGEON, *Le Choix*, Montréal, HMH, 1969, pp. 116-117.

² Félix-Antoine SAVARD, *Menaud, maître-draveur*, Montréal et Paris, Fides, Alouette bleue, 1960, pp. 7 et 211.

³ Denis de ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour*, Paris, Gallimard, Idées, n. 144, 1967, pp. 11-12.

Les demi-civilisés qui lisent ces pages sont facilement induits en erreur. Les propos de Denis de Rougemont les portent à considérer le christianisme comme le grand trouble-fête de l'histoire. On s'amusait ferme avant son arrivée. Le corps était beau à voir, le sexe porté en procession, le plaisir sagesse.

Est-il si sûr qu'on suive le christianisme à la trace de mépris du corps et du sexe qu'il laisse ? Les témoignages que nous allons invoquer sont d'hommes dont on ne peut douter qu'ils aient été soustraits à l'influence du christianisme. Nous allons ainsi nous mieux situer comme Québécois contempteurs du corps.

Le mépris païen du corps

[Retour à la table des matières](#)

Héraclite (mort il y a environ 2400 ans) parle, imaginez-moi ça, des « parties honteuses »¹. Pas possible ! Au pays du Québec, tout le monde pense que c'est l'enseignement des prêtres, des frères et des sœurs qui a jeté le discrédit sur l'honorable sexe. Les pauvres, il va sans dire, étaient des victimes innocentes de l'influence du Moyen Âge, pense-t-on.

Quand les journaux titrent *Crime passionnel*, le lecteur est fixé. Les dégâts n'ont pas été causés par la colère ou la tristesse, mais par l'amour. Le crime passionnel est un crime inspiré par la passion amoureuse. Avouer sa passion, ce n'est point dévoiler sa haine, mais déclarer son amour, même si la haine est une passion.

Le même phénomène linguistique s'est produit dans le cas de la honte. À cause de la place qu'il occupe dans la vie humaine, l'amour est de toutes les passions celle que le mot *passion* évoque spontanément. Il en est de même du sexe. La faute sexuelle n'est pas la plus grave ni la plus honteuse. Mais comme l'homme regarde plus souvent la femme du voisin avec concupiscence qu'il ne mange avec plaisir de la chair humaine, le domaine du sexe est la source la plus importante de sa honte.

La honte s'est attachée au sexe plus qu'au cannibalisme, comme la passion s'est attachée à l'amour plus qu'à la colère. À cause de la place qu'il occupe dans la vie des hommes, le sexe fournit d'innombrables occasions de n'être pas trop fier de soi. Par contre, peu de fronts ont l'occasion de rougir d'avoir commis un génocide ou d'avoir servi un collègue à des invités de marque. Aristote dresse, dans sa

¹ *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 31, 1964, p. 75, 15.

Rhétorique, une longue liste de choses honteuses ¹. Aucune d'elles n'a, dans la vie humaine, la place qu'y occupe le sexe.

Les expressions « parties honteuses », « actes honteux » n'ont rien qui justifie une crise de nerfs. Il faut voir là un fait de langage qui témoigne de la place que le sexe occupe depuis longtemps dans la vie humaine.

Démocrite (contemporain d'Héraclite) parle du corps comme un prédicateur de carême.

« Pour tous ceux qui tirent leurs plaisirs du ventre et dépassent la mesure en mangeant, en buvant et en faisant l'amour, ces jouissances sont courtes et ne durent que le temps de manger ou de boire ; par contre, elles s'accompagnent de peines nombreuses. Le désir des mêmes jouissances renaît sans cesse et, une fois atteint ce qu'il se proposait, le plaisir disparaît rapidement. Il n'y a là de bon qu'un instant de plaisir ; de nouveau on a besoin des mêmes satisfactions » ².

Notre chanson : « Plaisir d'amour ne dure qu'un moment », fait écho au mot des Anciens : « L'acte sexuel est une courte apoplexie » ³.

Passons maintenant à Platon, mort il y a environ 2 300 ans. Dans le *Cratyle*, il rapproche deux mots grecs : *sôma*, corps, et *sêma*, sépulcre. Faisant preuve d'un peu d'imagination et de quelques connaissances, il nous suggère l'idée d'un corps dans lequel l'âme paye sa dette, purge la peine de ses fautes comme dans une prison ⁴. Ce corps-là est pire que la remorque de Jean Le Moyne.

De fil en aiguille, il nous présente, dans le *Gorgias*, un hurluberlu qui soutient que c'est quand nous nous disons vivants que nous sommes morts, tandis que nous sommes vivants quand on dit que nous sommes morts. Notre corps (*sôma*) est notre sépulcre (*sêma*) ⁵. Le christianisme n'inventait pas tellement quand il faisait chanter devant les parents du défunt *Vita non tollitur sed mutatur* (la vie ne lui a pas été enlevée elle a été changée pour une meilleure).

Les *Actes des Apôtres* rapportent que saint Paul prit un jour la parole à l'aréopage d'Athènes. L'aréopage, c'était la colline de la sagesse. Des sages y rendaient leurs jugements. On y conduit saint Paul parce qu'il semble avoir quelque chose d'intéressant à dire.

« Athéniens, dit Paul, vous avez élevé quelque part en ville, un autel portant cette inscription : *À un Dieu inconnu*. Ce Dieu que vous révérez sans le connaître,

¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, II 6.

² *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 184, 235 ; p. 171, 32.

³ *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 184, 235 ; p. 171, 32.

⁴ PLATON, *Cratyle*, Paris, Gallimard, Pléiade, tome I, 400, b, c. p. 635.

⁵ PLATON, *Gorgias*, Paris, Gallimard, Pléiade, tome I, 493, a, p. 440.

je vais vous en parler. C'est un Dieu qui n'habite point dans des temples bâtis par la main des hommes ; il n'a pas besoin d'être servi par des mains humaines : pas de corps à laver ni à huiler. C'est un Dieu qu'il faut chercher comme à tâtons ».

Ces gens, qui « ne s'occupaient de rien tant que d'écouter et de colporter les dernières nouvelles », disent les *Actes des Apôtres*¹, buvaient les propos étranges de Paul, qui en vint naturellement à parler du Fils de Dieu, crucifié de frais. Les derniers mots qu'on entendit avant le chahut : « ... il l'a ressuscité des morts ». Les *Actes* notent : « Quand ils entendirent ces mots, *résurrection des morts*, les uns ricanèrent tandis que d'autres disaient : (Nous t'entendrons là-dessus une autre fois) »².

On comprend leur vive réaction en imaginant René Lévesque dans l'auditoire indépendantiste d'un prédicateur qui promet une éternité à Ottawa à ceux qui donneront leur vie pour l'indépendance du Québec. En effet, certains passages du *Phédon*, que ces sages connaissaient bien, décrivent les préoccupations du philosophe, c'est-à-dire de l'homme qui fait autre chose que gagner sa croûte.

Ces préoccupations l'écartent autant qu'il est possible du corps pour le tourner vers l'âme. Concrètement, elles le détournent du boire, du manger, du vêtement, de l'amour, etc. Et la mort n'étant rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps, les soucis du philosophe de Platon sont mortels ! C'est un homme « avide de mourir »³.

Quand on réfléchit au sens des efforts exigés, on comprend qu'ils ne pouvaient aboutir qu'au déclin de la vie. (C'est sur ses vieux jours que le diable se fait ermite.) On comprend aussi la réaction des sages de l'aréopage quand saint Paul leur parle de la résurrection des corps. C'est une réaction de mépris. Après une vie d'efforts pour se détacher du corps, pour s'évader de cette prison, pour sortir de ce tombeau, cette religion promet de leur redonner leur corps.

Dans un numéro spécial de *Maintenant*, consacré à la sexualité⁴, Vincent Harvey entonne un paragraphe par ce refrain : « Le christianisme que nous avons vécu au Québec... » Il y parle du corps, « considéré comme l'ennemi de l'âme. On se préoccupait précisément de *sauver les âmes*. Une paroisse comptait *X* âmes ».

Vincent Harvey ne le dit pas, mais il sait que ce ne sont pas les Québécois qui ont inventé cette manière de compter du monde. Platon comptait comme nos bons curés. Dans son *Alcibiade*, il nous montre Socrate amenant Alcibiade à la conclusion suivante : « C'est l'âme qui est l'homme »⁵. Nous avons eu des curés

¹ *Actes des Apôtres*, XVII, 21.

² *Ibid.*, XII, 32.

³ PLATON, *Phédon*, Pléiade, tome I, 64, b, p. 775.

⁴ *Maintenant*, juin-juillet 1972, n. 117.

⁵ PLATON, *Alcibiade*, Pléiade, tome I, 130, c, p. 242.

platoniciens, rien de plus ! Même pas, car Mao lui-même, en 1957, parle du « camp socialiste qui englobe une population de 900 millions d'âmes »¹.

Le philosophe stoïcien Sénèque (mort vers l'an 62 de notre ère) écrit, dans ses *Lettres à Lucilius*, que le corps n'est point un domicile, mais un hôtel et encore un hôtel de passage². Jacques Brault réinvente la comparaison : « Nous sommes dans notre corps comme dans un hôtel »³.

C'est le païen Sénèque, le « salaud », comme disait de son auteur favori Henry de Montherlant, qui soutient que notre corps ne nous fait pas (comme un complet ne nous fait pas quand ça tire de partout) : *Non videmus quam male nobis conveniat hoc corpus ?* (Ne voyons-nous pas combien notre corps est mal ajusté à notre âme ?).

Et c'est le moine du Moyen Âge, Thomas d'Aquin, qui va revenir sur le problème de Sénèque et, contrairement à ce que l'on pense (si tant est que l'on en pense quelque chose), montrer que le corps humain est un petit chef-d'œuvre. Quand le païen Sénèque lui accole une épithète qui sent la pourriture⁴ Thomas d'Aquin, le médiéval, le qualifie de merveilleux⁵.

« Qu'est-ce que le corps ? », se demande Sénèque. Et il répond : « Un poids sur l'âme, pour son supplice. Il l'opprime, il l'accable, il la tient dans ses chaînes, mais la philosophie a paru et voici qu'elle convie l'âme à respirer en présence de la nature. Elle lui fait abandonner la terre pour les réalités divines »⁶.

Tout le monde pense que c'est le christianisme qui a inventé le mépris de la terre et attiré l'attention sur les biens de l'au-delà. Rien de moins certain. En plus de ce texte de Sénèque, en voici un de Platon : « Je constate chez l'homme qui a passé sa vie dans la philosophie une assurance justifiée au moment où il va mourir, un espoir confiant d'obtenir là-bas, quand il sera mort, les biens les plus grands »⁷.

Au début de ses *Pensées pour moi-même*, l'empereur romain Marc Aurèle (mort en 180), remercie les dieux pour les faveurs qu'il croit avoir reçues de leurs mains. Entre autres, il y a celle-ci : « ... ne pas avoir prématurément fait acte de virilité, mais en avoir même retardé le moment »⁸. Épictète, stoïcien mort vers

¹ MAO TSÉ-TOUNG, *Citations*, Éditions en langues étrangères, Pékin, 1967, p. 77.

² SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Garnier, 1954, tome III, Lettre CXX, p. 293.

³ Jacques BRAULT, *Mémoire*, Paris, Grasset, 1968, p. 50.

⁴ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Garnier, 1954, tome III, lettre CXX, p. 292.

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 91, art. 1 ; IIa-IIae, q. 164, art. 1, rép. à la 1^{re}, obj. ; *De Malo*, q. 5, art. 5.

⁶ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Garnier, 1945, tome I, Lettre 65, p. 345.

⁷ PLATON, *Phédon*, Pléiade, tome I, 63, e, 64, a, p. 774.

⁸ MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier, 1951, I, par. XVII, p. 37.

130, avait parlé dans le même sens : « Autant que faire se peut, garde-toi pur avant le mariage »¹.

Si Marc Aurèle et Épictète sont abonnés aux journaux québécois, je me demande quels propos ils ont bien pu échanger en lisant dans le *Carrefour de Dimanche-Matin*, le passage suivant : « 95 % des jeunes femmes de 19 à 22 ans auront, en 1994, des relations sexuelles prémaritales, ce qui en tout état de cause aura pour effet de faire disparaître la notion de virginité. La proportion de 95 % est en effet considérée comme un maximum, compte tenu des homosexuelles, des handicapées, des malchanceuses, etc. »².

Je n'ai pas l'intention de parier ni pour ni contre cette prédiction. Si la virginité est une coutume comme la dinde de Noël, la bénédiction paternelle au jour de l'an, le jambon de Pâques, il se peut fort bien qu'elle disparaisse. Mais si la virginité est de connivence avec la nature humaine, elle ne suivra pas nécessairement la courbe que le module de sexologie de l'UQAM lui a tracée. Les mets sont de coutume, l'alimentation est de nature. La pression du milieu peut chasser le naturel, mais il revient toujours. Fermons la parenthèse.

L'empereur Marc Aurèle parle du corps en des termes aussi dédaigneux que ceux de nos meilleurs auteurs ascétiques. « Comme un homme en passe de mourir, méprise la chair »³. Tu es « asservi à une enveloppe d'autant plus vile qu'est noble la partie de ton être qui est en esclavage : l'une est intelligence et divinité ; l'autre, terre et sang mêlé de boue »⁴. Au livre IV, Marc Aurèle fait sienne la pensée d'Épictète : « Tu n'es qu'une âme chétive qui soulève un cadavre »⁵.

Bien avant Alain, Marc Aurèle a donné le moyen de réduire ceux qui se donnent de grands airs et vous regardent de haut : « Vois l'air qu'ils ont lorsqu'ils mangent, vont à la selle, dorment, s'accouplent, etc. » Et la description qu'il donne de l'accouplement peut évoquer (cela dépend de l'imagination de chacun) l'installation d'un Cascade 60 dans les toiles d'araignées d'un sous-sol suintant⁶. Je vous fais grâce du mot à mot parce que le traducteur (Marc Aurèle écrivait cela en grec) n'a pas eu l'idée d'user d'euphémismes.

Si cela ne suffit point, rien n'y pourra jamais. Ces textes d'Héraclite, de Démocrite, de Platon, de Sénèque, d'Épictète, de Marc Aurèle, tous gens qui n'ont jamais subi la moindre influence du christianisme (est-il besoin de le noter ?), nous forcent à douter des affirmations de Denis de Rougemont et de tous les dénonciateurs de tabous. Il est loin d'être sûr que le mépris du corps (et du sexe)

¹ ÉPICTÈTE, *Manuel*, Paris, Garnier, 1951, XXXIII, 8, p. 239.

² *Op. cit.*, 10 juin 1979, p. 7.

³ MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier, 1951, II, par. II, p. 39.

⁴ *Ibid.*, III, par. III, p. 50.

⁵ *Ibid.*, IV, par. XLI, p. 72.

⁶ *Ibid.*, X, par. XIX, p. 175 ; VI, par. XIII, pp. 96-97.

soit une des traces auxquelles on reconnaisse le christianisme. Le christianisme n'a jamais oublié totalement son chef, le Christ, qui est passé mangeant et buvant. À tel point que ses ennemis ont dit de lui (le comparant sans doute à l'austère Jean-Baptiste) qu'il était un amateur de bonne chère.

Quand, pour comprendre, Denis de Rougemont décide de remonter aux origines du christianisme, il comprendra. Personne ne conteste qu'il y a eu du mépris du corps et du sexe en milieu christianisé. Mais il est grossier de croire qu'on ne trouve « rien de pareil dans les cultures que le christianisme n'a que peu ou nullement touchées »¹.

Il y a le corps aussi !

[Retour à la table des matières](#)

Qu'on exalte le corps ou qu'on le méprise, que le mépris soit païen, chrétien ou manichéen, que les contempteurs soient plus nombreux que les glorificateurs, ou vice versa, le philosophe n'en a cure. Ce qui compte avant tout pour lui, c'est de s'en faire une juste idée et de la propager.

Au *je suis mon âme* de Platon, certains contemporains ont opposé le *Je suis mon corps*, comme on oppose marxisme-léninisme à capitalisme. Mais les choses sont rarement simples au point où il suffise de trancher entre ici ou là. Ce n'est pas Moscou ou Washington ; c'est Moscou et Washington : il y a de tout dans tout. Du bon et du mauvais, qu'il faut démêler. Il n'est pas possible qu'une chose ne contienne rien de bon ; il n'est pas possible qu'une opinion ne contienne rien de vrai.

Dans la collection littéraire Lagarde et Michard (XVI^e siècle), Rabelais est présenté comme le Renaissant qui « réhabilite le corps injustement méprisé par le Moyen Âge »². On fait état parfois aussi d'un certain personnage du même Rabelais qui criait, du haut des tours de Notre-Dame : « Il y a le corps aussi ».

C'était plutôt un rappel. Bien avant Rabelais, on avait corrigé Platon. On l'avait fait, par exemple, pendant ce Moyen Âge, précisément, dont on veut nous faire accroire qu'il a méprisé le corps. Si tel est le cas, ce devrait être, il me semble, en ce qu'il offre de plus officiellement catholique, Thomas d'Aquin. (On ne cherche pas de traces de mépris du corps chez les médecins philosophes tels Avicenne ou Maïmonide.)

¹ Denis de ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour*, Paris, Gallimard, Idées, n. 144, 1967, p. 12.

² *Op. cit.*, p. 38.

Eh bien, Thomas d'Aquin remet en question l'affirmation de Platon : l'homme, est-ce bien l'âme ? ¹ et il répond, inspiré sans doute par un corps aux dimensions inoubliables : il y a le corps aussi. L'expérience interne, traduite spontanément dans le langage courant, en produit l'évidence. Dire : je comprends, je mange ; puis dire : je mange, mon chien mange, ne sont pas des affirmations parallèles. Dans le premier cas : un sujet, deux opérations ; dans le second : une opération, deux sujets. Si donc le « je » qui comprend et le « je » qui mange ne sont qu'un même « je », il s'ensuit qu'il y a le corps aussi, dans l'homme, puisqu'il faut bien avoir un corps pour manger.

Ce faisant, il remonte le courant augustinien, impétueux au Moyen Âge. Mais, selon son habitude en pareils cas, il déniche un texte auquel il ne faut pas faire une grande violence pour qu'il proclame la vérité. En l'occurrence, c'est un passage de la *Cité de Dieu* qui félicite Varron d'avoir dit que « l'homme, ce n'est pas l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps réunis » ². À la vérité, Augustin se tient tout près de Platon : pour celui-ci, l'homme est une âme qui se sert d'un corps ; pour celui-là, l'homme est une âme qui a un corps. On sent que le corps embarrasse.

La définition augustinienne de l'homme (âme et corps réunis) ressemble à la définition du cavalier (un homme et un cheval). Le cavalier est un homme qui a un cheval ou qui se sert d'un cheval. Il y a donc une équivoque à dissiper afin que personne n'entende la définition de l'homme à partir de celle du cavalier. Le corps n'est pas à l'homme ce que le cheval est au cavalier. Si le cavalier est un homme qui a un cheval ou qui se sert d'un cheval, ce n'est pas du tout dans le même sens que l'homme est une âme qui a un corps ou qui se sert d'un corps. L'homme EST corps ET âme. Si l'on dit qu'il a un corps, il faut dire aussi qu'il a une âme, mais qu'il est corps et âme. Le corps n'est plus un étranger dans la cité ; il est chez soi tout aussi chez soi que l'âme.

Le latin du Moyen Âge éclairait mieux la nature de l'être humain en permettant de faire de l'âme une partie du corps : *anima, pars corporis hominis* (l'âme, partie du corps de l'homme, écrit étonnamment Thomas d'Aquin) ³. Thomas d'Aquin pouvait dire : *Corpus meum sum*, alors que Gabriel Marcel rejette ce qui n'en est pourtant que la traduction : Je suis mon corps.

L'âme, partie du corps ou forme du corps. Ce langage est-il du charabia ? Pas le moins du monde : c'est du langage on ne peut plus éloquent pour l'imagination et l'intelligence. Pour comprendre ce langage, ce n'est pas aux savants ès choses savantes qu'il faut s'adresser, mais au bottier, à la modiste, au sucrier, au maçon.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 75, art. 4.

² *Op. cit.*, ch. XIX ; Ia, q. 75, art. 4.

³ *I Cor.*, ch. 15, leçon 2.

Le bottier met le soulier sur une forme. La forme de la modiste, c'est le moule dont elle se sert pour fabriquer des chapeaux. Le sucrier verse le sucre chaud dans des moules ou des formes. Le maçon coule le béton dans des formes.

Quand nos devanciers parlaient de l'âme comme forme du corps, le mot forme était rattaché à cette signification on ne peut plus concrète. Au lieu d'inventer un mot nouveau, un grand mot abstrait, ils donnaient à un mot simple et bien compris une nouvelle signification. Ils lui faisaient signifier une autre chose en vertu de la ressemblance des rôles joués par la forme de la modiste et par l'âme dans l'être humain.

Selon le moule qu'emploie le sucrier, il obtient des feuilles, des lapins ou des cœurs ; selon la structure que présente la matière, on a de l'or, de l'argent ou du cuivre ; de la citrouille, de l'ananas ou de l'orange ; du rat, de l'éléphant ou de l'humain. L'âme n'est pas cette structure, mais la force agissante qui la met en place.

Dans le Québec, le mot *âme* agace. Il agace ailleurs aussi. Denis de Rougemont aurait raison cette fois de dire que le mot *âme* agace tous ceux que le christianisme a influencés. Les gens de quarante ans se rappellent le cantique : « je n'ai qu'une âme, qu'il faut sauver ; de l'éternelle flamme, je veux la préserver ».

Le mot *âme* était tellement rogné qu'il ne signifiait plus que l'âme humaine. Beaucoup d'autres mots ont subi le même sort. J'ai déjà insisté sur instrument, qui évoque trop spontanément les rabots et les pioches, et sur prudence, qui ne signifie plus que précaution, alors qu'il signifiait jadis la prévoyance de celui qui voit loin.

Mais quand Aristote a inventé l'âme, il n'avait rien à sauver de l'éternelle flamme. Il reconnaissait tout simplement aux vivants (comme on le leur reconnaît encore, d'ailleurs) une structure particulière, dont on cherche toujours le secret, et qu'il attribuait à l'âme. Tous les vivants cherchaient à sauver leur âme...

Jean Tétreau a une phrase dont la première partie fait sursauter les philosophes patentés : « L'existence de l'âme ne se démontre pas plus que l'existence de Dieu, tant que l'on se rapporte à des effets qu'il est aussi logique d'attribuer à telle cause plutôt qu'à telle autre »¹.

Toute comparaison cloche, mais celle-ci singulièrement. Comparer l'existence de l'âme à l'existence de Dieu, c'est comparer l'existence de mes mains à l'existence de vos pieds. Je sais sans démonstration que j'ai des mains ; pour que je sache que vous avez des pieds, vous devez me les montrer.

¹ Jean TÉTREAU, *Essais sur l'homme*, Montréal, Guillaume, 1960, p. 182.

Comme j'ai une âme, son existence ne fait point problème. J'ai conscience d'être vivant, car je m'ennuie, j'ai soif, je marche, etc. L'âme n'est que le principe de la vie qui se manifeste dans tous mes actes. Pour moi, l'existence de l'âme ne fait point problème, ni pour Dieu son existence. Dieu a conscience d'exister comme j'ai conscience d'être vivant ou d'avoir une âme.

Que mon âme soit spirituelle, immortelle, c'est un autre problème. La comparaison de Jean Tétreau est maintenant permise : l'immortalité (et non l'existence) de l'âme se démontre comme l'existence de Dieu.

Notre agacement au prononcé du mot *âme* vient du fait que nous sommes enfermés dans le présent comme les chimpanzés. Nous utilisons pourtant les mots que nous ont transmis nos devanciers, mais sans en connaître l'histoire. L'âme, pour nous, c'est l'âme humaine : spirituelle, immortelle, qui peut vivre séparée du corps, qu'il faut sauver, etc.

C'est le point d'arrivée. Il est devenu le point de départ. Les auteurs qui veulent corriger la situation contribuent souvent à perpétuer les mêmes difficultés. Dans *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Jacques Leclercq fait de louables efforts pour redonner au corps sa dignité humaine. À cette fin, il suggère qu'on abandonne l'ancienne formule, « l'homme, animal raisonnable », pour la suivante, « l'homme, esprit incarné »¹.

Je doute qu'on y gagnerait. Bien plus, j'incline à penser qu'on y perdrait à substituer la formule de Jacques Leclercq à l'ancienne. En effet, le mot *incarné* a spontanément pour nous le sens qu'il a dans les expressions familières : avoir un ongle incarné, incarner un personnage de théâtre, être le diable incarné. Dans tous les cas, quelque chose pénètre de l'extérieur.

Dire de l'être humain qu'il est un esprit incarné, c'est suggérer l'idée de deux parties dont l'une pénètre dans l'autre et y demeure plus ou moins bien ajustée. Fabriquer un être humain, ce n'est pas ajuster plus ou moins bien une âme à un corps.

Pour comprendre la fabrication d'un être humain, il faut se pencher d'abord sur la fabrication du pain ou du vin. On ne conçoit pas la structure d'un pain excellent mal ajustée à la farine, à l'eau, au sel et au levain. On ne pousse pas les ingrédients vers une structure qui les attendrait à une certaine distance de là.

La structure ou la forme éclot lentement dans la matière. Il n'y a jamais de distance entre la structure réelle et la matière dans laquelle elle a éclo. Quand il y a distance, c'est entre la structure idéale et la structure réelle : je veux faire du champagne, j'obtiens de la piquette. Je suis resté à distance de mon but, mais la

¹ *Op. cit.*, Louvain, PUL, Paris, Vrin, 1953, p. 348.

qualité de ma piquette n'est pas plus ni moins inhérente à ce vin que ne l'aurait été la qualité du champagne. Selon notre manière habituelle de concevoir les choses, on pourrait avoir une âme humaine dans un corps d'anguille.

C'est aussi absurde que si l'on croyait obtenir la qualité du champagne dans de la piquette.

L'être humain n'est donc pas un esprit incarné, mais une chair spiritualisée. C'est la différence entre un poussin qui se forme dans la coquille et un poussin qui y pénètre. Friedrich Engels nous met sur la bonne piste quand il parle, dans sa *Dialectique de la nature*, « de l'esprit pensant, fleur la plus noble » de l'évolution de la matière ¹.

La plante qui ne fleurit pas est considérée comme anormale et malade. La plante tend à fleurir comme la matière tend à penser, et finira par penser si le mouvement de complexification n'est point entravé. Ce mouvement vers la complexification nous invite à regarder de bas en haut : non point un esprit qui descend dans la chair, mais une chair qui monte. Une chair qui monte vers l'esprit comme la plante monte vers la fleur. Non point une fleur suspendue là-haut, mais une fleur qui sortira d'elle. À moins de regarder les choses de cette manière-là, de bas en haut, on ne parviendra jamais à faire sans trébucher le saut chez l'âme immortelle, séparable du corps.

Quand Alain dit que l'âme est « un abstrait qui n'explique rien », il commet une grossière erreur. L'âme s'étudie au catéchisme, d'accord ; mais elle s'étudie également en laboratoire. La matière vivante, ou matière animée (matière à âme) obsède les biologistes. Dans ses *Essais sur l'homme*, Jean Tétreau répond à Alain : « L'âme est une croyance qu'on a mise à la place d'une explication » ². Au lieu d'être une explication, l'âme n'est plus qu'une croyance. Elle gagne à devenir aussi une croyance, mais elle perd à n'être que cela.

Abordant le problème de l'union de l'âme et du corps, dans *L'homme et l'animal*, F.J.J. Buytendijk écrit que le philosophe français Descartes rompit sur ce point avec la pensée grecque et la pensée médiévale et soutint que l'âme et le corps étaient en complète opposition. Geste malheureux de Descartes, auquel Buytendijk oppose « la théorie grandiose de saint Thomas d'Aquin » ³.

Pour Thomas d'Aquin, l'union de l'âme et du corps est si intime que c'est de fusion qu'il faudrait plutôt parler pour rendre sa pensée. Une fusion, c'est une union intime. Intime, superlatif d'intérieur. L'iode que j'ai absorbé sous forme de médicament est à l'intérieur de moi. Quelque temps après l'absorption, je puis

¹ *Op. cit.*, Paris, Éditions sociales, 1952, p. 132.

² Jean TÉTREAU, *Essais sur l'homme*, Montréal, Guillaume, 1960, p. 181.

³ F.J.J. BUYTENDIJK, *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, Idées, n. 87, 1965, pp. 176-177.

encore le restituer. Mais quand je l'aurai assimilé, ce ne sera plus possible : il aura atteint ce degré d'intériorité qu'est la fusion.

L'âme n'est pas dans le corps comme un oiseau prisonnier dans une cage. Aussi est-il platonicien de considérer la séparation de l'âme et du corps (la mort) comme une délivrance : elle est plutôt un écartèlement. Le lieu de l'âme, c'est le corps ; le lieu du corps, c'est l'âme. Séparés, l'âme et le corps sont dans un état de violence.

Il s'ensuit que les trompettes du jugement dernier ne sonneront pas la fin de la récréation des âmes, mais plutôt le terme d'un état de violence qui les tenait éloignées de leurs corps. Si ces propos ressemblent peu aux idées que nous avons, c'est que nous sommes un peu plus platoniciens que chrétiens.

Les valeurs corporelles

[Retour à la table des matières](#)

Les valeurs corporelles, ce sont les valeurs relatives au corps ou qui concernent le corps. On parle en ce sens de châtiment corporel, de besoin corporel. Manger, boire et dormir sont des besoins corporels. Nous nous demandons s'il existe des valeurs corporelles au premier sens du mot valeur, c'est-à-dire des qualités qui rendent le corps digne d'estime, des qualités qui font qu'on le préfère à un autre corps qui en serait dépourvu.

Quand on « construit » un être humain — pour employer le mot de Saint-Exupéry — il faut un corps, sinon on a un ange. Ce corps, son corps, chacun veut qu'il possède certaines qualités : santé, vigueur, beauté, force, souplesse, etc. Personne ne se préfère malade, languissant, fragile, horrible, lourd, etc. Nous avons donc là des valeurs corporelles au premier sens du mot valeur. Arrêtons-nous un instant aux principales : la santé et la... beauté !

La santé

« La vertu du corps, c'est la santé », écrit Aristote dans sa *Rhétorique*¹ comme la justice est la santé d'une société. Selon lui, « elle consiste à pouvoir se servir de son corps sans devenir malade ; car beaucoup de gens sont sains dans la mesure où ils s'abstiennent de la plupart des plaisirs humains » : plaisirs de la bouteille, de la table et du lit ; plaisirs des sports ; plaisirs de l'étude et des arts ; plaisirs de l'action. Personne, il va de soi, ne s'accommoderait d'une santé aussi fragile.

¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1361, b 3.

L'Ecclésiastique décerne à la santé un éloge que je tiens à rapporter :

Mieux vaut un pauvre sain et vigoureux
 qu'un riche éprouvé dans son corps.
 Santé et vigueur valent mieux que tout l'or du monde,
 un corps vigoureux mieux qu'une immense fortune.
 Il n'y a richesse préférable à la santé ¹.

Dans *L'homme, cet inconnu*, le Dr Alexis Carrel distingue deux sortes de santé : la santé naturelle et la santé artificielle. Beaucoup de gens se disent en santé qui sont en santé artificielle seulement : ils tiennent debout grâce à leur portion quotidienne de pilules. L'être humain en santé naturelle dort sans somnifère, digère sans sel Eno, supporte le stress sans alcool, défèque sans laxatif, évite la grippe sans vaccin, prépare des examens sans aspirine, mange sans penser à son foie, meurt vieux et sans regret.

Cette santé naturelle, dont le Dr Carrel veut qu'on découvre bientôt le secret, donne à l'être humain « la liberté et la joie » ². La santé artificielle, qu'on pourrait appeler la « petite santé », est un chapelet de contraintes. La liberté en prend pour son rhume. Pour qui possède la santé naturelle, agir est une joie sans nuage. Il vit avidement, car la vie de l'homme en santé a goût de bonheur.

La beauté

[Retour à la table des matières](#)

La beauté est une valeur corporelle, au premier sens du terme : elle est une qualité, que l'on estime et qui rend digne de quelque estime. Personne — ni un homme ni une femme — n'a jamais remercié le ciel de l'avoir fait horrible à voir. Ce n'est point une calamité, évidemment, que d'être laid, mais c'est quand même une tare, c'est-à-dire un quelconque défaut qui diminue la valeur.

Thomas d'Aquin n'a pas été grondé par l'Église pour avoir fait sienne l'opinion un peu mondaine d'Aristote, à savoir « qui n'est point beau n'est pas tout à fait heureux » ³. Quand on me cite les *Proverbes* : « Un anneau d'or au nez d'un porc : telle est une femme belle, mais dépourvue de sens » ⁴, je ne me sens pas réfuté. Car

¹ *L'Ecclésiastique*, XXX, 14-16.

² Alexis CARREL, *L'homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, Livre de Poche, nn. 445-446, 1959, ch. VIII, par. XI.

³ *Éthique*, I, leçon 13, n. 163.

⁴ *Proverbes*, XI, 22.

je ne dis pas que la beauté est la principale qualité d'une personne ni même la principale qualité d'un corps humain ; je dis simplement qu'elle en est une.

L'idéal de la beauté n'est pas le même pour les hommes que pour les femmes. Bien plus, la beauté diffère avec les âges de la vie. Il y a la beauté de l'adolescent, il y a celle de l'homme mûr et celle du vieillard. La beauté d'une fiancée diffère de la beauté d'une grand-mère. Et il faut peut-être dire des humains ce que les Anciens disaient des objets, à savoir qu'ils ne sont beaux que s'ils sont utiles. La belle gargouille crache l'eau à distance du mur. Le beau vieillard qu'on vous annonce ne doit pas se présenter en chaise roulante.

De plus, dans tous les cas évoqués ci-dessus, la beauté est affaire de proportions et de peau. Est dite belle, en effet, la personne que l'on *regarde* avec plaisir. Par le toucher, on sait que c'est doux ou que c'est ferme ; on ne sait pas que c'est beau. C'est l'œil qui saisit les proportions et la couleur. C'est l'œil qui voit que le nez est trop gros ou trop long ; que les oreilles sont décollées et trop grandes ; que les jambes sont arquées, trop courtes ; que la peau est de crapaud ou pis encore.

C'est l'œil aussi qui voit les qualités contraires. C'est l'œil qui voit que la peau est satinée, le teint vermeil, le corps bien « moulé », comme dit le *Cantique des Cantiques*, ou bien sculpté, s'il s'agit d'un mâle. Car le sculpteur utilise une matière dure ; le mot *sculpté* convient donc aux muscles. Pour mouler, la substance doit être plastique : la nature moule le sein, elle sculpte le biceps.

La beauté a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'humanité. Montaigne prétend que la « première distinction qui ait été entre les hommes, et la première considération qui donna les prééminences aux uns sur les autres, il est vraisemblable que ce fut l'avantage de la beauté »¹. La beauté, pour un chef surtout, mais aussi pour un homme en général, c'est d'avoir une taille supérieure à la moyenne. Montaigne traduit ainsi un passage de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote : « Les petits hommes sont bien jolis, mais non pas beaux »². Un mâle ne se croit pas bel homme s'il est haut comme trois pommes. Rien n'humilie plus un mâle que d'avoir à lever les yeux pour voir ceux de son interlocuteur.

¹ MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 1965, Livre de Poche, tome 2, nn. 1395 -1396 p. 300.

² *Ibid.*, p. 301.

Les qualités particulières du corps

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est personne qui n'apprécie un corps sain, vigoureux et beau. Mais il est d'autres qualités corporelles qui sont recherchées et appréciées dépendamment du métier que l'on exerce ou du service que l'on rend.

Le lutteur et l'haltérophile ont besoin de force ; le pianiste, non (sauf s'il transporte son piano sur son dos). L'acrobate et le contorsionniste ont besoin d'un corps souple ; un moine peut chanter matines avec un corps empâté. Le coureur exploite la vitesse ; la chanteuse d'opéra ne s'en soucie guère. Le gigantisme est recherché dans le monde du basket-ball et du volley-ball. D'autres métiers, d'autres services ou d'autres sports pourraient mettre en évidence la valeur d'autres qualités corporelles. Mais cela suffit.

Il y a donc des valeurs corporelles au sens premier du mot *valeur*, c'est-à-dire des qualités qui font que l'on préfère le corps qui les possède à celui qui en est privé. Nous examinerons maintenant si le corps peut revêtir à nos yeux la valeur de l'instrument, de l'outil, du moyen que l'on emploie pour atteindre une fin. C'est le troisième sens du mot valeur. Dans certains cas, l'instrument peut être une chose : argent, pouvoir, réputation, etc. ; dans d'autres cas, ce peut être un animal : le chien du policier ; dans d'autres cas, une personne : l'ami qui me fait obtenir une situation.

Le corps comme instrument

Un instrument ou un outil, c'est une chose, un animal ou une personne qui sert à..., ou dont on se sert pour... Platon soulève cette question dans son *Alcibiade*¹. On se sert de la parole, on se sert d'un couteau, on se sert de sa main, mais on se sert aussi parfois de tout son corps pour empêcher l'ennemi d'ouvrir la porte ou le mur de tomber. Il en conclut que le corps tout entier peut être considéré comme un instrument à l'instar de la main ou du couteau.

Cet usage de considérer le corps comme un instrument faisait bien l'affaire de Platon, désireux d'en arriver à la conclusion suivante : « C'est l'âme qui est l'homme »². En effet, l'instrument ne s'identifie pas à celui qui s'en sert : Socrate

¹ PLATON, *Alcibiade*, Pléiade, tome I, 129, 130, 131, pp. 240-243.

² *Ibid.*, 130, c, p. 242.

n'est donc pas son couteau, n'est donc pas sa main, n'est donc pas son corps. Platon en conclut que Socrate, c'est son âme. Doucement : Socrate n'est pas son corps, mais il n'est pas son âme non plus. Socrate résulte de l'union intime, de la fusion d'un corps et d'une âme.

Par l'imagination, on peut les considérer comme séparés et dire que Socrate se sert de son corps pour retenir une pierre, mais cela ne correspond pas à la réalité. C'est par l'âme de Socrate que tel corps est le corps de Socrate : l'âme est la forme du corps. Quand elle se retire, il n'y a plus que le cadavre de Socrate. Mais nous avons l'habitude de nous débiter ainsi en morceaux et de nous servir, selon les circonstances, de tel ou tel morceau : sers-toi de ta tête, sers-toi de ton génie, sers-toi de ci, sers-toi de ça.

Puisqu'il faut bien accepter cette manière millénaire de parler, le corps peut être considéré comme un instrument et devenir une valeur au troisième sens du terme, c'est-à-dire quelque chose dont on se sert pour atteindre une fin. Quelle fin ? quelles fins ? Nous en suggère une un rapprochement tellement à la mode qu'on incline à le croire naturel : corps et plaisir.

Corps et plaisir

[Retour à la table des matières](#)

Pour un nombre incalculable de gens — nullement vicieux le mot *corps* évoque l'idée de plaisir comme le mot fédéralisme évoque l'idée de rentabilité et le mot souveraineté celle d'association ! Si je sollicitais, pour l'instruction de cette cause, le témoignage d'un directeur de département de sexologie, on trouverait avec raison que je me donne la partie facile. Je vais aller chercher un témoignage plus étonnant.

« Personne ne peut vivre sans plaisir sensible et corporel », affirme tranquillement Thomas d'Aquin¹. « Les hommes ont besoin de plaisirs, poursuit-il, comme remèdes à leurs nombreuses douleurs et tristesses, et comme les plaisirs corporels et sensibles sont les plus connus et souvent les seuls accessibles, la plupart des gens recherchent les plaisirs corporels »².

On est loin des propos que tient Cicéron dans son traité *De la vieillesse*, où il écrit : « S'il est vrai que la nature ou quelque dieu n'a rien donné à l'homme de

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 34, art. 1.

² *Ibid.*, q. 31, art. 5, rép. à la 1^{re} objection.

meilleur que l'âme pensante, il est vrai aussi que le plaisir est son pire ennemi »¹. (Le plaisir dont parle Cicéron, c'est le plaisir sensible — écouter de la musique — ou corporel.)

Les poètes peuvent parler du plaisir comme d'un ennemi de l'homme mais non les philosophes. Pour mériter l'épithète d'ennemi, le plaisir devrait être contraire au bien de l'être humain comme le froid est contraire à la chaleur. Or il n'en est pas ainsi. Le plaisir sensible et corporel ne chasse pas l'humain comme le froid chasse la chaleur. Au contraire, il est naturel et nécessaire. C'est l'excès qui est dommageable. Le plaisir sensible et corporel n'est pas de soi, un ennemi ; il le devient quand il règne en tyran dans la vie d'un être humain.

Même alors, cependant, il n'est pas le « pire ennemi » de l'être humain. « L'homme fuit plus la douleur qu'il ne recherche le plaisir », affirme sentencieusement le vieil Aristote². Point n'est besoin d'un symptôme du cancer pour faire rentrer (comme le serpent rentre son dard) les projets les plus excitants. Une rage de dents change toute la vie. L'homme se doit d'abord à sa douleur comme le pompier à son feu.

Pourquoi ? parce que la douleur nous atteint dans ce à quoi nous tenons le plus : notre conservation personnelle. Douleur, maladie, mort : triade naturelle. Un plaisir de moins ne fait pas mourir, mais toute douleur fait vibrer le gong de la mort. Notre amour de la vie nous fait écarter la douleur au prix des plaisirs les plus chers. Et c'est pourquoi l'homme fuit plus la douleur qu'il ne recherche le plaisir. Et c'est pourquoi le pire ennemi de l'être humain, ce n'est pas le plaisir mais la peur.

Le corps, instrument de plaisir !

[Retour à la table des matières](#)

En mars 1970, il se tenait à l'université de Montréal une semaine de la sexualité. *Le nouveau SAMEDI* de la semaine du 21 mars 1970 (vol. 81, n. 42) en faisait grand état. Sur la page couverture, dans le dos d'une femme nue, on pouvait lire : « Nos corps doivent redevenir un objet de plaisir ». Le mot plaisir arrivait par hasard au niveau des fesses.

À l'intérieur, on apprenait que « la semaine de l'éducation sexuelle » était une « semaine de libération sexuelle ». Le comité responsable de la semaine n'a rien négligé, lisait-on ; il a tenu à faire les choses « en grande ». À preuve, son invité

¹ CICÉRON, *De la vieillesse*, XII.

² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, p. 129.

spécial, le psychosociologue français Jacques Mousseau. La conférence de ce dernier a été reproduite, comme toutes les autres communications, dans *Teach-in sur la sexualité*. L'idée cardinale de ce texte, selon moi, est la suivante : « Notre corps n'était conçu jusqu'alors que comme un instrument de travail. *Il est redevenu un instrument de plaisir* »¹. (C'est Jacques Mousseau qui souligne.) Son « jusqu'alors », c'est 1936... 1936, année où l'on vota, en France, la loi sur les congés payés.

Ce qui intéresse le philosophe dans cette affirmation, c'est l'idée du corps conçu comme « un instrument de plaisir ». Il laisse aux sociologues et aux historiens le soin de nous dire si 1936 a cette importance pour le travailleur français ; s'il est vrai que le travailleur français a cessé, en 1936, de considérer son corps comme un instrument de travail pour le considérer comme un instrument de plaisir.

Cette affirmation contient le mot qui fait scandale depuis des millénaires : plaisir. Pour avoir enseigné que la vie consiste à rechercher le plaisir, conforme à la nature, et à fuir la douleur, qui lui est contraire, Épicure s'est créé une réputation de pourceau. Horace, son cadet de quelques siècles, termine comme suit l'une de ses lettres : « Un pourceau du troupeau d'Épicure, Horace ».

Pourtant Épicure s'était abondamment expliqué sur le sens qu'il donnait au mot plaisir. Rien n'y fit. Les mauvaises langues transmirent d'Épicure le portrait d'un homme qui ignorait toute discipline, allait de prostituée en prostituée comme l'abeille de fleur en fleur, vomissait deux fois par jour tant il mangeait, etc.

Épicure écrit, il est vrai, dans sa lettre à *Ménécée*, que « le plaisir est le commencement et la fin d'une vie bienheureuse », mais il prévient toute équivoque à la page suivante :

Nous ne parlons pas des plaisirs des débauchés, ni des jouissances sensuelles, comme le prétendent quelques ignorants qui nous combattent et défigurent notre pensée. Nous parlons de l'absence de souffrance physique et de l'absence de trouble moral. Car ce ne sont ni les beuveries et les banquets continuels, ni la jouissance que l'on tire de la fréquentation des mignons et des femmes, ni la joie que donnent les poissons et les viandes dont on charge les tables somptueuses, qui procurent une vie heureuse, mais des habitudes raisonnables et sobres, une raison cherchant sans cesse des causes légitimes de choix ou d'aversion, et rejetant les opinions susceptibles d'apporter à l'âme le plus grand trouble².

Le sens qu'Épicure attribuait au mot *plaisir* rendait impossible toute méprise pour ceux qui fréquentaient « l'école de son jardin ». La rumeur propagea le mot

¹ Jacques MOUSSEAU, *Teach-in sur la sexualité*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1970, p. 149.

² Diogène LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 77, 1965, pp. 261-262.

sans les explications. C'est ainsi que l'un des philosophes les plus respectables a pu passer pour un pourceau.

Ceux qui nous annoncent une civilisation du plaisir en se plaçant sous l'égide d'Épicure et de son « plaisir, commencement et fin de la vie heureuse », s'exposent à être mal compris, car, spontanément, de nos jours encore, le mot *plaisir* évoque la bouteille, la table, le lit. Peut-être misent-ils gros sur cette équivoque précisément.

« Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois », écrit merveilleusement Pascal ¹. Quand je vois le mot plaisir chez Épicure, c'est en moi que j'en trouve le sens. Quelle que soit la définition qu'en donne Épicure, c'est l'expérience que j'ai du plaisir qui s'impose. Or, les plaisirs que la majorité des gens connaissent le mieux, les seuls qu'ils connaissent, bien souvent, ce sont ceux dont je viens de parler, comme il a été dit plus haut.

Pour évoquer d'abord le plaisir sensible et corporel, chez la plupart des gens, et en être l'instrument, le corps ne manque pas d'évoquer pour certains d'autres plaisirs dont il peut être aussi l'instrument. Freud, par exemple, étend le plaisir à la vie intellectuelle et artistique. Voici ce qu'il dit des plaisirs que promet cette double vie :

Des satisfactions de cet ordre, celle par exemple que l'artiste trouve dans la création ou éprouve à donner corps aux images de sa fantaisie, ou celle que le penseur trouve à la solution d'un problème ou à découvrir la vérité, possèdent une qualité particulière qu'un jour nous saurons certainement caractériser de façon métapsychologique. Pour l'instant, bornons-nous à dire d'une manière imagée qu'elles nous paraissent « plus délicates et plus élevées ». Cependant, en regard de celle qu'assure l'assouvissement des désirs passionnels grossiers et primaires, leur intensité est affaiblie ; elles ne bouleversent pas notre organisme physique ².

Le rôle du corps dans l'accès à ces formes de plaisir (plaisir intellectuel et plaisir artistique) est incontestable. Il va de soi, cependant, que le rôle du corps varie suivant la forme à laquelle on aspire. S'agit-il de penser, les muscles servent peu. Pour exercer son métier, le penseur n'a pas besoin d'être fort comme un bœuf ; il lui suffit de posséder un corps sain et suffisamment vigoureux. La maladie tarit l'imagination, émousse la mémoire, amollit la volonté ; elle détourne l'attention : penser, c'est appliquer son esprit, c'est peser. On pèse moins fort quand on a mal à la tête.

Pour s'exprimer avec des barres de fer, des ailes d'autos ou des vieux rails, comme le sculpteur Armand Vaillancourt, on comprendra qu'il est utile d'avoir de

¹ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, II, 64, p. 66.

² FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 25.

bons muscles. Pour exercer sa voix pendant des heures, chaque jour, il faut de bons poumons : on ne chante pas fort au sanatorium.

Le plaisir que l'être humain éprouve à « donner corps aux images de sa fantaisie » n'est pas toujours un plaisir artistique. René Lévesque n'est pas un artiste. Pourtant, il cherche à donner au Québec la forme d'un état indépendant. Et ce n'est pas par esprit de sacrifice qu'il le fait, mais avec le plaisir de l'homme d'action qui espère réussir.

Les Dominicains ont pour devise : *Contemplata tradere* (distribuer par l'enseignement et la prédication les fruits de la réflexion). Cette devise est un idéal, car il arrive souvent dans la réalité qu'il faille combiner deux Dominicains pour obtenir un Dominicain idéal... L'un, de petite santé, n'est apte qu'à la recherche ; l'autre, débordant d'énergie, a besoin de gesticuler et de suer devant un auditoire à maintenir éveillé.

Le corps, instrument de plaisir de l'homme d'action, diffère beaucoup du corps, instrument de plaisir du chercheur ou de l'artiste. Il faut plus de muscle pour travailler à séparer le Québec du Canada que pour travailler à séparer l'hydrogène de l'oxygène de l'eau en laboratoire, l'essence de l'existence en philosophie, le péché mortel de l'âme au confessionnal.

Il suit de ce que nous venons de voir qu'il ne serait pas raisonnable de passer sa vie à manger et à boire même raisonnablement. Dans la mesure où il en est capable, quand l'occasion se présente, tout être humain est fier d'élaborer une pensée, de créer une forme artistique ou de poser un geste pour la justice.

Nulla dies sine linea (pas un jour sans une ligne), ce n'est pas une résolution d'écrivain, c'est un idéal humain. « Pensée fait la grandeur de l'homme. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Toute notre dignité consiste donc en la pensée ».

Parce que l'être humain n'est point une âme qui se sert d'un corps, mais qu'il a une âme, qu'il a un corps et qu'il est corps et âme, la table et le lit sont des « lieux de l'homme » comme la bibliothèque, le laboratoire ou le studio. Un humain n'est pas en exil dans son lit : il est chez soi. Certains ascètes s'approchaient de la table (ils s'étaient déjà interdit le lit garni) en tremblant et mangeaient en pleurant. L'Église les a parfois canonisés mais sans égard aux larmes qui coulaient sur leur pain : à cause de leur sainteté. Car leur modèle, le Christ, est venu, je le répète, « mangeant et buvant ».

Il faut insister sur l'idée que les plaisirs de la table et du lit ne sont pas des plaisirs étrangers, mais qu'ils sont des plaisirs humains. De tout temps, des rigoristes ont prêché l'élimination de la vie humaine de tout plaisir de cet ordre. Mais, dit saint Thomas, ces prédicateurs sévères ne pouvaient pas donner

l'exemple de ce qu'ils prêchaient, car « un humain ne peut pas vivre sans plaisir sensible et corporel »¹. Il s'ensuivait qu'on s'adonnait davantage à ces plaisirs parce qu'ils étaient condamnés par des gens qui s'y adonnaient eux-mêmes : le jour où l'on apprend que ceux qui nous défendent une chose se la permettent en secret, la décision est viscérale de rattraper le temps perdu.

Quand Jacques Mousseau souhaite (pendant cette semaine de la sexualité et non de la gastronomie) que notre corps cesse d'être un instrument de travail pour devenir un instrument de plaisir, ses auditeurs ne pensent pas à la bouillabaisse, aux queues de morue à l'anglaise ou au maquereau maître d'hôtel. Ils pensent aux coucheries. Ce pensant, ils se situent dans un courant plusieurs fois millénaire qui fait du plaisir sexuel le plus véhément des plaisirs humains et le plaisir sensible numéro un.

L'érotisme : maladie ou art ?

[Retour à la table des matières](#)

Dès la première page de *L'érotisme*, Georges Bataille, un maître en la matière, déclare avec une certaine solennité : « Apparemment les hommes seuls ont fait de leur activité sexuelle une activité érotique ». Les animaux auraient une activité sexuelle ; les humains, une activité érotique. Et l'on cherche ce qu'érotique ajoute à sexuel.

Ceux qui d'instinct consultent les dictionnaires se réservent des surprises. J'ai ouvert un *Petit Larousse* de 1959. L'érotisme y est défini comme un « goût maladif pour tout ce qui concerne l'amour ». Pourtant, en écrivant *L'érotisme*, Georges Bataille n'avait sûrement pas l'impression de décrire une maladie... Le *Petit Robert* de 1973 retient toujours l'idée de maladie : « goût marqué, excessif ou pathologique pour les choses sexuelles ».

Les dictionnaires ne devraient pas tarder à s'incliner devant le grand maître du langage — l'usage — qui fait de l'érotisme un art, l'art du plaisir sexuel. Et l'érotisme essaye de prendre discrètement place parmi les douzaines d'arts que nous connaissons et pratiquons : cuisine, danse, musique, chant, peinture, sculpture, parure, etc.

Dès que l'on parle d'art au sens propre et non métaphorique du terme, on quitte le monde des bêtes. Et Bataille d'écrire fort justement : « Si l'érotisme est l'activité sexuelle de l'homme, c'est dans la mesure où celle-ci diffère de celle des

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 34, art. 1.

animaux »¹. L'animal est rigoureusement programmé pour la propagation de l'espèce. Incapable de réflexion, il ne fera jamais un art de son activité sexuelle, pas plus, d'ailleurs, que de ses autres activités.

Les humains ont développé un art du plaisir sexuel, comme ils ont développé un art du boire, un art du manger et cent autres arts. Le plaisir en chaque cas en est augmenté. Et vous vous demandez ce qu'il advient de la tempérance, dont l'objet, comme on sait, est le plaisir. La réponse est simple : la tempérance ne tend pas à diminuer le plaisir du boire, du manger ou de l'amour ; elle apprend à en contrôler l'usage, ce qui est fort différent.

Plaisir et joie

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons parlé du plaisir sexuel avec Jacques Mousseau et sa bande joyeuse ; nous avons parlé du plaisir intellectuel et du plaisir artistique avec Freud. Où est donc notre joie ? Plaisir, et joie sont-ils des synonymes ? L'homme doit-il goûter ses plaisirs en cachette ? La bivalence du verbe jouir donne de l'espoir : joie vient de jouir, et jouir s'accorde bien des plaisirs.

Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande nous avertit qu'il n'est pas facile de définir le plaisir. Certains auteurs soutiennent même que c'est impossible, ou que la définition ne peut en être que causale : on ne saurait pas ce qu'il est, on connaîtrait seulement ce qui le produit. Enfin, Lalande nous dit qu'il faut distinguer plaisir, joie, bonheur.

On est bien embarrassé quand on va au mot *joie* et que Lalande nous dit qu'à proprement parler on ne peut en donner une définition. Dire qu'il ne faut pas confondre deux choses et dire en même temps qu'on ne peut définir ni l'une ni l'autre, ce n'est pas contradictoire. Un enfant distingue le triangle du carré bien avant de pouvoir les définir. Mais quand on lui demande de montrer du doigt un triangle, il ne se trompe pas.

Tant que l'on ne peut pas dire avec certitude : ça, c'est un plaisir ; ça, par contre, c'est une joie, comment est-il possible de comparer le plaisir et la joie, de déceler leurs traits communs et leurs différences ? Or, il est impossible de définir autrement. Une chose est définie, délimitée, quand on sait en quoi elle ressemble à celle qui lui est le plus voisine et en quoi elle s'en distingue.

¹ Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Union générale d'Éditions, 10-18, nn. 221-222, 1965, p. 34.

D'après André Lalande, les contemporains non seulement ne s'entendent pas sur la définition du plaisir ni sur celle de la joie, mais ils ne sont même pas d'accord quand ils les montrent du doigt. L'un dit : voici un plaisir ; l'autre dit : non, c'est une joie. Tournons-nous donc vers des temps où les définitions se vendant moins bien on s'attachait plus à leur précision qu'à leur rentabilité.

Dans son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet, l'un des juges les plus sévères du Moyen Âge, reconnaît que les Médiévaux ont précisé quantité de notions essentielles et difficiles. Si la notion de plaisir leur a semblé importante, il y a des chances qu'on trouve chez eux quelque lumière.

Les Médiévaux savaient comme nous que les ressemblances sont perçues avant les différences. Ce que d'autres cherchent chez Marx, Mgr Camara dit qu'il le trouve dans l'Évangile. Personne ne conclut qu'on peut substituer *Le Capital* à l'Évangile. Et les Médiévaux tenaient compte de la démarche naturelle de l'esprit humain, qui voit d'abord les choses dans leur confusion, dans leur fusion.

Avant de distinguer le plaisir de la joie, cherchons en quoi ces états se ressemblent. Pour le mieux voir, considérons les états contraires : tristesse, douleur. Rien ne fait mieux comprendre une chose que son contraire ; les contraires s'éclairent réciproquement. Le visage triste ou douloureux évoque l'idée de quelque chose (santé, amis, richesses, etc.) qu'on voulait conserver et qu'on a perdu.

Par opposition, le plaisir ou la joie sont des états non point d'âme ou de corps, mais des états d'être humain, résultant de la possession de ce que l'on désirait. La joie de revoir un ami, ou le plaisir. On désire que cesse la pluie, le retour du soleil fait plaisir, rend joyeux.

Le plaisir pas plus que la joie ne sont, pour les Médiévaux, des effets sans cause : ce sont des états résultant de la possession de ce que l'on désirait, et auquel ils donnent le nom de bien. Le bien, selon eux, c'est ce que l'on désire, parce qu'il convient et dont la possession fait plaisir ou procure de la joie.

Les Médiévaux (Avicenne, par exemple) distinguaient ensuite entre plaisir et joie comme nous distinguons le sexuel de l'érotique. Ils réservaient le plaisir aux animaux. L'animal éprouve du plaisir à manger, à boire, à retrouver ses parents ou ses amis. Il n'y avait point de biches de joie (comme nous avons des filles de joie) ; toutes les biches étaient et sont de plaisir.

Ils désignaient par le mot *joie* le plaisir humain, c'est-à-dire le plaisir de l'animal doué de la raison et qui en fait usage. Thomas d'Aquin a cette parole étonnante : « Tous les plaisirs de la brute peuvent se transformer en joie chez celui

qui possède la raison »¹. Il parlait donc de la joie de boire, de la joie de manger, des joies de l'amour, chaque fois que ces plaisirs étaient marqués au coin de la raison.

Il leur arrivait de parler de la joie de manger et du plaisir de faire de la géométrie. Joie de manger chez celui qui le fait comme un être raisonnable doit le faire ; plaisir de faire de la géométrie chez celui qui s'y adonne en dépit du bon sens. Leur distinction entre plaisir et joie n'était point fondée sur la matière de la satisfaction (aliments, boissons, arts, sciences, etc.), mais sur la forme que la raison y introduisait. Toute satisfaction marquée du sceau de la raison était une joie. Tout meuble ayant telle forme était une table, quelle qu'en fût la matière. Position fort justifiable...

Un humain éprouve plaisir ou joie selon qu'il conduit ou non à terme ses délectations. Rigoureusement parlant, un plaisir est une joie avortée. Dans le langage courant, le vocabulaire est beaucoup plus souple. On attendait plaisir, c'est joie qui se présente (fille de joie), ou vice versa (plaisir intellectuel).

Le plaisir et la joie ne se distinguent pas du bonheur par quelque caractère passager, partiel ou total : la joie est au bonheur comme la chaleur est au feu, brève ou durable selon que le feu est de paille ou de bois franc. De plus, l'union de l'âme et du corps étant si intime qu'on doit parler de fusion, le plaisir comme la joie affectent non point le corps seul ou l'âme seule, mais tout l'être humain, qui est heureux quand ses désirs sont comblés. Or, ce n'est pas le plaisir qui apaise la faim ou la soif, mais l'aliment et la boisson. Le plaisir suit, comme l'ombre, si vous voulez, mais il suit.

Le maillon oublié

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir parlé du corps comme d'un instrument de plaisir et avoir étendu le mot plaisir aux domaines de la pensée, de l'art et de l'action, il importe de dissiper certaines illusions. Le corps ne sécrète pas le plaisir comme le foie sécrète la bile, comme l'uniformité sécrète l'ennui. Qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire qu'il ne le sécrète pas forcément. Entre le corps et le plaisir, dans tous les domaines qui ont été touchés, il y a quelque chose qui s'interpose. Dans tous les secteurs de l'activité humaine (sport, art, science, politique, etc.), le plaisir est parcimonieusement mesuré aux débutants. Ce qui manque au débutant pour goûter le plaisir, Nietzsche nous l'apprend à peu près dans ces termes : « Ce qui importe avant tout, à ce qu'il

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 31, art. 3.

semble, c'est de répéter inlassablement les mêmes actes : il en sort et il en est toujours sorti quelque chose qui rend la vie bonne et agréable. Ce quelque chose, c'est la vertu, c'est l'art »¹.

Le plaisir est promis à la vertu (courage, justice, etc.) ; il est promis à l'art. Et la vertu et l'art s'acquièrent par une patiente répétition des mêmes actes. C'est en forgeant qu'on devient forgeron ; c'est en pianotant qu'on devient pianiste. Le plaisir, selon la remarque pertinente d'Aristote, est le « signe » que l'art ou la vertu en cause sont possédés.

Le corps est un instrument de plaisir ? Entendons-nous bien. Il en est un comme le violon : à la condition que l'on apprenne à en jouer... Sait jouer du corps celui qui possède l'art du boire, l'art du manger, l'art d'aimer, ou quelque autre art. Sait en jouer celui qui possède la vertu de sobriété, la vertu de courage ou quelque autre vertu.

¹ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, 1971, V, 188, p. 100.

Troisième barreau

Les valeurs morales

[Retour à la table des matières](#)

Tous les auteurs québécois qui ont un jour trempé leur plume dans le fiel ont barbouillé le visage de la morale de chez nous. Au Québec, le mot *morale* évoque des souvenirs cauchemardeux. J'ignore s'il en est ainsi partout ailleurs dans le monde et n'ai point l'intention de l'arpenter dans l'espoir d'enregistrer en tous lieux le même hérissément au prononcé du même mot. Le terme n'a cependant pas mauvaise réputation qu'au Québec. Paul Valéry écrit, dans *Tel quel* : « La morale est le nom mal choisi, mal famé, de l'une des branches de la politique généralisée »¹.

Morale, nom mal famé

Morale, nom mal famé ; oui, et depuis longtemps. Dans un roman qui décrit une atmosphère qui prend à la gorge de la génération actuelle, Gérard Martin dénonçait, en 1943, l'éducation de l'époque en décrivant celle qu'avait reçue l'un de ses personnages, l'avocat Jacques Beauchemin : « Il avait toujours été agi, mû de l'extérieur, chaque détail de son existence arrêté d'avance sans qu'il fût consulté »².

¹ Paul VALÉRY, *Tel quel*, Paris, Gallimard, Pléiade, II, 1962, p. 510.

² Gérard MARTIN, *Tentations*, Québec, Garneau, 1943, p. 83.

Dans son *Journal d'un inquisiteur*, Gilles Leclerc ausculte à son tour la morale québécoise et prononce le même diagnostic. On a enseigné à l'adolescent qu'il n'avait besoin de conscience que le strict minimum exigé par « le protocole de l'obéissance aveugle ». Les Canadiens français ont abdiqué leur conscience et, du même coup, leur responsabilité. Au lieu de conscience, ils ont des codes et des catéchismes. Le Canadien français, « c'est l'homme de l'inertie, mû de l'extérieur »¹.

Les attaques des *Deux prêtres en colère* portent sur les mêmes points. On leur a inculqué (*calx*, pied) une morale impériale, c'est-à-dire une morale qui commandait comme l'empereur à ses sujets. Cette morale leur tombait dessus comme pluie et foudre ; elle frappait de l'extérieur. La colère des deux prêtres se transforme en joie quand ils voient l'Église nouvelle reconnaître peu à peu la « primauté de la conscience personnelle »².

Et c'est ainsi que dans le dictionnaire québécois des idées suggérées par les mots, celui de morale évoque les suivantes : moraliser, sermonner, s'abstenir, contrarier, couper, déraciner, obéir ; sacrifice, mutilation, camisole de force et tout le bazar des emmerdements qui font envier le sort des chiens.

Morale, nom mal choisi ?

[Retour à la table des matières](#)

Morale, nom mal famé, d'accord ; nom mal choisi ? Pas sûr. L'intelligence humaine va naturellement du connu à l'inconnu et ramène spontanément le nouveau à l'ancien. En voyant son premier lombric, un enfant s'est écrié : « Un spaghetti ! » Seul le hasard explique qu'il n'ait pas lancé, en voyant son premier spaghetti : « Des vers »

Il existe, il va sans dire, des mots mal choisis, des mots mal faits, comme il y a des chaussures mal faites. Les mots, en effet, sont des instruments, des outils, comme les bistouris, les tournevis, les alènes. À l'occasion, on peut manger de la tire avec un tournevis, ouvrir une boîte de jus de tomate ou décapsuler un coke, mais ce n'est pas en raison de ces menus services qu'il rend à l'occasion qu'un tournevis est dit parfait.

¹ Gilles LECLERC, *Journal d'un inquisiteur*, Montréal, Éditions de l'Aube, 1960, pp. 46, 129, 225.

² Charles LAMBERT et Roméo BOUCHARD, *Deux prêtres en colère*, Montréal, Éditions du jour, 1968, pp. 93, 141, 142.

Les mots ont leur fonction, et on les trouve bien ou mal choisis en raison de la manière dont ils s'en acquittent. Ils le font d'autant mieux que l'arbitraire a moins présidé à leur fabrication ou à leur choix. Il existe un métalloïde qui jette des vapeurs violettes quand on le chauffe. On l'a appelé iode, d'un mot grec qui signifie violet. Il existe dans le corps humain des tissus irritables et contractiles qui assurent les fonctions du mouvement. Quand ils s'irritent, ils bougent sous la peau, et on les a appelés muscles, d'un mot latin qui signifie petit rat.

Par contre, certains mots ne disent rien de la nature des choses qu'ils signifient. Cognac, c'est une ville de France qui compte 22 000 Cognaçais. La Champagne, c'est une région de la France, comme la Brie. Rien ne prédestinait ces mots à désigner un fromage, un vin mousseux ou une eau-de-vie. Il ne répugnerait en rien que le champagne soit une sorte d'essence et le cognac un instrument contondant.

Le mot *morale* appartient à la catégorie des mots qui révèlent un aspect essentiel de la réalité qu'ils signifient. *Morale* vient du latin *mos*, qui a deux sens : a) coutume, usage ; b) inclination naturelle à agir. Certains disent : *mos*, mœurs. Mais le mot français *mœurs* a les deux sens de *mos*. D'où une certaine confusion à dissiper.

La distinction est souvent mince entre une coutume et une inclination naturelle à agir. Le zèle pour la défense de cette distinction capitale en morale doit alors redoubler. Allons-y d'exemples frappants. Il fut un temps où, dans certaines régions plus « perverses » de la terre, le seigneur avait le droit de passer la première nuit avec les nouvelles mariées de son domaine. Pour des raisons qu'on imagine, ce droit put être racheté à prix d'argent, comme le « crois ou meurs » des conquérants musulmans, qui devint « crois, paye ou meurs ». C'est un exemple de coutume. Autre exemple : la bénédiction du lit conjugal au Moyen Âge. On y bénissait le lit conjugal et l'autel, l'un et l'autre, lieux de transsubstantiation.

Par contre, les inclinations naturelles à agir se distinguent à leur universalité. Dans tous les recoins du monde, à toutes les époques, les êtres humains ont mangé, ont fondé des familles, se sont formés en sociétés. C'est le niveau de l'inclination naturelle. Sur chacune de ces inclinations naturelles sont venues s'épanouir des coutumes amusantes, étonnantes, voire intolérables (sauf pour ceux qui en ont fait une seconde nature). Manger tient à l'inclination naturelle ; manger des fourmis tient à la coutume.

On aurait passé pour irrévérencieux, il y a vingt-cinq ans, en demandant au célébrant de venir bénir le lit conjugal. Personne ne s'étonnait pourtant que le prêtre aille bénir même une taverne. C'était dans les mœurs comme la communion sur la langue. Le proverbe *Autres temps, autres mœurs* nous situe au niveau non des inclinations naturelles mais des coutumes, qui étonnèrent Descartes et qui étonnent encore tous ceux qui voyagent dans l'espace ou dans le temps.

Et Descartes de noter que les choses qui nous semblent extravagantes et ridicules ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples¹. Les jeunes Québécois ont pouffé de rire en voyant les deux entraîneurs russes s'embrasser sur la bouche après la victoire de leur équipe. Affaire d'habitude. Mais l'habitude devient une seconde nature, et l'on en vient à ressentir pour l'objet de ses habitudes (chocolat, café, tabac, alcool, etc.) une inclination aussi forte que l'inclination naturelle vers un objet naturel. Le jour où l'on ne distingue plus entre coutume et inclination naturelle, la morale est drôlement emberlificotée.

Le nom de morale a donc été dérivé de *mos*, non point au sens où *mos* signifie coutume, habitude (se ronger les ongles), mais au sens où il signifie inclination naturelle à faire quelque chose. Et, contrairement à ce que prétend Valéry, ce mot est merveilleusement simple et bien fait. La morale, ce n'est pas l'éboulis qui brise les ondulations du ruisseau ; ce sont les bords qui assurent son doux murmure. La morale, ce n'est pas l'échine courbée qui rappelle aux bras qu'ils furent jadis des pattes ; c'est l'animal redressé qui dit : Pourquoi me frappes-tu ?

Quand le mot *morale* évoque l'idée d'un code, d'un catéchisme, d'un obstacle ou d'un frein, il est coupé de sa racine ; autrement dit, il est mort, comme une plante dont on a coupé la racine. Quand on dit corde et que l'interlocuteur pense potence, on est en douteuse compagnie ; quand on dit morale et que l'auditeur pense embêtement, on n'est point en meilleure compagnie. On est en immorale compagnie...

Étymologiquement, morale dit inclination naturelle, comme iode dit violet. Il y a autre chose dans l'iode (l'iode n'est pas une marque de peinture) ; il y a autre chose aussi dans la morale, mais l'idée d'inclination naturelle à agir doit être retenue avec soin et dorlotée.

Malheureusement, il y a souvent plus loin de la morale en place à la morale authentique que de la coupe aux lèvres. La morale est devenue souvent, dans le concret de la vie quotidienne, cet « art de faire ce qui ne plaît pas, de ne pas faire ce qui plaît », dont parle Valéry au même endroit, à cause du zèle et de l'intolérance des gens avec qui nous vivons. Avec les meilleures intentions du monde, chacun cherche à imposer aux autres sa façon de voir et de faire : l'indépendantiste cherche à convertir le fédéraliste à l'indépendantisme, et vice versa ; le socialiste mène sa guerre sainte contre le capitaliste sourd aux appels de la grâce socialiste ; persuadés qu'ils l'ont, eux, la manière de vivre, les Américains rêvent d'un monde américanisé ; de leur côté, les Russes savent bien qu'ils n'ont point tort et ils veulent tout russifier.

¹ DESCARTES, *Discours de la méthode*, Montréal, Variétés, 1947, p. 21.

Les moralistes, de la même manière, cherchent à imposer leur morale, laissant à ceux qu'ils harcèlent l'impression que la morale est la technique des conduites humaines téléguidées ; que chacun de nous n'a qu'à se laisser porter par les courants rédempteurs ; qu'il doit se méfier des appels qui montent du fond de lui-même, du cœur de ce qu'on appelle la nature. Pourtant, ce qu'elle est étymologiquement (science des inclinations naturelles à agir), la morale authentique doit le demeurer réellement aussi.

La « nature humaine » !

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà fait un louable effort pour distinguer la simple habitude d'avec l'inclination naturelle à agir. Qui dit inclination *naturelle*, en l'occurrence, dit inclination enracinée dans la *nature humaine*. Cette expression en fait se crispent plus d'un. À leur esprit, le mot *nature* évoque quelque chose de rigide, de raide, d'inflexible. Une morale fondée sur la nature humaine aurait donc la rigueur insupportable d'une géométrie. Rien ne leur semble plus étranger à la vie réelle, aussi imprévisible que le gros lot.

L'expression *nature humaine* tombe couramment de la plume des scientifiques. Je pense à René Dubos, par exemple, à Jean Rostand, à Erich Fromm et à cent autres. Cette nature humaine comporte un noyau qui a résisté à l'usure des millénaires : « Les représentants de l'espèce humaine ont partout et depuis très longtemps les mêmes traits fondamentaux »¹. À la page 12 du même ouvrage, Dubos a été encore plus saisissant : « Les caractères biologiques et psychologiques de l'espèce humaine n'ont guère changé au cours des mille derniers siècles ».

Même s'il ajoute que « la nature humaine est remarquablement stable », il ne s'ensuit pas qu'une morale coulée dans la nature humaine doive être trempée comme de l'acier. Les « manifestations » de la nature humaine « ont constamment changé au cours des siècles et continuent à changer avec le milieu et les modes de vie »². Il suffit de faire l'histoire de n'importe quelle inclination naturelle (désir de connaître, attrait d'un sexe pour l'autre, etc.) pour savoir que la stabilité de la nature n'engendre pas la monotonie.

La notion de nature humaine connote quand même souvent une permanence que ne supportent plus les moralistes de l'heure. « Il n'y a pas alors de morale humaine immuable, fixée une fois pour toutes. Il n'y a de morale qu'évolutive »,

¹ René DUBOS, *Choisir d'être humain*, Paris, Denoël/Gonthier, 1974, *Médiations*, n. 147, p. 192.

² *Ibid.*, p. 12.

écrit Guy Durand dans son *Éthique de la rencontre sexuelle*¹. Certains s'en prévalent pour escompter l'avenir, qui permettra ce que le présent interdit, comme le présent autorise ce que le passé défendait.

La morale qui change

[Retour à la table des matières](#)

Si vous affirmez sans d'infinies précautions que la morale change, vous vous exposez aux foudres des ayatollahs de la morale « impériale » (celle qui commandait de l'extérieur). Pour eux, les « on vous a dit, moi je vous dis » du Christ ne sont pas des changements. Quand on leur dit que la morale change, ils pensent que la fornication, par exemple, jusqu'à présent considérée comme une faute, constituera bientôt un acte de charité bien ordonnée...

En entendant le mot *changement*, pourquoi donc imaginer le pire ? Le registre des changements s'étend du changement de nature jusqu'au changement de lieu en passant par le changement de forme, de propriétés, de peau et de poil. Et la morale peut changer beaucoup sans que nos crimes d'hier et d'aujourd'hui ne deviennent des clefs du paradis.

La notion de changement présuppose quelque chose de fondamental qui sert de support au changement ; quelque chose de fondamental qui tient le coup. Le changement présuppose quelque continuité, sinon ce n'est pas de changement qu'il s'agit. Vous dites à une femme que son mari a beaucoup changé. Elle vous rétorque : « Non, j'ai changé de mari ». Quand on parle de morale qui change, il ne faut pas oublier ce quelque chose de fondamental et de permanent que comporte la notion de changement.

La morale est, de prime abord, considérée comme une science qui s'enseigne à la manière de la physique ou de la chimie. (Le Robert parle aussi d'un ensemble de règles de conduite.) On a des ouvrages de morale et des ouvrages de chimie. Les ouvrages de morale contiennent, d'une part, une poignée de grands principes ou de valeurs qui résistent bien à l'érosion du temps et aux caprices de l'espace : primauté de la conscience, interdiction de voler, légitimité du salariat, caractère sacré de l'amour conjugal, etc.

D'autre part, ils contiennent des tonnes de considérations sur la manière dont ces grands principes et ces valeurs doivent se vivre au XX^e siècle. À ce niveau, les considérations peuvent varier d'un ouvrage de morale à un autre ; elles varient

¹ Guy DURAND, *Éthique de la rencontre sexuelle*, Montréal, Fides, 1971, p. 16.

d'une époque à une autre. On ne parle plus de la guerre, par exemple, comme on en parlait au Moyen Âge. Quand on se bat avec des flèches et des épées, une guerre peut être juste et sainte. Les armes nucléaires, pour ne nommer que celles-là, ont rendu désuet le concept de guerre juste. Juste signifie proportionné. Or les armes nucléaires sont disproportionnées.

L'exemple de la grève illustrerait tout aussi bien la thèse qui prétend que la morale change. La grève des mineurs que décrit Zola dans *Germinal* ne ressemble pas plus à une grève de médecins qu'une guerre médiévale ne ressemble à une guerre nucléaire. Quelque chose a changé. Des éléments nouveaux sont apparus dont il faut tenir compte. L'exploitation des travailleurs dans les usines du XIX^e siècle tranche sur l'exploitation dont certains groupes se croient actuellement les victimes.

La morale, en tant qu'elle propose des règles de conduite humaine, change quand progresse la connaissance de la nature humaine. La nature humaine est épiée, scrutée, fouillée par de nombreuses sciences. Chaque jour, les chercheurs découvrent quelque secret de « l'homme, cet inconnu ». Un jour, c'est Hans Selye qui nous parle scientifiquement de l'amour du travail et de la bienveillance ; un jour, c'est le psychologue Gérald Wilde qui nous livre les conclusions de ses recherches sur notre comportement au volant ; un jour, c'est René Dubos qui nous parle de valeurs communes à toute l'espèce humaine.

La morale change, ou évolue, ou s'affine, ou se perfectionne quand se développe la connaissance de la nature humaine ; elle change, et le reste, quand surgissent de nouveaux problèmes ; elle change quand les circonstances entourant les anciens problèmes changent elles-mêmes ; elle change quand il y a lieu d'exprimer les valeurs permanentes dans des modalités propres à chaque époque ; elle change dans ses exigences quand le sujet moral croît en perfection.

Savoir, vouloir, pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

La morale qui est dans les livres s'enseigne comme s'enseigne la géométrie ; on peut l'apprendre, la savoir par cœur et la réciter mot à mot aux examens. Savoir, ce n'est pas tout, c'est même fort peu : il faut vouloir ensuite et pouvoir enfin. On peut connaître parfaitement la théorie de la justice, mais ne pas vouloir la mettre en pratique. On peut vouloir la mettre en pratique, mais ne pas pouvoir. Qui n'a pas dit un jour ou l'autre, aux prises avec un vice à corriger : c'est plus fort que mon vouloir ?

Il importe de distinguer l'enseignement moral d'avec la formation ou éducation morale. Par l'enseignement, on atteint le savoir ; par la formation, on vise le vouloir et le pouvoir. Et la morale au sens fort du terme, au sens vraiment utile du terme, se situe au niveau du pouvoir : se rendre capable d'user, sans abuser, des boissons alcooliques, du sexe, de la violence, de l'argent, de la science, de la technique, etc.

La valeur morale d'un être humain s'apprécie non pas à ce qu'il sait, non pas à ce qu'il veut, mais uniquement à ce qu'il peut. À ce niveau, la valeur morale d'une personne est faite de capacités, de qualités (que l'on désignera plus loin par un autre terme) qui la rendent apte à user comme il convient de toutes les choses de la vie et l'en font user ainsi quand se présente l'occasion.

Prenons l'exemple de la sobriété. Elle est une capacité, une qualité, fruit d'actes répétés, qui rend capable de contrôler son penchant pour les boissons alcooliques. Le sobre est capable de faire bon usage des boissons alcooliques. Le changement, à ce niveau — celui de la disposition, de l'habileté de l'aptitude — prend la forme d'une amélioration si les victoires s'accumulent ou d'une détérioration si les défaites se succèdent.

Inventaire provisoire

[Retour à la table des matières](#)

Les inclinations naturelles ne sont nulle part gravées sur des tables de pierre comme l'étaient les commandements remis par Dieu à Moïse. La liste complète de ce qui est conforme à la nature et l'autre liste de ce qui lui est contraire n'existent nulle part : ne les cherchez ni dans l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique ni dans *Le Capital*.

De même qu'on s'est demandé un jour si l'usage du rouge à lèvres était conforme à la nature, on se demande maintenant si les contraceptifs, l'avortement, l'euthanasie le sont. Les conclusions définitivement classées sont rares en morale. Je n'insinue pas qu'il en sera un jour de la contraception, de l'avortement et de l'euthanasie comme il en est maintenant des teintures, des fards et des boucles d'oreilles. Je sonde simplement le fossé qui sépare la morale de la géométrie.

Personne, ne conteste, tout de même, que la faim et la soif ne soient des inclinations naturelles. Et il arrive que l'homme n'aspire pas selon les lois rigides du siphon qui vide un tonneau le liquide dont il a besoin. Et l'on est en morale. (Disons-le tout de suite afin de pouvoir le répéter bientôt.) En morale, c'est-à-dire en face d'une inclination à régler ; d'une inclination que la nature n'a pas réglée.

Certains veulent manger de la chair humaine ; d'autres refusent de manger de la chair de vache. À la morale de trancher.

Ce serait de l'hypocrisie de ne pas passer de la faim et de la soif à l'inclination sexuelle. On ne disserte pas sur l'existence ni sur la force de l'inclination sexuelle : on en fait l'expérience en soi et on les constate autour de soi. Les Anciens et les Médiévaux disaient magnifiquement que le sexe est un petit animal dans le gros animal humain. Ils signifiaient par là la fougue de cette inclination et son autonomie, qui verse aisément dans l'indiscipline.

Chez nos frères les crapauds, l'ardeur sexuelle du mâle est telle qu'un expérimentateur cruel a pu couper des pattes sans mettre de terme aux étreintes. Les crapauds ont les pattes fines ! L'expérience réussirait peut-être sur des animaux aux pattes plus importantes. Mais, avant de tenter l'expérience sur un tigre, il faudrait s'assurer qu'on a le temps de lui couper la patte pendant que dure son plaisir d'amour !

On ne conteste pas que l'instinct social soit chez l'homme une inclination naturelle. L'homme a besoin des mains des autres pour se procurer de bonnes chaussures, mais il a besoin davantage de leurs oreilles. L'homme ne se marie pas pour administrer un « remède à sa concupiscence » ; il se marie pour être sûr d'avoir toujours une oreille pour y murmurer, comme la mer a la coquille.

Qui a besoin de l'autre cherche à plaire à l'autre, spontanément, naturellement. Le pêcheur choisit avec soin sa mouche ; le trappeur son appât. Il est intéressant de noter que le mot *appas*, qui sert à désigner les charmes de la femme, vient lui aussi du verbe appâter. Eh bien, cette chasse à l'homme n'est pas réglementée par la nature. La nature farde les pommes ; elle parfume les fleurs ; elle habille les arbres. Les humains s'adonnent aux mêmes arts suivant une inclination que la nature n'a point réglée. Ils cherchent toujours l'épithète qui convient à leur écorce vestimentaire : transparente ? pigeonnante ? moulante ? Que sais-je ?

Ce grand safari humain ne se conduit pas sans instinct guerrier. Auguste Comte qualifie cet instinct de « militaire », parce qu'il s'est développé dans la lutte contre les ennemis de la vie. On l'a longtemps appelé « irascible », d'un petit mot latin, *ira*, qui signifie colère, car on renverse rarement l'ennemi ou l'obstacle sans un peu d'humeur. Maintenant, on parle d'agressivité, mais c'est toujours pour révéler le côté belliqueux de notre nature.

Ce grand safari ne se conduit pas non plus sans armes. Or l'homme n'a point le bouclier de la tortue, ni le lance-flammes de la mouffette, ni la baïonnette du taureau (ses cornes effilées). Un instinct technique sert ce nouveau besoin. L'homme est aussi naturellement technicien, artisan et artiste que sociable, agressif ou altéré.

L'homme amoureux, militaire, artiste est également curieux. Il a besoin de savoir comme il a besoin de boire. L'imagination poétique a inventé fort justement la « soif de connaître ». Savoir non seulement ce qui peut lui être utile (comme la cause du cancer), mais savoir pour le plaisir de la chose. Apprendre ce qu'elle ignore est agréable à l'intelligence comme écouter de la musique est agréable à l'oreille. Et le « plaisir intellectuel » revendique sa place dans la civilisation du plaisir. Il est le plaisir qui fait les surhommes, ceux contre qui la destinée ne peut pas grand-chose.

Si, à la liste des inclinations naturelles déjà énumérées, on ajoute l'instinct ludique, c'est-à-dire cette inclination aux activités gratuites du jeu, la vie ne sera pas tellement désagréable. Jadis, on avait assigné à une vertu, l'eutrapélie, le soin de régler l'instinct ludique comme la sobriété règle toujours l'usage des boissons enivrantes.

J'ai consulté mon *Robert*. Plus un mot de l'eutrapélie. Le besoin crée l'organe ; le non-usage l'atrophie. L'humanité a dû connaître quelques générations trop besogneuses. Le Moyen Âge a la réputation d'avoir été bien austère, cependant on n'y exemptait pas de faute non seulement ceux qui ne disent rien de drôle, mais ceux aussi qui, par leur attitude, paralysent ceux qui sont amusants¹. Dans cette veine bien catholique, Thérèse d'Avila donnait cet avertissement : « Mes Sœurs, nous sommes assez sottes par nature, ne le soyons pas davantage par grâce ! »

Les choses vont maintenant se compliquer. Les inclinations naturelles à notre espèce (l'espèce humaine) sont incarnées dans les individus. L'espèce humaine vit d'art, mais tel individu vit du piano, tel autre de la peinture, selon son inclination et les circonstances. À côté des inclinations naturelles de l'espèce prennent place les inclinations naturelles des individus.

Ces principes entraînent des conséquences pratiques. Guy Béart chante qu'on est bien dans les bras d'une personne du sexe opposé ; tel autre turlute qu'on est bien dans les bras d'une personne du même sexe. Situation anormale ? contre nature ? Ce n'est pas simple. D'abord, le normal et l'anormal ne se décident pas à la majorité absolue. Ce que la plupart des gens font peut être anormal, et le normal être du côté de la minorité, d'une infime minorité. D'après sa complexion naturelle, peut-être, tel individu penche vers les êtres du même sexe. Regardons-le comme on regarde le convive qui ne digère pas le piment vert.

S'il fallait terminer l'inventaire des inclinations naturelles avant d'aller plus avant, nous n'en arriverions jamais à dire ce qu'est la morale. Tant que la nature humaine n'aura pas livré son dernier secret à un biologiste, à un psychologue ou à un philosophe, la liste des inclinations naturelles restera ouverte.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 148, art. 4.

Mais l'homme n'attend pas sa dernière inclination naturelle pour s'embarquer sur la mer agitée de la morale : la première le pousse au large. Dès qu'un homme boit, parle, se met en colère, les problèmes moraux se posent. L'homme ne boit pas selon la loi qui remplit les mares ; son débit n'est point réglé comme celui d'un ruban magnétique ; ses colères ne sont pas déterminées comme celles de la foudre.

L'homme, être moral

[Retour à la table des matières](#)

Au sens générique du terme, l'homme n'est ni mâle ni femelle. Quand on dit que l'homme est un être moral, l'épithète est neutre. En ce sens du mot *moral*, on peut dire de l'assassin qu'il est un être moral, on peut le dire du voleur et du séducteur. L'être qu'on dit moral est placé dans l'obligation de régler les inclinations naturelles que la nature a mises en lui sans les avoir au préalable programmées.

Et l'être humain est dans la morale comme le poisson dans l'eau, comme l'oiseau dans l'air. C'est son lieu. Il n'y échappe pas dès qu'il diffère de la pierre, du prunier ou du chien. Ne jouissant pas de l'infaillibilité pontificale de ces êtres inférieurs, l'être humain est acculé à la morale. Acte humain, acte moral ; formules interchangeables.

Jean Fourastié met le doigt au bon endroit dans *Essais de morale prospective*, sous-titré vers *une morale nouvelle* : Quand une mémoire, une réflexion, une conscience s'ajoutent à l'instinct, ce supplément d'instinct, c'est la morale¹. Dans *Les actes retrouvés*, Fernand Ouellette fait lui aussi de l'acte moral un « dépassement de l'instinct »².

La sévérité des plantes, la paix des animaux ont fait dire à Jean-Paul Sartre que « l'homme est condamné à être libre » ou, ce qui revient au même, condamné à la morale : condamné à ne jamais savoir quoi faire ni comment le faire ; condamné à réfléchir, à écouter, à essayer, à tâtonner, à se tromper, à se reprendre ; condamné d'abord à démêler puis à régler ces dizaines d'inclinations que la nature a déposées en lui à l'état sauvage.

¹ Jean FOURASTIÉ, *Essais de morale prospective*, Paris, Denoël/Gonthier, 1974, Médiations, n. 75, p. 170.

² Fernand OUELLETTE, *Les actes retrouvés*, Montréal, HMH, 1970, p. 175.

Sous l'œil de la raison

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'état actuel de la science, on ne règle pas sa croissance. Tout le monde se laisse pousser et se regarde pousser. La croissance est un événement auquel on assiste en spectateur heureux ou déçu. Dans un avenir plus ou moins rapproché, la science offrira peut-être à l'être humain la possibilité de choisir sa stature. Ce sera un problème de plus à résoudre.

La nature a réglé certaines choses en moi comme dans l'animal, le végétal et le minéral. Mais, dans beaucoup d'autres cas, elle m'abandonne le soin de régler mon activité. De spectateur que j'étais, je deviens acteur. Acteur, donc responsable de ce qui va se produire. Mon boire, par exemple, n'est pas réglé comme celui du siphon ; je ne puis me laisser boire comme je me laisse croître. J'en décide moi-même et, du coup, en assume la responsabilité.

Surgit ici une question clé de voûte en morale : comment se règle une inclination que la nature n'a pas endiguée ? La réponse à cette question libère beaucoup d'émotivité. Allons-y en deux temps. L'être humain, comme n'importe quel autre, agit bien quand il le fait conformément à sa nature, située à tel point déterminé de la courbe de l'histoire. Si l'on reprochait au feu de brûler, il se défendrait en invoquant sa nature ; si l'on reprochait à l'eau de couler, elle ferait de même. Pour nous justifier, nous disons constamment : c'est dans ma nature, c'est contraire à ma nature.

Mais quel est donc le petit juge qui égrène les circonstances dans lesquelles un individu est engagé et détermine dans quelle mesure il convient de froncer les sourcils, d'élever la voix, de brandir le poing ? Écoutons-nous parler. Les jugements que nous portons sur la conduite des gens nous mettent sur la bonne piste. Dans tous ces jugements, les mots *raison* et *bon sens* prennent place. Telle manière d'agir est raisonnable ou ne l'est pas, est pleine de bon sens, en a plus ou moins, ou en est dénuée. Bref, c'est devant le tribunal de la raison que se jugent les conduites humaines.

L'estomac crie famine ; la raison fait la sourde oreille. Les jambes sont épuisées ; le bon sens exige d'elles un effort supplémentaire. Au contraire, quand la pierre n'est plus retenue, elle tombe ; il n'est pas en son pouvoir d'attendre que la tête du loup soit au point d'impact.

On rétorque fort à propos que la raison n'est pas tout l'être humain : il y a la raison, d'accord, mais il y a le corps aussi, et la sensibilité, et les passions. En lui demandant de marquer tous ses comportements au coin de la raison, on a l'impression qu'il doit laisser tomber bien des choses auxquelles il tient. On a l'impression qu'il doit vivre comme un ange. Et l'on se surprend à calculer les conséquences de l'avertissement de Pascal : « Qui veut faire l'ange fait la bête ».

Personne n'admettrait, à y bien penser, que l'on enseigne qu'il faut régler son manger sur son estomac ; son boire sur son gosier ; ses passions sur sa sensibilité, etc. Le gosier ignore que je vais prendre le volant dans un moment : je lui refuse le dernier verre ; l'estomac ignore que le feu va être sous contrôle dans quelques heures : pompier, je le laisse crier.

Personne ne soutient qu'il faut les régler en leur absence. Ni ange ni bête : l'ange, c'est la raison qui ignore le corps ou la sensibilité ; la bête, c'est le gosier ou le sexe qui prennent le contrôle de la vie.

La raison, qui gouverne forcément, doit gouverner pour le bien de l'homme tout entier : corps et âme, intelligence et sensibilité. La raison pourvoira comme il se doit aux besoins du corps si la sensibilité les lui dévoile. Si la sensibilité dévie du côté de l'excès, elle déclarera des besoins factices ; si elle dévie du côté du défaut, elle taira des besoins réels.

C'est ainsi qu'on voit parfois échouer de beaux programmes, mais qui avaient été conçus dans l'abstrait. Venue l'heure de leur réalisation, le corps proteste : on avait mal prévu son boire, son manger, son sommeil. Programmes pour chevaux, qui dorment debout. Ou bien c'est la sensibilité qui proteste. On avait mal prévu ou pas prévu du tout l'influence du bruit, de la couleur ou de toute autre chose qui choque la sensibilité.

Ce gouvernement de la raison entend bien ne « rien détruire en l'homme, pas même ses instincts, pas même ses passions ; il met à trop haut prix l'homme intégral »¹. Parlant ailleurs nommément de la morale, le même chanoine Groulx, mort en bons termes avec l'Église catholique romaine, écrit : « La morale n'est ni un frein, ni une loi arbitraire inhumaine. Elle est faite à la mesure de l'homme même, à la mesure des exigences divines, exigences qui visent à sauvegarder dans l'homme son humanité. Elle ne mutile rien »².

¹ Lionel GROULX, *Chemins de l'avenir*, Montréal, Fides, 1964, p. 90.

² *Ibid.*, p. 77.

La conscience morale

[Retour à la table des matières](#)

L'acte de la raison tranchant la question de savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire *hic et nunc* a reçu un jour le nom de conscience. Je ne reprendrai pas ici ce que j'ai écrit là-dessus dans *Réinventer la morale*, ch. 6. Nous parlons donc de la conscience morale, pomme de discorde en morale, pierre d'achoppement et de scandale. On nous en a bien peu parlé et quand on nous en parlait, on ne nous disait pas tout...

« Obéis à ta conscience », c'est, écrit le Père Sertillanges, O.P., le « premier de tous (les préceptes) et le seul au fond »¹. Obéis à ta conscience, c'est-à-dire à ta raison. La conscience oblige même quand elle est erronée.

Commentant saint Thomas (qu'on cite peu sur ce point), le Père Deman, O.P., lui aussi, écrit : « Qu'un homme juge mauvais de croire au Christ et qu'il croie néanmoins, il pèche : car dans la conscience où il est, il consent au mal, même si, de sa nature, la foi au Christ est souverainement bonne et salutaire ».

« L'exemple est hardi », note Deman. « Saint Thomas cependant n'a pas hésité à y recourir »². Il insiste sur « cette intériorité de la loi morale, qui est le bénéfice propre de la notion de conscience antécédente. En dernier ressort, l'homme relève de son jugement — en ce sens qu'il n'est jamais justifié d'agir à l'encontre de ce que lui-même juge devoir faire ou ne pas faire »³.

« La conscience d'un chacun l'oblige davantage que le précepte du prélat, selon que l'établit et l'explique aussi saint Thomas dans un article spécialement institué à cet effet » (*Ibid.*). Constitue une sorte de commentaire de cette affirmation ce que dit Deman à la p. 322 du même ouvrage :

Il (le sujet) est responsable de l'action qu'il va commettre. Il ne peut se décharger sur personne d'une responsabilité liée à sa nature d'être raisonnable. De ce chef, il lui appartient de vérifier si l'ordre qu'il reçoit est digne qu'il l'exécute. Son jugement et sa décision propres viennent s'insérer entre le commandement entendu et le commandement exécuté.

¹ SERTILLANGES, O.P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, Nouvelle édition revue et augmentée, 1942, p. 390.

² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 19, art. 5.

³ Th. DEMAN, O.P., *La prudence*, Paris, Tournai, Rome, 1949, Éditions de la revue des jeunes, deuxième édition, p. 500.

Et ce jugement concerne la convenance de l'acte dont il s'agit par rapport à l'individu qu'il est. Ou bien il est bon ou bien il est mauvais pour lui d'agir comme on lui commande — bon ou mauvais, entendons-le, à l'égard de la loi morale dont *sa raison* (c'est moi qui souligne) est auprès de lui le mandataire décisif. Dans le premier cas, le sujet se conforme à l'ordre reçu, mais, comme on le voit, en toute liberté et au nom de la décision dont il est l'auteur. Dans le second cas, il refuse l'obéissance ¹.

Pourquoi ? C'est comme si vous demandiez pourquoi la sphère roule ; pourquoi le feu brûle : cela tient à leur nature. Et il est de la nature de l'être humain de vouloir dépendamment du jugement que sa raison porte. Ma raison est la règle naturelle de ma volonté. Si donc ma raison voit la fornication comme un bien, ma volonté s'y porte ; si elle voit le Christ comme un mal, ma volonté s'en détourne. C'est comme ça que fonctionne un être humain. Dieu le sait. Comme dit l'Écriture, il sait ce qu'il y a dans l'homme : c'est Lui qui l'y a mis. Au XII^e siècle — au beau milieu du « ténébreux » Moyen Âge — Abélard ne craignait pas de dire : « Dès lors que vous suivez votre conscience, vous ne devez pas craindre de déplaire à Dieu ». Quand je pense qu'on a toujours à la bouche l'expression méprisante : « On n'est plus au Moyen Âge ! » Sur ce point et sur quelques autres, on aurait peut-être avantage à y retourner...

On me fera une objection de l'obligation d'éclairer cette conscience. L'éclairer, d'accord. Mais l'éclairer, ce n'est pas la mettre de côté et lui substituer celle de son directeur spirituel, de son curé, voire de son pape. Éclairer quelqu'un, ce n'est pas lui intimer un ordre. « Fais ceci ; évite cela », ce n'est pas de la lumière : ce sont des ordres.

Celui qui a mission de m'éclairer n'a reçu de personne la promesse de réussir. La seule manière de procéder pour un éclaireur, c'est de chercher à convaincre, c'est de produire l'évidence. Il faut retourner cette idée en tous sens. Éclairer, ce n'est pas dire : fais ça. Éclairer, c'est contraindre d'une façon bizarre en faisant la lumière de l'évidence.

L'être humain n'est responsable qu'à ce prix. Quand il justifie sa conduite par un « j'ai exécuté les ordres », il n'est plus un être humain mais un robot. Personne n'est lavé de ce qu'il a fait par la raison qu'il exécutait les ordres : on est plus fondamentalement responsable. « Responsable de tout, sauf de ma responsabilité », dit fort justement Jean-Paul Sartre ². On ne devient pas responsable ; on l'est. Je deviens médecin ; je suis responsable. Irrémédiablement responsable.

La nécessité d'éclairer sa conscience est toujours là. Et les manuels de morale distinguent l'ignorance vincible ou crasse et l'ignorance invincible. La première est

¹ *Ibid.*, pp. 322-323.

² Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1953, p. 641.

de celui qui ne veut pas savoir ; la seconde, de celui qui est dans l'impossibilité de savoir.

L'essentiel n'est peut-être pas dit. Si celui qui cherche à savoir, cherche seul, il est possible qu'il ne trouve pas ; s'il demande, il est possible qu'on ne parvienne pas à le convaincre. On ne trouve pas Dieu comme on trouve son parapluie ; on ne démontre pas l'immortalité de l'âme comme on démontre un théorème.

Gardons-nous donc de trop simplifier les choses. Il y a toute la différence du monde entre la situation d'un catholique qui ignorait si c'était jeudi ou vendredi (je me reporte au temps de l'abstinence) et la situation d'une espèce de Zorba qui croit que la fornication n'est pas un mal. Un coup de téléphone et le premier est fixé. Quant au second, je doute que son curé puisse le convaincre en une séance. L'ignorance vincible est difficile à vaincre, parfois. L'ignorance n'est pas vaincue du fait que la vérité a été proclamée. Elle est vaincue quand on a convaincu.

Le grand principe de la conduite humaine — obéir à TA conscience — n'a nulle part été écrit en caractères gras : ni sur les murs des églises, ni sur les murs des parlements, ni sur les murs des centrales syndicales. On n'imagine pas encore un chef (quel qu'il soit : religieux, politique, syndical) qui tienne ce thomiste langage : « Il me semble, pour telle ou telle raison, que je doive vous commander de faire telle chose. Je vous rappelle cependant que si votre conscience vous dit de ne pas la faire ou d'en faire une autre, suivez votre conscience ».

Les curés ont beau avoir le dos large, il faut reconnaître qu'ils n'ont pas été les seuls à dicter la morale et les gestes à poser : pendant les conflits syndicaux, on dicte aux membres et on les menace. Dans l'un et l'autre cas, c'est au mépris de la conscience personnelle et de la responsabilité individuelle. Il serait amusant de transposer sur ce thème « Les animaux malades de la peste » de La Fontaine. Les animaux, ce seraient les pouvoirs ; la peste, ce serait la tyrannie.

Mais c'est l'anarchie ! c'est l'anarchie ! Beaucoup moins qu'on ne l'imagine. « Le bon sens, a écrit Descartes, est la chose du monde la mieux partagée ». Voltaire a cru pouvoir dire que la morale est partout la même parce que la raison est partout la même¹. Les Zorbass sont rares qui sont convaincus, en leur âme et conscience, que le crime dont on punira le plus sévèrement les hommes (les mâles, en l'occurrence) dans l'autre monde sera celui d'avoir laissé pleurer les femmes qui se désolaient sur leur couche. Désoler, du latin *desolare*, laisser seul.

Il reste un cas particulièrement délicat. Les catholiques croient en l'infaillibilité du pape. Ils savent que le pape peut se prononcer, en vertu de cette infaillibilité, sur des questions de foi mais aussi de morale. Que devient la conscience

¹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 28, 1964, p. 299.

personnelle quand le pape a parlé ? Le pape doit accepter qu'elle joue son rôle comme Dieu lui-même l'accepte.

Quand le pape se prononce, en vertu de son infaillibilité, sur une question de morale, il ne transforme pas en géométrie un coin de la morale : la morale conserve sa nature. Or il est de la nature de la morale que ses principes puissent souffrir des exceptions. Dans une thèse de doctorat approuvée par de savants Dominicains et publiée en 1958, l'abbé Lorenzo Roy écrit : « Le jugement prudentiel, celui qui a pour objet l'application d'une règle d'agir à telle situation unique et singulière, n'engage pas l'infaillibilité de l'Église »¹. Face à un principe même infaillible, le catholique doit quand même se demander si le principe s'applique dans le cas où il se trouve.

On n'entend pas souvent ces choses. Les moralistes craignent peut-être que la fissure de l'exception toujours possible n'emporte le barrage. En effet, un observateur de l'humanité en marche a sans doute matière à s'étonner du nombre d'avortements qui se pratiquent annuellement dans le monde. Faut-il admettre l'exception possible quand il s'agit du principe moral qui condamne l'avortement ?

Ouvrons *L'avortement, une tragédie*, du Père Marcel-Marie Desmarais, O.P., à la page 54. Après avoir rappelé l'enseignement des papes : « Il n'est aucune raison qui puisse excuser le meurtre direct d'un innocent ; nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure... l'avortement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques », le Père Desmarais tient des propos auxquels peu de lecteurs s'attendaient.

« Voilà qui est clair et net, écrit-il, en tant qu'il s'agit des principes de la moralité *objective* ». C'est lui qui souligne. « Pourtant, dans le cas précis que nous examinons, la moralité *subjective* pourrait facilement, semble-t-il, en arriver vertueusement à une autre conclusion »². Par erreur ? Non. Mais parce que des exceptions sont possibles au niveau de l'application à l'action concrète de n'importe quel principe de science morale.

¹ Lorenzo ROY, *La certitude de la doctrine morale*, Québec, 1958, p. 113.

² Marcel-Marie DESMARAIS, O.P., *L'avortement, une tragédie*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 54.

Les valeurs morales

[Retour à la table des matières](#)

Les valeurs morales (au sens où nous entendons le mot *valeur*), ce sont des qualités, acquises par la répétition d'actes appropriés et qui assurent le correct usage de tout ce dont on use dans une vie humaine : bon usage de sa science, bon usage de son art, bon usage de sa langue, bon usage de son sexe, bon usage de ses convictions religieuses, bon usage de son pouvoir, etc.

Il y a deux millénaires et demi, les stoïciens distinguaient quatre grandes qualités morales : la prudence, la justice, la force (qu'on appelle communément courage) et la tempérance (que certains préfèrent appeler modération). Cicéron a fait connaître ces quatre vertus au monde chrétien. Saint Ambroise, évêque de Milan, mort en 397, remplace l'épithète *première*, que leur appliquaient les stoïciens, par *cardinale*.

L'adjectif *cardinal* vient du latin *cardo*, qui signifie gond. Le mot *gond* s'emploie encore dans l'expression « sortir de ses gonds », que l'on applique à quelqu'un qui est hors de lui-même. Mais, pour bien comprendre cette formule, il faut se rappeler qu'on l'appliquait jadis aux portes : les portes tournaient sur leurs gonds ; les gonds rouillés crissaient. Les portes ont sorti de leurs gonds avant les humains.

Les gonds, c'étaient les pièces de fer en forme d'équerre sur lesquelles tournaient les pentures des portes et des fenêtres. La technique s'est modifiée ; nos portes et nos fenêtres ne tournent plus sur de tels gonds : le gond fait maintenant partie de la penture. L'expression *vertu cardinale* remonte à cette époque, et elle a survécu à la disparition de ce genre de gonds.

Une porte à laquelle il manque un gond, ou dont les gonds sont en mauvais état, tourne mal. Par analogie, la vertu cardinale joue le même rôle que le gond de la porte. La vie humaine, affirment ces millénaires, tourne sur la prudence, la justice, le courage et la tempérance comme une porte sur ses gonds. Une explication s'impose. Alain va nous la fournir. Je le préfère à d'autres, que l'on pourrait suspecter de parler pour leur clocher.

Dans ses *Libres propos*, Alain écrit : « Les anciens enseignaient quatre vertus ; c'est dire qu'ils apercevaient quatre ennemis de la possession de soi »¹. Pour se

¹ ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, tome II, 1955, p. 38.

conduire comme il convient à un être humain, dans les différentes circonstances de la vie, il y a quatre ennemis ou quatre difficultés à vaincre.

Le premier ennemi, le pire de tous, c'est la peur. Dans son enfance, l'humanité a eu peur de tout : peur de la foudre, peur des ténèbres, peur du vent, peur des ennemis. L'enfant revit toutes ces peurs. Devenu adulte, il continue d'avoir peur. Il a peur de l'effort, mais il a surtout peur de l'autre : patron, concurrent, voisin. Le courage, qui contient cette peur dans de justes limites, s'impose comme une qualité essentielle, comme une valeur morale.

Le second ennemi de l'homme, dit Alain (qui n'était point un ascète), c'est le plaisir. Le plaisir que stigmatise Alain, c'est celui que Cicéron qualifie de « pire ennemi de l'âme pensante »¹. Les symboles de ce plaisir sont la bouteille, la table et le lit. Ce plaisir n'est point mauvais en soi et il est nécessaire dans la vie humaine. Ce second ennemi (!) que constitue le plaisir, la tempérance ne demande pas qu'on l'extermine mais qu'on en fasse son allié. Comme tel, il sera une récompense et un stimulant. J'étonnerai sans doute en affirmant que la tempérance ne demande pas qu'on diminue les plaisirs dont il est question. Si elle l'exigeait, sœur Berthe devrait être conduite à l'échafaud. D'un côté, il y a des gens qui s'ingénient à nous rendre plus agréables le boire, le manger et l'amour ; de l'autre, il y a ceux qui parlent du plaisir comme d'un ennemi et qui nous présentent la tempérance comme étant l'arme pour en disposer.

La contradiction n'est qu'apparente. La tempérance règle l'inclination au plaisir, la recherche du plaisir. Mais quand il est raisonnable de goûter un plaisir, la tempérance ne s'objecte pas à ce que ce plaisir soit aussi intense que possible grâce aux recettes de sœur Berthe, aux formules de Jacques Normand, aux conseils d'Huguette Proulx.

Et la tempérance apparaît comme une valeur morale, c'est-à-dire comme une qualité sans laquelle l'être humain est incapable, dans certaines circonstances de la vie, de faire ce qu'il devrait faire, ce qu'il convient de faire, ce qu'il voudrait faire. Dans *L'utopie ou la mort*, René Dumont insiste sur cette vertu, sans l'appeler par son nom.

Le troisième ennemi de l'homme, poursuit Alain, c'est la richesse. Elle exerce sur les humains une puissante séduction. Les humains désirent le bonheur ; ils adorent leur liberté. La richesse leur promet l'un et l'autre : le bonheur et la liberté. Aussi en est-il peu qui résistent à la tentation portant sur cette matière. L'occasion, ici, ne fait point le larron : le larron est toujours là, bien éveillé. Et il a de l'imagination.

¹ CICÉRON, *De la vieillesse*, XII.

La justice, qui rend capable de remettre à chacun ce qui lui revient ; qui rend capable de laisser à chacun ce qui lui appartient, est une qualité et donc une valeur morale, dont on ne peut exagérer l'importance.

Enfin, conclut Alain, le quatrième ennemi de l'homme, c'est l'imprévoyance. L'imprévoyant ne voit pas plus loin que le bout de son nez ; il ne pressent pas les obstacles ; il ne discerne pas les circonstances ; il ne calcule pas les conséquences de ses actes. L'imprévoyance peut compromettre les meilleures décisions. La qualité qui corrige le défaut d'imprévoyance portait jadis le nom de prudence. Quand la prudence est devenue synonyme de précaution, on commença à parler de sagesse, puis d'attitude prospective.

L'importance des valeurs morales

[Retour à la table des matières](#)

L'importance des valeurs morales dans la vie des gens et des peuples est admise par quiconque comprend le sens des termes. À la question : aimes-tu les agrumes ? quelqu'un est incapable de répondre qui mange une orange tous les matins. L'importance des valeurs morales, c'est l'importance de la justice, de l'équité, du courage, de la modération, etc.

Ces vertus sont d'autant plus importantes que les humains sont de mieux en mieux équipés pour le bien comme pour le mal. Quand les gens voyageaient à dos de chameau, certains problèmes n'existaient pas : allez donc détourner un chameau ou y placer une bombe ! On faisait alors peu de mal avec une âme de pirate ou de terroriste. Le fou furieux n'avait jadis au bout du bras que son poing ; il a maintenant une arme au poing. Et l'on est acculé à relever le défi humain ou à périr : c'est le défi moral. Apprendre le bon usage de tout : bon usage de la technique, bon usage de la science, bon usage de la force, bon usage de la religion, etc. Et il y a bon usage quand le bien humain, objet de la morale, est assuré.

Soljenitsyne, dans *Le pavillon des cancéreux*, formule en ces termes notre urgent objectif :

Offrir au monde une société dans laquelle toutes les relations, dont tous les fondements et toutes les lois découlent de considérations morales et d'*elles seules* (en italique dans le texte). Tous les objectifs, à savoir : comment élever les enfants ? À quoi les préparer ? Vers quoi diriger le travail des adultes ? À quoi occuper leurs loisirs ? Tout cela devrait se déduire des seules exigences morales. S'agit-il de découvertes scientifiques ? seules seraient valables celles qui ne portent pas préjudice à la morale et en premier lieu aux chercheurs eux-mêmes. De même en politique étrangère. De même pour toutes les frontières : on ne se préoccuperait pas de savoir combien telle ou telle mesure nous enrichirait, augmenterait notre puissance ou

accroîtrait notre prestige, mais seulement de savoir combien elle serait morale. (...) Qu'il est possible et nécessaire d'édifier l'économie sur une base morale ¹.

On fonctionne sur une base morale quand le bien humain total (corps, âme, esprit, sensibilité, etc.) n'est jamais sacrifié : ni au profit, ni au parti, ni à l'orgueil, ni à la vengeance, ni à la technique. Personne ne sera assez barbare pour contester ce magnifique principe. Dans la pratique, cependant, il est possible qu'on le perde de vue. Érich Fromm, dans *Espoir et révolution*, essaye de nous dessiller les yeux.

Le premier principe de nos sociétés technologiques, c'est « qu'une chose *doit* être faite parce qu'il est techniquement *possible* de la faire. S'il est possible de fabriquer des armes nucléaires, elles doivent être construites au risque de nous détruire tous. S'il est possible d'aller sur la lune, ou sur d'autres planètes, cela doit être fait, même au prix de nombreux besoins non satisfaits sur terre »². Que chacun égrene son chapelet d'exemples : le Concorde, l'air climatisé, les gratte-ciel, etc.

Dans une lettre au directeur général de l'UNESCO, le pape Paul VI écrivait : « Le devoir majeur de l'actuelle décennie est toujours de résoudre l'inégalité dans la répartition des richesses culturelles et économiques ». Naguère, on pensait résoudre le problème en augmentant la production : tout citoyen de la terre aurait un jour sa voiture et son téléviseur. Ce rêve s'est évanoui. On ne peut pas assouvir avec des richesses limitées des désirs illimités. Les consommateurs voraces sont donc placés devant une alternative : comprendre qu'ils doivent refréner leur appétit ou bien être forcés de le faire un jour prochain.

Il n'est guère vraisemblable, écrit Schumacher, que l'homme du XX^e siècle soit appelé à découvrir une vérité qui n'a jamais été découverte auparavant. Dans la tradition chrétienne comme dans toutes les traditions authentiques de l'humanité, on a énoncé la vérité en termes religieux, langage devenu presque incompréhensible à la majorité des hommes modernes. On peut corriger le langage, et des auteurs contemporains l'ont fait, tout en laissant la vérité intacte. Dans toute la tradition chrétienne, il n'y a peut-être pas d'enseignement qui soit plus approprié et qui convienne mieux à la conjoncture moderne que la doctrine merveilleusement subtile et réaliste des quatre vertus cardinales ³.

Nous vivons de façon dangereuse. Je pense à la course stupide aux armements ; je pense à l'énergie nucléaire ; je pourrais penser à bien d'autres comportements lourds de conséquences pour l'avenir de l'humanité. Or la qualité ou la vertu qui apprend aux humains à calculer les conséquences lointaines de leurs actes, les Anciens l'appelaient la prudence, Alain l'appelle la sagesse, Gaston Berger l'appelle l'attitude prospective. Et voilà une « vertu cardinale » de réhabilitée.

¹ SOLJENITSYNE, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, 1974, Livre de Poche, n. 2765, pp. 584-585.

² Érich FROMM, *Espoir et révolution*, Paris, Stock, 1970, p. 49.

³ E.F. SCHUMACHER, *Small is beautiful*, Paris, Contretemps/Le Seuil, 1978, p. 318.

« N'évoquons plus l'espoir d'une sorte d'Âge d'or, où chacun satisferait tous ses désirs, écrit René Dumont dans *L'utopie ou la mort*, car, poursuit-il, les désirs humains n'ont pas de limites »¹. Or la qualité ou la vertu qui rend les humains capables de harnacher leurs désirs, les Anciens l'appelaient la tempérance. Le mot en agace plusieurs. La chose qu'il véhiculait est maintenant signifiée par d'autres vocables : modération, discipline, etc. Mais, au fond, c'est une autre « vertu cardinale » qui refait surface.

« Le moins que l'on puisse dire — et c'est déjà beaucoup — est que nous devons envisager l'éventualité d'un nouveau style de vie », écrit Schumacher dans *Small is beautiful*². Si le nouveau style de vie nous est imposé par la force des choses, nous n'aurons qu'à gémir ou à faire de nécessité vertu. S'il nous faut adopter volontairement un nouveau style de vie, il nous faudra du courage. Il est dur de déraciner une habitude : l'habitude de la voiture personnelle, par exemple. Or le courage portait jadis le nom de force — force de caractère et non force physique. Et c'est une troisième « vertu cardinale » qui affleure.

La quatrième et dernière, c'est la justice. Du cardinal quatorze des vertus, c'est la seule dont tout le monde admet d'emblée la vitale importance. Chacun voit clairement que les autres en ont besoin ! On n'entend que revendications ; tout le monde semble frustré d'une partie de ce qui lui est dû. Tout le monde s'agite comme des créanciers. Personne n'a le sentiment d'être débiteur.

L'échelle des valeurs morales

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir fixé le barreau des valeurs morales dans l'échelle des valeurs humaines, on pourrait s'attarder à esquisser une échelle des valeurs morales elles-mêmes. Le problème se posait naguère à partir de réflexions comme celles de Jean Simard et de Pierre Baillargeon. Aux yeux de Jean Simard, le « péché du Québec », c'était le péché de la chair, péché plus mortel encore que les autres³. Et Pierre Baillargeon de s'indigner : « Nous ne concevons pas d'autre malhonnêteté que le vol. Si nous avons honte de certaines parties du corps, nous ne rougissons pas de notre esprit »⁴.

¹ René DUMONT, *L'utopie ou la mort*, Paris, Seuil, Politique, n. 67, 1974, p. 107.

² E.F. SCHUMACHER, *Small is beautiful*, p. 21.

³ Jean SIMARD, *Répertoire*, Montréal, Cercle du Livre de France, 1961, p. 120.

⁴ Pierre BAILLARGEON, *Le choix*, Montréal, HMH, 1969, p. 36.

Dresser une échelle des valeurs morales, c'est chercher à situer, en motivant ses gestes, la tempérance et la sobriété par rapport à la justice, — par exemple, la franchise par rapport à la sincérité, la magnanimité par rapport à l'humilité, etc. Nous nous en tiendrons à une échelle de quatre barreaux constituée par les vertus cardinales.

Quand on récite les vertus cardinales, on le fait dans l'ordre suivant : prudence, justice, force et tempérance. La tempérance ferme la marche ; elle est la cadette de cette famille monoparentale, comme on dit : une mère, la prudence, et ses trois filles : la justice, la force et la tempérance (ou modération).

La prudence est la mère des trois autres, au sens biologique du terme : elle les engendre, les met au monde. Sans prudence, il n'y a ni justice, ni force, ni tempérance. En effet, il ne suffit pas de vouloir faire le bien ; il faut le bien faire. Une réprimande est nécessaire ; mal adressée, elle aggrave la situation au lieu de l'améliorer. Et c'est la prudence qui enseigne l'art de réprimander. Tout est dans la manière, dit-on. La manière, c'est la prudence qui la connaît et l'applique : manière d'être juste, manière d'être courageux, manière d'être tempérant. Sans elle, les meilleures intentions n'enregistrent que des échecs.

La prudence étant consacrée dans son rôle de mère, penchons-nous sur ses trois dignes filles : la justice, la force et la tempérance. La justice l'emporte sur la force, la justice et la force l'emportent sur la tempérance. La justice est une vertu qui s'étend au moins à un autre citoyen, s'il s'agit de la justice dite particulière (distributive ou commutative) ; elle s'étend à tout le peuple, s'il s'agit de la justice (peu importe son qualificatif) qui fait verser à chaque citoyen sa contribution au bien commun. Le courage, au contraire, peut ne concerner que celui qui le pratique. Le bien de plusieurs l'emportant sur le bien d'un seul, la justice vient en premier.

Vous m'objecterez sans doute que le courage aussi peut étendre au prochain ses bienfaisants effets : on sauve une vie en risquant la sienne, on combat pour la patrie, etc. je reçois l'objection. Et je réponds que le courage ne serait d'aucune utilité si l'être humain était insensible à la peur. La prudence, la justice et la tempérance lui suffiraient alors. Le courage apparaît comme une sorte de garde du corps : il protège la justice des coups de la peur comme les gardes du corps protègent le chef contre les attaques de ses ennemis.

Le courage l'emporte sur la tempérance comme un garde du corps peut l'emporter en utilité sur un autre garde du corps. Le courage protège contre la peur ; la tempérance protège contre le plaisir. Or l'être humain fuit plus la douleur qu'il ne recherche le plaisir. Il importe donc davantage qu'il soit protégé contre la peur que contre le plaisir. Et c'est ainsi que le courage (ou la force) l'emporte sur la tempérance.

De ces quatre vertus, cependant, c'est le courage qui attire aux hommes les plus grands honneurs. Chaque année, des gens sont décorés pour leur bravoure. Mais jamais, à ma connaissance, on n'a épinglé une médaille sur la poitrine d'un prudent, d'un juste ou d'un tempérant. Le Québec a connu la croix de tempérance, que l'on suspendait au mur de la cuisine ; ni le Québec ni aucun pays n'ont inventé la médaille de tempérance que l'on aurait attachée aux poitrines.

Mais pourquoi ces hommages rendus au courage et non à la justice, par exemple ? Un peu désemparé, le héros d'un acte de bravoure dit d'ordinaire : « je n'ai fait que mon devoir ». Tout le monde sait bien, cependant, qu'il n'était pas obligé de risquer sa vie dans le feu, l'eau ou la tempête pour en sauver une autre. Le courage est marqué au coin de la gratuité, de la générosité. Par contre, la justice, en rendant à chacun ce qui lui est dû, ne fait vraiment que son devoir. La médaille détonnerait, à moins que la justice ait eu recours au courage.

Tout le monde est d'accord pour dire que nos vertus les plus grandes sont celles qui sont le plus utiles aux autres. Cette utilité n'est jamais aussi éclatante que dans le courage. On honore la mémoire de ceux qui ont donné leur vie pour la patrie. Personne ne songe à élever une statue au patron qui a payé de justes salaires. Lui, il n'a vraiment fait que son devoir.

Il n'est pas étonnant que l'homme, si sensible aux honneurs, les cherche dans le courage plutôt que dans la justice, si décevante de ce point de vue. À quoi bon chercher à s'illustrer dans la justice ? Tout le monde se croira toujours exploité. C'est pourquoi l'homme donne plus facilement sa vie que son argent, risque en tout cas plus facilement sa vie que ses capitaux.

Quant à la tempérance, tout le monde répète après Voltaire : « Que m'importe que tu sois tempérant ? » C'est pour toi et non pour moi que tu règles l'allure de ta fourchette : tu redoutes la crise cardiaque. C'est pour toi et non pour moi que tu lèves moins haut le coude : tu crains la cirrhose. Le peuple se soucie peu de la sobriété et de la chasteté de ses chefs. Mais il les veut justes et courageux.

Valeurs morales et valeurs intellectuelles

[Retour à la table des matières](#)

Avant de passer aux valeurs intellectuelles, il ne serait peut-être pas oiseux de chercher à voir pourquoi, en grim pant dans l'échelle des valeurs humaines, on rencontre les valeurs morales avant les valeurs intellectuelles. Abélard (XII^e siècle) aurait-il tort quand il écrit : « J'en vins enfin à la philosophie morale,

couronnement final de toute science et que je jugeais préférable à quelque discipline que ce fût » ?

L'être humain est caractérisé par une intelligence de nature différente de celle de l'animal. (J'anticipe sur le chapitre suivant.) Ses opérations les plus nobles, celles dont il est le plus fier, ce sont celles qui émanent directement de cette intelligence : les arts et les sciences. L'homme est plus fier de jouer du violon en virtuose que honteux de n'en point jouer tout à fait raisonnablement.

Les opérations morales, au contraire, sont radicalement des inclinations (de la sensibilité ou de la volonté) réglées seulement par la raison. C'est la différence entre du vin pur et du vin coupé d'eau. Pour tel estomac délicat, le vin coupé d'eau est préférable ; en soi, le vin pur l'emporte. Les opérations qui émanent de la raison sont dites essentiellement rationnelles ; les autres (les opérations morales) sont dites rationnelles par participation. Le feu, d'une part ; le fer rougi au feu, d'autre part. C'est pourquoi des deux types de valeurs qui sont l'apanage de l'homme (valeurs intellectuelles et valeurs morales), ce sont objectivement parlant, les valeurs intellectuelles qui l'emportent.

En soi, la vertu intellectuelle l'emporte sur la vertu morale. En pratique, ce peut être différent. En soi, une pièce de dix cents s'évanouit devant un billet de dix dollars ; quand il s'agit de téléphoner, elle l'emporte. Il est des circonstances de la vie où il vaut mieux être courageux que savant ; où il est préférable d'être prudent plutôt qu'artiste.

Quatrième barreau

Les valeurs intellectuelles

[Retour à la table des matières](#)

Plus une tête croche connaît sa grammaire, plus elle est en mesure de multiplier les fautes d'orthographe : celui qui ignore quelques règles risque d'écrire correctement en voulant faire des fautes. S'il dévie de sa fin (entretenir ou rendre la santé), le médecin le plus habile dispose de plus de moyens que ses confrères moins habiles de la ruiner. Et c'est de là qu'a émergé le principe suivant : il n'est de pire corruption que celle du meilleur (*corruptio optimi pessima*).

À la lumière de ce principe, la « répression » intellectuelle dénoncée par maint écrivain québécois (Jean-Charles Harvey, Pierre Baillargeon, François Hertel, Jean Simard, Claire Martin et bien d'autres) constitue le signe négatif de l'estime en lequel on tenait quand même l'intelligence au Québec : en algèbre, + 3 devient - 3, tandis que + 1 ne fait que - 1.

Pierre Baillargeon nous vit un jour, en rêve, « tous damnés pour non-usage de notre intelligence »¹. Nous étions parqués « dans une cour de collège, sous l'égide de surveillants stricts et d'anges gardiens incorruptibles ». « Le catéchisme répondait à toutes les questions et le *Compendium* (raccourci ; à la vérité par le raccourci, c'est-à-dire par le résumé de philosophie) confondait tous les adversaires. Toute la vérité, mâchée pour nous en partie seulement, et qui datait du Moyen Âge, se trouvait à telle adresse, occupait tant de tablettes et pesait environ une tonne, enfouie dans des in-quarto que leur style rendait illisibles, et leur masse, péremptoires ».

¹ Pierre BAILLARGEON, *Le scandale est nécessaire*, Montréal, Éditions du jour, 1962, p. 9.

Toujours dans *Le scandale est nécessaire*, Baillargeon nous présente le professeur de philosophie de son neveu donnant le ton de ses cours magistraux : « J'espère que nul élève ici présent ne se croit plus intelligent que saint Thomas d'Aquin, à qui le Christ a dit en personne : « Tu as bien parlé de moi ? » Le professeur avait alors promené sur la classe un regard inquisiteur, puis, avec un air de triomphe : Par conséquent, dit-il, au cours de l'année, vous ne poserez pas de questions. Comme cela, nous ne perdrons pas de temps et, en vous en tenant au manuel, vous ne risquez pas de vous tromper »¹.

Permettez-moi un autre texte devant lequel le médiéviste se hérissé comme un porc-épic. Je le trouve dans *Les demi-civilisés* de Jean-Charles Harvey. La scène nous présente Lucien Joly quittant l'université, à l'âge de vingt-deux ans, et tiré à l'écart par un de ses professeurs laïques, Louis Latour, qui lui dit, entre autres choses : « Le doute est la condition essentielle de la recherche de la vérité. On vous a toujours dit : « Ne doutez pas ! » Moi, je vous dis : « Doutez ! » C'est la planche de salut de l'intelligence, c'est la ligne de flottaison de l'être raisonnable »².

Le médiéviste se hérissé devant qui laisse entendre qu'à l'école de Thomas d'Aquin on ne doute pas, on ne pose pas de questions. Qui connaît l'a b c de la pédagogie médiévale n'ignore pas qu'il était non seulement permis de poser des questions, mais que la question constituait le cœur même de cette pédagogie. Rien n'est moins médiéval que le cours dit magistral qu'on a connu et qui consistait à lire des notes tirées de plusieurs volumes parfois, souvent d'un seul, et que les étudiants transcrivaient à la hâte en sautant les mots importants ou en les changeant.

L'exercice scolaire médiéval qu'on appelait la « question disputée » suscitait autant d'intérêt que la corrida des Espagnols, le match de hockey des Moscovites ou celui de football des Américains. La date de la rencontre était annoncée à l'avance ; les cours de la Faculté vauquaient ce jour-là, et les intellectuels de passage à Paris assistaient à des folies... universitaires (et non bergères).

Pendant son premier enseignement à Paris (1256-1259), Thomas d'Aquin a présidé deux disputes de ce genre par semaine. (Rappelons-le : les cours étaient alors suspendus.) Plus de cinq cents séances durant sa carrière. (Que de congés ! Le Prince de l'École a été sans conteste un prince charmant.)

Ces séances étaient souvent tumultueuses, toujours animées. Le sujet du débat étant également connu à l'avance, on se préparait avec soin. Les opinions en faveur de la thèse débattue et les opinions contre arrivaient de tous les horizons :

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Jean-Charles HARVEY, *Les demi-civilisés*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1962, p. 87.

philosophes grecs, Pères de l'Église, penseurs musulmans ou juifs. L'Index n'existait pas. Ce catalogue des livres dont la lecture est interdite a connu sa première édition à la Renaissance ...

Les comptes rendus de ces débats retiennent parfois un éventail de plus de vingt opinions, que le président explique, nuance, réfute ou accepte. Exercice combien fécond ! En quelques heures, un maître voyait sa plume nourrie de l'érudition de ses collègues, des étudiants de la Faculté et des touristes, sur un sujet déterminé. Sont ainsi expliquées en partie certaines œuvres colossales et d'une incroyable érudition. Nous ne mettons plus nos connaissances en commun mais en fiches !

De plus, deux fois par année (à Noël et à Pâques), on tenait des séances sans sujet déterminé à l'avance. Les participants posaient toutes les questions qui leur plaisaient. Quand on voit, en lisant la littérature quodlibétique, à quelles questions Thomas d'Aquin répondait, on comprend mal ses disciples prompts au scandale.

Songeant sans doute à la Vierge Mère, un étudiant lui demande un jour si un père vierge serait possible. Thomas d'Aquin crie au sacrilège ? Il ignore la question ? Absolument pas. Il y répond longuement et termine en suggérant à l'imagination de l'étudiant la scène pendant laquelle un homme deviendrait père tout en restant vierge¹. Interdire les questions au nom de Thomas d'Aquin, c'est comme interdire la lutte des classes au nom de Karl Marx.

Enfin, un mot du passage fort intéressant de Jean-Charles Harvey sur le doute. Le revoici : « Le doute est la condition essentielle de la recherche de la vérité. On vous a toujours dit : 'Ne doutez pas !' Moi, je vous dis : 'Doutez !' » Rien n'est plus médiéval et thomiste que ce texte. Il suffit de lire la première leçon du livre III du *Commentaire sur la Métaphysique*. On croirait entendre Descartes quand Thomas d'Aquin y dit : « La première chose à faire quand on cherche la vérité, c'est de bien douter »².

Et Thomas d'Aquin de comparer le doute au nœud de la corde. Avant de dénouer la corde, on cherche le nœud, on en examine la nature : nœud de vache, nœud d'ajut, nœud de cravate, nœud de vipères, etc. La découverte de la vérité doit toujours se présenter comme la solution d'un doute. La vérité sur le doute, c'est comme l'eau chaude sur la glace. Même saisissement. La vérité sans le doute, c'est de l'eau sur le dos d'un canard.

Que ceux qui ont peur de ne pouvoir répondre aux questions les interdisent ; que ceux qui ne veulent pas qu'on ébranle leurs positions bannissent le doute, d'accord. Mais aucun médiéviste (nécessairement au fait de la liberté qui existait

¹ THOMAS D'AQUIN, *Questions quodlibétiques*, VI, q. 10.

² *Op. cit.*, n. 339.

dans l'enseignement au Moyen Âge) ne peut prendre au sérieux ceux qui le font au nom de Thomas d'Aquin.

La plus haute perfection humaine

[Retour à la table des matières](#)

Le but de ce chapitre est d'essayer de montrer que « la plus haute perfection humaine procède de la science et de l'art », comme dit Jean-Charles Harvey dans *Les demi-civilisés*¹. Cette thèse est on ne peut plus médiévale et thomiste. « Aimer l'intelligence, c'est être profondément thomiste », disait Étienne Gilson². Et Thomas d'Aquin lui-même d'affirmer : « Il n'y a rien de plus noble ni de plus parfait que l'acte de l'intelligence »³. Pascal ne fait que le relayer quand il écrit : « Pensée fait la grandeur de l'homme. Toute notre dignité consiste donc en la pensée »⁴.

Par les actes de l'intelligence — par la vie intellectuelle, si vous préférez — se développent les sciences et les arts. C'est de ce côté, disait également Maïmonide (mort en plein Moyen Âge, 1204), que l'être humain doit chercher sa perfection, c'est-à-dire dans les « vertus intellectuelles » (les sciences et les arts). « C'est par elles que l'homme est réellement homme »⁵. Il y a là matière à béer d'étonnement.

Bien, fin, perfection, bonheur, plaisir

La notion de perfection, que nous venons de rencontrer, nous invite à en préciser quatre autres : bien, fin, bonheur, plaisir. Bien, fin, perfection, bonheur, plaisir se tiennent comme les cinq doigts de la main.

La muselière toute prête pour qui prétend savoir ce qu'est le bien, c'est que « le bien est relatif ». Tout n'est point faux dans cette riposte. En effet, le poisson est bien dans l'eau, l'oiseau dans l'air. Interchangez les éléments, l'un et l'autre meurent. Aujourd'hui, j'ai besoin d'un purgatif ; demain, d'un astringent. De ce point de vue, le bien est relatif : ce qui est bon pour l'un est mauvais pour l'autre ; ce qui est bon aujourd'hui sera mauvais demain.

¹ Jean-Charles HARVEY, *Les demi-civilisés*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1962, p. 60.

² Conférence, Montréal, Institut d'études médiévales, 17 février 1964.

³ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, III, ch. 27.

⁴ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, VI, 346, 347, p. 194.

⁵ MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963, tome III, pp. 462-463.

Le caractère relatif du bien apparaît dans cette excellente définition : ce qui convient à quelqu'un, voilà ce qui est bien pour lui. Ce qui convient à quelqu'un, à quelque animal ou à quelque chose, voilà ce qu'est le bien pour cet être. Un jour, c'est le creux d'une épaule qui convient ; un autre jour, c'est le bistouri. Un jour, c'est la clé des champs ; un autre jour, c'est la laisse.

Ce qui me convient j'y tends. Quand je l'ai atteint, je m'y arrête pour le savourer. Pris ainsi comme objectif, le bien est dit fin. Une fin, ce n'est rien d'autre qu'un bien poursuivi. La notion de fin comporte deux idées : l'idée d'un bien vers lequel on tend ; l'idée de repos dans la possession.

Quand Pascal parle du lièvre qu'on prend plaisir à poursuivre, mais dont on ne voudrait pas s'il nous était offert sur un plateau, et qu'il termine ainsi : « Raisons pourquoi on aime mieux la chasse que la prise », notre thèse n'est en rien ébranlée : Pascal parle de gens qui n'ont point faim. Quand on a faim, la chasse est une corvée ¹.

Mais c'est d'un même mouvement qu'on désire son bien et qu'on le désire parfait, complet. Parfait se dit de quelque chose de terminé, de quelque chose d'achevé. Parfaire un ouvrage, c'est le compléter. L'éléphant à qui il manque la trompe doit être parfait, complété. La définition à retenir du parfait, c'est la suivante : « Ce à quoi il ne manque rien de ce qu'il doit posséder », de ce qu'il doit avoir : l'être humain ne tend pas à la perfection du cheval, ni le cheval à celle de l'être humain.

Le bonheur n'est rien d'autre que la perfection ; la perfection, rien d'autre que la possession du bien parfait ; le bien, rien d'autre que ce qui convient et qu'on ne peut pas ne pas rechercher. Le plaisir ou la joie en est le corollaire obligé.

« Celui qui ne connaît l'homme que sous la forme qu'il nous présente en naissant n'en a pas la moindre idée. » L'homme n'est alors que virtualités, « potentialités, dont la réalisation dépendra dans une certaine mesure des conditions du milieu » ². Dans son langage imagé, Job disait : « L'homme naît comme un ânon sauvage » ³.

La réalisation des potentialités dépend indirectement des conditions du milieu, mais elle dépend directement des actes que je décide de poser. En forgeant, on devient forgeron, dit le proverbe. En faisant de la géométrie, on devient géomètre. Bref, toute virtualité, toute puissance se développe par l'exercice ou par l'opération.

¹ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, II, 139, p. 106.

² Jean ROSTAND, *L'homme*, Paris, Gallimard, 1962, Idées, n. 5, pp. 29, 45.

³ JOB, XI, 12.

L'ânon humain est bourré de talents. Il lui est tout à fait impossible de développer toutes ses virtualités. Un jour, le musicien opte pour le piano, pour le violon ou pour la harpe. Le sportif opte pour le ski, la natation ou le tennis. Un autre opte pour le droit ou la médecine. De ce point de vue, Sartre a raison de dire qu'on « se choisit »¹. Se choisir, c'est décider que l'on deviendra médecin, plombier ou pianiste, par exemple. L'un à l'exclusion de l'autre faute de pouvoir devenir les deux excellemment. « Il s'agit de choisir et d'aller jusqu'au bout de son choix »².

L'être humain en marche vers sa perfection et son bonheur vient de recevoir un plomb dans l'aile. Le choix qu'il fait comporte le rejet de mille choses qu'il aurait aimé faire, qu'il aurait pu faire. Voilà une première contrainte, et non la moindre, de la condition humaine.

Le talent élu ou porté au pouvoir par les contraintes du milieu (il arrive que dans certaines circonstances, on n'ait pas le choix : tel métier s'impose) se développe par la pratique, mais la perfection suppose que l'aptitude développée soit en exercice. Autrement dit, le pianiste n'est parfait que quand il joue. Par conséquent, dire que la perfection (ou le bonheur) est opération ou consiste dans l'opération élimine deux pianistes : celui qui fait ses gammes et le virtuose qui se repose. Le premier est en route vers la perfection ; le second se repose des fatigues d'avoir goûté la perfection.

La perfection suppose donc des aptitudes développées par des exercices appropriés ; elle suppose ensuite que ces aptitudes, que ces virtualités soient appliquées à leurs objets. La nature de ces objets peut accroître ou diminuer le bonheur et le plaisir. Un mathématicien éprouve plus de fierté et de plaisir à calculer la route de la lune qu'à vérifier l'addition de sa commande d'épicerie.

Le bonheur étant ainsi dans l'opération, cherchons du côté des opérations qui peuvent durer. Si l'opération, à cause de sa difficulté, par exemple, doit être suspendue, on est immédiatement acculé au bonheur du souvenir et du désir. Le souvenir des moments de bonheur est agréable ; leur désir aussi, mais rien n'égale le plaisir de les vivre.

Alain rejoint cette position quand il dit que « le bonheur, c'est la saveur même de la vie. Comme la fraise a goût de fraise, ainsi la vie a goût de bonheur. Voir, entendre, flairer, goûter, toucher, ce n'est qu'une suite de bonheurs »³.

Le Charlot de *La Scouine* d'Albert Laberge a fait, lui aussi, ces expériences simples et profondes. Du haut de son échelle de rentier, il pose du bardeau sans

¹ Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Paul Morihien, 1946, p. 67.

² Anne HÉBERT, *Le temps sauvage*, Montréal, HMH, 1969, p. 63.

³ ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, 1955, II, p. 18.

s'ouvrir l'appétit ; le travail ne fait que tuer le temps d'un rentier. Pour les autres qu'il aperçoit du haut de son poste d'observation, le travail « c'est la vie », même pour ceux qui charroient du fumier ¹.

Je consulte un géomètre. Il est ruisselant de santé, il est beau, poli, intelligent, courageux, musicien, philosophe à ses heures. Il possède même « l'esprit de finesse ». Mais il ne manie pas bien « les principes nets et grossiers de géométrie » ². Foin de tout le reste, dites-vous. Et vous avez raison.

Ce n'est pas au piano que la géométrie se parfait, s'achève. C'est en géométrie. C'est après avoir mesuré ses connaissances de la géométrie qu'on dit d'un géomètre qu'il est mauvais, bon ou excellent. La perfection du géomètre est affaire de géométrie.

Le triangle équilatéral est, comme tout triangle, une portion de plan limitée par trois droites qui se coupent deux à deux et se terminent à leur commune intersection. L'isocèle et le scalène ont tout ça en commun avec l'équilatéral. Qu'est-ce donc alors qui caractérise l'équilatéral ? C'est d'avoir des côtés égaux entre eux. Est-ce un triangle équilatéral ? Vérifions si ses trois côtés sont égaux entre eux. C'est ce qu'on attend d'un triangle équilatéral comme on exigeait tantôt du géomètre qu'il manie bien les principes nets et grossiers de la géométrie. Le triangle équilatéral s'achève, se parfait dans l'égalité de ses trois côtés.

Il existe des choses dont il n'est pas facile de dire où elles s'achèvent ; dont il n'est pas facile de pointer du doigt les caractéristiques. C'est facile dans le cas d'une figure géométrique ; c'est facile dans le cas d'un outil de fabrication humaine. Dans le monde des plantes et des animaux, on en est réduit d'ordinaire à décrire : le zèbre à la robe rayée de bandes noires ou brunes ; l'éléphant au nez allongé en trompe ; la mouffette au liquide d'odeur infecte, etc.

Qu'est-ce qu'un être humain ? À quels signes, à quels gestes, à quoi reconnaît-on qu'on est en présence d'un être humain ? Vercors se le demande de façon on ne peut plus passionnante dans *Les animaux dénaturés* ³. Il examine une quantité de signes : tailler la pierre, faire du feu, enterrer les morts, rire, etc.

La cigale qui chante tout l'été ne mène pas une vie de cigale ; le géomètre qui pianote sans cesse ne mène pas une vie de géomètre ; l'individu « qui passe sa vie à gagner sa vie est incapable d'une existence humaine » ⁴. C'est quoi, alors, une existence humaine ? À quoi est-elle occupée ? De quoi est-elle remplie ? Plus précisément : qu'est-ce qu'on fait, pendant une existence humaine, que n'a pas le

¹ Albert LABERGE, *La Scouine*, Montréal, l'Actuelle, 1972, pp. 132-133-134.

² PASCAL, *Pensées*, début.

³ VERCORS, *Les animaux dénaturés*, Paris, Albin Michel, 1952, Livre de Poche, nn. 210-211.

⁴ Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 154.

temps de faire celui qui passe son temps à gagner sa vie ? Cela revient à se demander quelle est l'opération qui caractérise l'être humain ou l'opération propre de l'être humain.

L'opération propre de l'être humain

[Retour à la table des matières](#)

Partons d'exemples. Une sphère peut flotter, caler, rouiller, fondre, etc. Ces actions (pour parler comme ma première grammaire) ne caractérisent en rien la sphère. Tout cela pourrait aussi bien arriver à un cône ou à un cube. Flotter, caler, rouiller, fondre s'expliquent par le matériau dans lequel la sphère a été arrondie et non point par la forme que le matériau affecte. Rien de propre à la sphère de ce côté-là.

Un marteau, une scie, des tenailles de fer rouillent tous également en vertu de leur matière. Mais, en vertu de sa forme, chacun de ces outils a son opération propre : la scie coupe, le marteau frappe, les tenailles tiennent ou arrachent.

Ce n'est donc pas du côté de la matière (peau, poil, sang, chair, os, etc.) que nous allons chercher l'opération propre de l'être humain. Ceux qui ont cherché de ce côté (dans le poil, le sang ou les os) ont trouvé, pour leur malheur, du fer pour fabriquer quelques clous, du soufre pour un carton d'allumettes, du cuir pour un sac de voyage et une paire de gants, du nerf pour lacer une raquette de tennis, etc.

Ce n'est pas sur la voie de l'analyse que l'on va rencontrer l'être humain. L'analyse mènerait à des atomes et à des molécules semblables aux atomes et aux molécules dont la Nature a tiré le corbeau et le renard, le savetier et le financier. L'originalité de l'être humain se tient du côté des proportions et de l'organisation que les atomes et les molécules du cosmos prennent en lui. Il faut éviter l'erreur de celui qui cherche la cathédrale en l'analysant et qui se retrouve finalement assis sur un tas de pierres.

Un exemple pour montrer comment se produit sur ce point la méprise. On lit, au mot pensée, dans le *Petit dictionnaire philosophique*, cette affirmation de collégien en mal d'attirer l'attention, de faire sursauter les aréopages : « La science moderne a démontré que la pensée est une propriété de la matière »¹. On pense aux pierres. Leur matérialité ne fait pas de doute. Si la pensée est une propriété de la matière, la pierre pense.

¹ *Op. cit.*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1955, p. 453.

Il est évident que le marxiste le plus obtus ne croit pas que la pensée est une propriété de la matière. On est en présence d'une affirmation de polémique. Aux exagérations en un sens répondent des exagérations en sens contraire. Si l'adversaire fait de l'homme un ange, posez d'abord qu'il est une bête, puis concédez-lui un peu d'esprit au cours de la négociation.

Aussi quand le *Petit dictionnaire philosophique* cesse de froncer, il parle de la pensée, « produit supérieur d'une matière organique particulière, le cerveau ». Le scandale a cessé. À strictement parler, la pensée n'accompagne pas la matière ; elle accompagne une certaine organisation de la matière. La pensée apparaît quand la matière se présente sous la forme du cerveau humain.

Un siècle et quart avant Karl Marx, La Mettrie (1751), lui-même matérialiste, parle, dans *L'homme machine*, des « métaphysiciens, qui ont insinué que la matière pourrait bien avoir la faculté de penser »¹. Si les règles de la ponctuation n'ont point changé, la virgule après métaphysiciens laisse entendre que c'était là une opinion très répandue chez les métaphysiciens du temps.

Ces gens-là s'expriment mal, tout simplement, dit La Mettrie. « En effet, demander si la matière peut penser, sans la considérer autrement qu'en elle-même, c'est demander si la matière peut marquer l'heure »². La matière marque l'heure, évidemment : il suffit qu'on lui donne la forme d'une horloge. Elle vole aussi, quand on lui donne la forme d'un avion.

L'opération propre de l'être humain découle de la manière dont notre fer, notre soufre, notre calcium et tout le reste sont structurés. Il faut donc chercher du côté de la structure ou de la forme. Or, la vieille distinction qui fait des êtres qui peuplent l'univers deux grandes catégories (les vivants d'une part, les non-vivants d'autre part) tient toujours. Le dernier cri, celui de Jacques Monod, la pousse encore dans *Le hasard et la nécessité*³.

De tous les vivants (plantes, animaux, hommes), on disait jadis qu'ils avaient une âme. Une âme, c'est-à-dire un quelque chose de mystérieux, et qui l'est encore, par lequel certains êtres se nourrissent, croissent, se reproduisent. Au moins ça.

Dans l'expérience que chacun a de la vie, un ordre doit être introduit. La vie, c'est d'abord ce que j'expérimente dans l'exercice même des opérations dites vitales. Je fais des châteaux en Espagne, donc je vis. Sans cette expérience que chacun fait en soi-même de la vie, on parierait de la vie comme l'aveugle-né parie de la couleur.

¹ LA METTRIE, *L'homme machine*, Paris, Nord-Sud, 1948, p. 25.

² *Ibid.*, p. 26.

³ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, pp. 17-33.

La vie, c'est en second lieu ce que nous observons de l'extérieur chez les animaux doués de mouvement local et de sens. Ce chien est-il mort ? Je le pince ; il gronde. Vivant. On le sait sur-le-champ. « Une araignée tisse sa toile. Un oiseau pépie dans un arbre. Un chien aboie au loin. Voilà la nature vivante telle qu'elle apparaît à n'importe qui »¹.

La vie, c'est enfin ce que nous observons chez les plantes. Mais plus difficilement. Le chêne se déplace localement, si vous voulez, mais pour s'élever à cent pieds dans le ciel, il a besoin d'un siècle, tandis que l'oiseau met trois secondes. Tout au moins faut-il quelques heures pour voir que la fleur continue de déployer ses pétales. Mais peut-être qu'elle est morte en ce moment. Bref, je ne sais jamais si elle est vivante ; sans instruments, je saurai dans quelques heures qu'elle l'était.

Puisque l'homme partage avec l'animal et avec la plante son caractère de vivant, c'est en les comparant qu'on verra en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent. Instituant pour son bénéfice personnel cette comparaison dans *La situation de l'homme dans le monde*, Max Scheler arrive à la conclusion que la plante est « absorbée par la nutrition, la croissance, la reproduction et la mort »².

Le sable absorbe l'eau ; le buvard absorbe l'encre. C'est la forme active. Imaginons-la chez l'homme qui brise la coquille et se verse l'œuf dans le gosier. C'est le sens du latin *sorbere*. La forme passive, être absorbé, signifie qu'à force d'absorber on a été en quelque sorte absorbé. L'action d'avalier des œufs a pour ainsi dire avalé la capacité d'en avaler.

La plante, qui est absorbée par la nutrition, la croissance, la reproduction et la mort, est incapable d'autre chose. Ces activités épuisent son activité. Nietzsche laisse entendre que les humains ne diffèrent pas des plantes sur ce point : « Que je considère les hommes avec bonté ou malveillance, je les trouve toujours, tous tant qu'ils sont et chacun en particulier, occupés d'une même tâche : se rendre utiles à la conservation de l'espèce »³.

Même si Nietzsche avait raison, il faudrait poursuivre notre recherche : ce à quoi les humains semblent occupés ne doit pas nous empêcher de chercher ce à quoi ils devraient l'être ni comment ils s'occupent des mêmes choses que les animaux. Que les humains semblent occupés à ce que dit Nietzsche et qu'ils le soient effectivement, cela ne change rien à l'affaire, car certaines vies humaines sont fausses comme certains billets de vingt dollars. Ceux qui passent leur vie à gagner leur vie, disait assez heureusement Marcuse il y a un moment, ne mènent pas une existence humaine authentique. Ceux qui s'absorbent dans la propagation

¹ F.J.J. BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, Paris, PUF, 1952, p. 1.

² Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 28.

³ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 39.

de l'espèce non plus. Il y a sans doute dans l'être humain d'autres virtualités que l'existence authentique permet de réaliser. Nous les cherchons.

Nous ferons un pas de plus en ce sens en comparant maintenant l'animal et la plante. Comme il y a des animaux aussi immobiles que des cailloux ou fixés au sol comme des plantes, on ne peut faire du mouvement local la caractéristique de l'animal. Sans emprunter les sentiers des savants, chacun, par ses humbles moyens, arrive à la conclusion que quantité de faits n'existent point dans le règne végétal et n'y peuvent exister « du moment qu'en ce domaine il n'y a pas de sensation »¹.

La sensation, qui distingue l'animal du végétal, est un trait commun de l'animal et de l'être humain. Dans un sermon sur le psaume CII, saint Augustin parlait ainsi : « Mes Frères, qu'y a-t-il de bon pour l'animal si ce n'est rassasier sa faim, ne ressentir aucun besoin, dormir, prendre ses ébats, vivre, être en santé, se reproduire ? Voilà le bien pour l'animal. Est-ce là ce que vous cherchez ? Dieu vous le donne aussi ; mais gardez-vous de ne chercher que ce seul bien »².

Ce qui absorbe la plante n'absorbe pas l'animal ; ce qui absorbe l'animal n'absorbe pas l'homme : « Gardez-vous de ne chercher que ce seul bien ». Il y a dans l'homme d'autres virtualités. L'homme est capable d'autres opérations. « Par quoi l'emportes-tu sur le bétail ? Parce que tu as une âme ? Le bétail a une âme, lui aussi. C'est par ton intelligence que tu l'emportes sur lui »³.

Comment défendre saint Augustin devant la dame qui trouve son caniche bien intelligent ? Chien intelligent ; bœuf docile ; dauphin cultivé. Nous revoilà dans la plaine de Sennaar, face à la tour de Babel ; en pleine confusion des langues et du langage.

Différence de degré, différence de nature

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on admet que l'animal aussi est intelligent, le problème se pose dans les termes suivants : la différence entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale est-elle une différence de degré ou une différence de nature ? Comme il n'y a pas de réponse claire à une question obscure, disons que la différence entre une scie et un marteau n'est point de degré mais de nature. La scie ne fait pas plus ni moins ni mieux que le marteau : elle fait autre chose. Avec un vilebrequin, un marteau, une

¹ MAX SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 38.

² S. AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1869-1873, tome 14, p. 235.

³ *Ibid.*, tome 9, p. 415.

scie, un rabot, une équerre, on peut faire plus de choses qu'avec cinq marteaux. Si le registre des marteaux s'étend d'une livre à une tonne, on frappe plus ou moins fort, mais on ne fait que frapper.

Pour le langage commun, la nature se présente comme une source d'activité. À quelqu'un qui nous incite à faire quelque chose, on résiste en disant : ce n'est pas dans ma nature ; à quelqu'un qui nous retient, on dit : rien à faire, c'est dans ma nature.

On connaît les natures aux activités dont elles sont la source. Pour voir si l'intelligence humaine est de même nature que l'intelligence animale, ou de nature différente, on étudie les signes que l'homme et l'animal donnent de leur intelligence.

À certains signes, à certaines traces, le trappeur conclut qu'il y a du castor, de la loutre, du vison ou du rat musqué dans les environs. Ce peut être de la crotte, tout simplement, ou des empreintes de pieds dans la boue. Le trappeur tire de ces signes la certitude qu'un castor est passé par là, ou un rat musqué.

Les traces du passage de l'être humain

[Retour à la table des matières](#)

À quels signes reconnaît-on qu'un humain est passé ? Quelles traces laisse-t-il sur son passage ? Dans *Les animaux dénaturés*, Vercors en examine un grand nombre. Parmi tous ces signes (faire du feu, tailler la pierre, enterrer les morts, communiquer par des sons, avoir des tabous, rire, marcher debout, etc.), l'unanimité est à peu près faite autour du langage et de l'outil comme signes les plus révélateurs de la présence de l'être humain.

La hache de pierre constituant le dernier maillon d'une chaîne qui en compte deux autres (la main et l'intelligence), certains penseurs se sont arrêtés à considérer plutôt la main comme signe d'une intelligence de nature différente de l'intelligence animale. C'est le cas d'Albert le Grand (mort en 1280) dans son traité sur les animaux ¹. Selon lui, cette main humaine, qui peut tout exécuter, est le signe d'une intelligence qui peut tout concevoir. Une intelligence qui peut concevoir une variété quasi infinie d'outils et qui ne dispose pas de mains pour les réaliser serait assimilable à un animal qui ne disposerait pas de pattes pour s'approcher des choses éloignées qu'il convoite. C'est pourquoi les mains sont une conséquence de l'intelligence, et l'intelligence est la cause de l'existence des mains. En d'autres

¹ ALBERT LE GRAND, *Des animaux*, dans *Œuvres complètes*, tome 12, pp. 60-61-62.

termes, ce ne sont pas les mains qui ont développé l'intelligence ; c'est plutôt l'intelligence qui a fabriqué la main. Le besoin crée l'organe.

Albert le Grand revient sur ce thème avec humour dans ses *Questions sur les animaux* quand il se demande si les mains sont des instruments qui ne conviennent qu'aux humains. Si vous donnez des mains aux animaux, dit-il, ils les utiliseront comme des pieds¹ ! Quand on peut concevoir un couteau, on se redresse pour tailler le silex ; on dégage ses membres antérieurs. Quand on ne peut pas concevoir un couteau ni rien d'autre, on marche sur ses mains, qui, à toute fin pratique, restent ou redeviennent des pattes.

L'expression bien française, être comme une poule qui a trouvé un couteau, signifie l'inutilité d'un instrument dont on ignore l'usage. Qu'est-ce qu'une poule pourrait bien faire d'un couteau ? De la même manière, qu'est-ce qu'une bête pourrait bien faire d'une main ? Donnez des mains aux bêtes, elles s'en serviront comme des pieds. Eh bien, les singes en ont, et Engels — de constater, six siècles plus tard : « Aucune main de singe n'a jamais fabriqué le couteau de pierre le plus grossier »². Pourtant, la main du singe est tellement semblable à celle de l'être humain qu'un chirurgien pourrait greffer un cœur avec des mains de singe !

On est justifié de conclure que si la main de singe ne fait pas davantage, la cause en réside dans l'intelligence qui conduit cette main. La main de singe ne fabrique pas de couteau parce qu'elle est l'instrument d'une intelligence de singe. Une intelligence qui n'est point source d'activité technique ou artistique. Bref, une intelligence de nature différente.

Mais il ne manque pas d'incrédules pour riposter que l'animal utilise aussi des outils, qu'il en fabrique même. L'exemple typique de l'usage d'outils par des animaux est personnifié par un jeune et brillant chimpanzé qui, au moyen d'un bâton, amène des bananes à la portée de sa main. Voici comment l'expérience se déroule. On commence par jeter un petit bâton dans la cage du chimpanzé, qui s'amuse quelques instants avec, puis l'abandonne. Un peu plus tard, on place des fruits hors de la cage et hors de la portée du singe. L'animal étend le bras, pousse des plaintes, jette des regards suppliants sur l'observateur, et, finalement, tombe sur le dos, de désespoir. Une fois le calme revenu, l'animal aperçoit le bâton, le saisit, le fait passer entre les barreaux de sa cage et amène les bananes à la portée de sa main de singe.

Les philosophes pourraient forcer leurs adversaires à comparer cet usage d'outil de singe à l'usage d'outils d'homme comme la cuisinière électrique, la machine à écrire ou le Concorde. Mais ils sont bons princes et concèdent que l'animal fait usage d'outils.

¹ *Op. cit.*, livre XIV, q. 11.

² F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1952, p. 172.

La pince se resserre sur eux quand l'adversaire poursuit : non seulement l'animal fait-il usage d'outils, mais il en fabrique. Le singe fabrique son outil le plus rudimentaire en cassant une branche pour attirer à lui des bananes. Son outil le plus compliqué consiste à enfiler un petit tube dans l'embouchure d'un plus gros, toujours pour attirer des fruits. C'est l'exemple classique de la fabrication d'un outil par un animal.

Les philosophes pourraient peut-être concéder une fois de plus et chercher s'il y a, après l'usage et la fabrication, un autre terrain où attirer l'adversaire. Je pense à la conservation ou à la non-conservation des outils fabriqués. On pourrait se demander s'il y a chez les singes des individus qui transportent leurs outils dans un coffre, comme nos menuisiers, ou qui glissent leur couteau dans leur ceinture.

Merleau-Ponty, entre autres, combat l'adversaire sur le plan de la fabrication des outils. L'animal fabrique des outils sous la pression d'une situation concrète : la branche est là, les bananes aussi. Mais aucun animal n'a jamais fabriqué un outil pour un usage non plus immédiat mais virtuel. La notion d'usage virtuel apparaîtrait on ne peut mieux dans la fabrication d'outils utiles uniquement pour en fabriquer d'autres. L'homme, par exemple, se fabrique des scies, des rabots, des marteaux qui serviront à fabriquer ensuite des chaises, des tables, des lits¹.

Parce que le virtuel lui échappe, l'animal ne fabrique d'outils que sous la pression d'une situation de fait. Pour la même raison, il ne conserve pas l'outil qu'il a utilisé. Quand l'ange dit à Tobie : « Prends le fiel de ce poisson, il te sera utile un jour », ce dernier a compris. Mais ce langage eût été trop abstrait pour une petite tête de singe.

Nous cherchions des signes du passage et de la présence de l'être humain. L'outil en est un ; l'outil qui sert à en fabriquer d'autres et qui donne naissance à l'art entendu en un sens inconnu de l'animal. Et l'activité artistique entendue en ce sens constitue une activité typiquement humaine, une activité dont l'animal est incapable. L'être humain authentique est technicien, artisan ou artiste.

¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1953 (troisième édition), p. 190 ; F.J.J. BUYTENDIJK, *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1965, Idées, n. 87, pp. 160-161 ; Arthur KOESTLER, *Le cri d'Archimède*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, pp. 85-89.

Le langage

[Retour à la table des matières](#)

Le second signe d'une différence de nature entre l'être humain et l'animal, c'est le langage. Mais de même qu'il n'est pas toujours facile de trancher : voilà un outil ; ainsi, il n'est pas toujours facile de trancher : voilà un langage ; ces animaux-là parlent ; donc ce sont des humains comme nous. Pas facile, car certaines langues ressemblent au babil des oiseaux et certaines peuplades sifflent comme les dauphins. Aucun observateur étranger ne peut se rendre compte que cet individu est en train de siffler une commission à son fils qui garde les moutons à dix kilomètres.

Pour voir clair dans tout cela, nous allons écouter d'abord les gens qui cherchent à VOIR, les praticiens de la science expérimentale. L'un des plus renommés, Jean Rostand, affirme qu'il « n'existe chez aucun grand singe de véritable langage articulé. Différence fondamentale entre eux et nous. Toutes les tentatives pour inculquer au grand singe le langage humain ont complètement échoué »¹. Ou si peu réussi.

Jean Rostand parle de « véritable langage » et de « langage *humain* ». C'est déjà significatif. En effet, personne ne sent le besoin de parler du *véritable* triangle. Il y a belle lurette qu'on a un mot pour désigner le triangle et un autre pour désigner le carré. Nous nommons les choses comme nous les connaissons. Ce que nous connaissons distinctement, nous le nommons avec précision : un triangle, un carré, un losange.

Il en va autrement dans le cas du langage. La distinction entre la communication qui se fait entre les animaux au moyen de la voix et la communication qui se fait par le même moyen entre les humains soulève toujours des problèmes. Et le vocabulaire s'en ressent. Depuis longtemps, d'ailleurs. Au temps où l'on parlait encore latin (voilà une demi-douzaine de siècles), les penseurs ont cherché à implanter deux termes : *vox* (voix) pour désigner le langage des animaux ; *locutio* (langage) pour désigner le langage humain.

La voix du lion, c'est son rugissement ; la voix du chien son aboiement ; la voix de l'abeille, son bourdonnement. Le mot *voix* s'emploie encore en ce sens : Maupassant, par exemple, parle de la « voix cuivrée des crapauds ». De même que notre langage humain contient des mots, ainsi la voix du lion ou des autres

¹ Jean ROSTAND, *L'homme*, Paris, Gallimard, 1962, Idées, n. 5, pp. 18-19.

animaux contenait des voix ; voix pour la colère, voix pour la faim, voix pour l'amour, voix pour la joie, etc.

Après avoir affirmé : « Certains animaux ont une voix, seuls les hommes ont un langage », Thomas d'Aquin ne prend pas de chance : pour être sûr d'être compris, il parle, deux paragraphes plus loin, de langage *humain* (comme Rostand) et non de langage tout court¹. Le mot langage ne disait donc pas sans équivoque qu'il s'agissait du langage des humains. Ce qui se passe au niveau du langage reflète ce qui règne au niveau de la réalité. Il n'est pas encore admis de tous que la différence entre la voix des animaux et le langage des humains est de nature et non point de degré.

L'essentiel des expériences qui ont été tentées pour apprendre aux animaux à parler notre langue ferait un gros livre. Dans son *Traité de psychologie animale*, F.J.J. Buytendijk consacre un long chapitre à décrire des prouesses pour faire parler un chien et il conclut avec certitude « qu'il n'y a, chez la bête, ni parole, ni compréhension »².

Dans *L'homme et l'animal*, Buytendijk insiste : « Nous avons eu maintes fois l'occasion de souligner qu'il existe entre l'homme et l'animal une différence essentielle. Elle se manifeste avec évidence dans l'absence de langage, même chez les animaux supérieurs. Le comportement animal connaît des 'signes'. Mais ce sont toujours des signaux indiquant un changement de situation. Ce ne sont jamais des symboles, c'est-à-dire des signes qui représentent la chose signifiée »³. Les signes des animaux ne se rapportent qu'aux choses présentes.

Les philosophes abordent le problème d'un autre angle. Ils cherchent à montrer qu'il ne suffit pas, pour parler, d'avoir un larynx comme le nôtre, une langue souple, un palais bien voûté, sans trous, une luette qui n'obstrue pas la gorge. Le problème est analogue à celui de l'outil : la main de singe ne fabrique pas d'outil, la langue de singe ne parle pas.

L'être humain a développé un riche vocabulaire pour exprimer la faim, la soif, l'amour, etc. non point parce qu'il avait des organes capables de prononcer facilement des mots, mais parce qu'il avait une intelligence capable d'inventer les choses de la faim, de la soif et de l'amour.

Le langage est le signe d'une différence de nature entre l'être humain et l'animal, c'est-à-dire le signe que l'être humain est capable de certaines activités inaccessibles à l'animal. Le langage est l'instrument d'une forme de pensée dont l'animal est incapable. Cette pensée, la pensée humaine, se développe au cours de

¹ THOMAS D'AQUIN, *Politique*, I, leçon 1, n. 36.

² *Op. cit.*, p. 261.

³ *Op. cit.*, p. 163.

l'histoire en sciences et en arts dont on trouve des similitudes chez les animaux mais rien de pareil.

La double activité propre à l'être humain

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons donc maintenant la double activité propre à l'être humain, à savoir la pensée, qui se développe en arts et en sciences. Conformément aux prémisses que nous avons posées au début de ce chapitre, la conclusion s'impose comme suit : l'être humain trouve son achèvement ou sa perfection du côté de ces deux activités qui le caractérisent.

Contrairement à ce que l'on pense communément, ce sont les activités dont l'homme est le plus fier ; les activités vers lesquelles il est le plus incliné et dans lesquelles il trouve ses plaisirs les plus grands. « Ne croyez pas que je me désintéresse de l'économie. Mais je tiens la culture pour la valeur suprême, l'objectif ultime : rappelons-nous qu'Athènes a conservé sa suprématie intellectuelle au sein de l'empire romain, et que c'est après avoir perdu son bien au soleil que Virgile a composé ses *Géorgiques* »¹.

Pour Aristote (devenu vieux, peut-être), il est « manifeste et admis de tous » que l'activité intellectuelle est la source principale des joies humaines². Remarquez le rictus de Jacques Leclercq à la lecture de ce passage : « Admirable candeur du philosophe ! s'il est une chose dont on puisse dire qu'elle n'est pas admise par tous, c'est bien celle-là »³

Quelle impudence, Monsieur le Chanoine, rétorque Karl Marx : « Aristote, le plus grand penseur de l'Antiquité »⁴ ! Litige de langage une fois de plus, sans doute. De grands esprits, pourtant, invitaient le Chanoine à chercher longtemps à comprendre avant de se moquer. Personne n'a jamais pensé d'abord, compris ensuite, sans « ce préjugé vertébral que ce qui est écrit est vrai »⁵. Du point de vue où l'adversaire se place, les choses sont d'ordinaire comme il les décrit. Leclercq et Aristote ont sans doute tous les deux raison en même temps mais non sous le même rapport. Et le principe de contradiction va s'en tirer encore une fois !

¹ Pierre BAILLARGEON, *Le choix*, Montréal, HMH, 1969, p. 135.

² ARISTOTE, *Éthique*, X, ch. 7, n. 3.

³ Jacques LECLERCQ *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin devant la pensée contemporaine*, Louvain, PUL, Paris, Vrin, 1954, p. 160.

⁴ Karl MARX, *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, n. 213, I, 4e section, ch. 15.

⁵ ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, 1954, I, p. 167.

Quand un homme avance qu'il est admis de tous que la lumière favorise la ponte, on l'imagine d'abord lui-même propriétaire de pondeuses et l'on ne place sous son *tous* que les gens du métier. *Tous* n'englobe pas les théologiens. Passons à un autre *tous*. Il est admis de tous que la justice ne régnera que « par le renversement *violent* de tout l'ordre social passé »¹. Ici, *tous*, ce sont les marxistes. Ni Lanza del Vasto ni Jean-Paul II ne sont d'accord, ni une multitude d'autres.

Dans tous les domaines, dans tous les partis, dans toutes les chapelles, les nouveaux venus doivent apprendre des anciens ce qui est admis de tous. Dans *Le panier de crabes*, Jérôme Proulx nous raconte comment, député fraîchement élu dans Saint-Jean, le 5 juin 1966, il a appris quelques jours plus tard à l'occasion du premier caucus ce qui était admis de *tous* ! De tous, c'est-à-dire des vieux routiers de la politique.

Tous, c'était paradoxalement le petit nombre : « De 56 députés élus, 36 n'avaient jamais mis les pieds au Parlement. » Les 20 (56-36) rompirent la sagesse aux nouveaux « ordonnés et assermentés » : « Attention aux lettres que vous écrierez ; si vous donnez un emploi à l'un des vôtres, vingt autres seront mécontents ; attention à Québec aux donzelles ; tenez les contracteurs au fret »².

En quel sens, alors, est-il « manifeste et admis de tous » que l'activité intellectuelle est la source principale des joies humaines ? J'imagine que le *tous* d'Aristote doit s'entendre de ceux qui ont une bonne pratique de la vie intellectuelle, sous l'une ou l'autre de ses formes (science ou art) ; dont les efforts ont été couronnés de succès ; qui sont conscients de ce qui leur est arrivé.

Étymologiquement, l'adjectif *manifeste* réfère à ce que l'on peut saisir avec la main, à ce que l'on peut toucher. Les yeux peuvent nous tromper, souvent ; le toucher, rarement : il est le sens de la certitude. Aussi, l'apôtre Thomas, homme de gros bon sens, veut-il mettre ses doigts dans les plaies. Est manifeste pour un humain ce qu'il a en quelque sorte touché, ce dont il a fait l'expérience. Cela implique le succès : le chercheur qui ne trouve rien ignore les joies délirantes de la découverte. L'euphorie se change en stupeur quand le parachute reste fermé.

À côté de ceux qui admettent, il y a la foule de ceux qui devraient admettre mais qui sont inconscients de leur état. L'exemple de M. Jourdain est classique : « — Quoi ? quand je dis : 'Nicole, apportez-moi mes pantoufles, et me donnez mon bonnet de nuit', c'est de la prose ? — Oui, Monsieur. — Par ma foi ! Il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien »³. Même conscient de la pauvreté de cette manière de s'exprimer, M. Jourdain n'aurait pu

¹ Karl MARX, *Manifeste du parti communiste*, 10-18, n. 5, p. 62.

² Jérôme PROULX, *Le panier de crabes*, Montréal, Parti pris, 1971, pp. 10-11.

³ MOLIÈRE, *Le Bourgeois gentilhomme*, II, 4.

parler avec Jacques Brault de « la pauvreté de la prose »¹. Le plaisir intellectuel, comme le bon sens de Descartes, est l'une des choses les mieux partagées. Il n'en manque souvent que la conscience : on en vit à son insu. Cette inconscience est un fait dont il reste à prendre conscience.

Le plaisir des intellectuels et des artistes est peut-être rare ; le plaisir intellectuel et le plaisir artistique ne le sont point. La joie du penseur n'est pas réservée à Werner von Braun découvrant la réponse à un problème compliqué de navigation spatiale. Il ne se passe pas de jour sans qu'on ait l'occasion de faire usage de son génie inventif et d'en être fier.

La Nature serait une misérable sadique si elle avait placé hors de la portée de la foule les plaisirs les plus grands. Michel-Ange a-t-il éprouvé plus de plaisir à sculpter son David que n'en éprouvent les artistes dont on admire les truites de pin au festival folklorique de Baie-Saint-Paul ? Profond mystère.

De même, le penseur qui exulte de joie à la solution d'un problème, ne l'installons pas à la NASA. Celui qui a imaginé un jour un engin pour faire pomper l'eau par son chien (une sorte de trépigieuse à chien) a goûté un plaisir de même nature que celui de von Braun mettant au point la fusée Saturne. Le génie inventif trouve chaque jour maintes occasions de s'exercer et de procurer à son auteur des plaisirs « délicats et élevés », selon l'expression de Freud².

La joie du penseur qui découvre la vérité, il ne faut pas la réserver à Aristote pensant l'hylémorphisme, ou à Galilée découvrant les lois du pendule, ou à Einstein imaginant la théorie de la relativité. Nous confondons la joie du penseur et sa gloire. On acquiert la renommée en découvrant la théorie des quanta, mais on goûte la joie du penseur à meilleur compte, c'est-à-dire avec moins de talent, moins de travail et moins de chance peut-être.

La joie du penseur qui découvre la vérité va de la joie immense de celui qui claironne une vérité jusque-là ignorée de tout le monde jusqu'à la petite joie incommunicable du minus qui vient de saisir ce que tous les autres avaient déjà compris. La joie de découvrir pour soi ou de comprendre appartient à la joie du penseur.

La joie que l'artiste éprouve « à donner corps aux images de sa fantaisie » n'est pas souvent liée à des images de Joconde, de Grâces ou de David. Cette joie de l'artiste et cette joie du contemplateur, personne peut-être ne la goûte plus que le vrai paysan. « J'affirme, écrit Félix-Antoine Savard, que le vrai paysan est un

¹ Jacques BRAULT, *Mémoire*, Paris, Grasset, 1968, p. 94.

² FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 25.

contempleteur, qu'il atteint la poésie profonde et, en somme, qu'il est un être accordé »¹.

« L'expérience poétique du paysan est toute mêlée à l'acte même de sa vie ; elle lui vient de sa situation. C'est bien à lui qu'on peut attribuer ce texte du *Deutéronome* : *Tu es né spectateur*. Spectateur et auditeur en plein théâtre de sonorités et de visions ».

Il faudrait citer toute une page encore de *L'abatis*. Pourquoi pas ?

Spectateur, le paysan ! Contempleteur ! mais à la manière paysanne : ... surtout par ces obscurs mélanges de l'amour entre la nature et l'homme fidèle, parce commerce ineffable en vertu duquel l'homme humanise toute son ambiance, mais, en retour, reçoit de ces communications savoureuses, de ces confidences sans paroles, de ces infusions chaudes, pures et saintes, de ces plénitudes qui ne se manifestent pas chez lui par des redondances sonores rimées et rythmées, mais par une paix, un contentement et parfois un petit turlututu chaud et joyeux comme celui de l'oiseau certain soir d'amour et de nidification.

C'est dire que l'attitude paysanne en face de la poésie de ce monde n'est pas une pose, un interrogatoire pédant, comme il arrive lorsqu'au bord des vagues un passant questionne insolemment la mer.

La nature a ses intimités.

Le paysan, lui, a le privilège d'y pénétrer. On l'appelle habitant, ce qui veut dire : le possesseur, celui qui, en vertu d'une sorte de sacrement de nature, prend une terre et se livre amoureusement avec elle au travail de la vie.

C'est dans cet exercice que le paysan rencontre la poésie ².

Nous réservions les joies de la poésie à Alain Grandbois, à Gaston Miron, à Rina Lasnier, à Anne Hébert, à Gatien Lapointe. Nous étions dans l'erreur. L'expérience poétique du paysan, avons-nous dit avec Félix-Antoine Savard, est toute mêlée à l'acte même de sa vie. Les poètes imprimés ne sont pas nécessairement ceux qui ont de la poésie l'expérience la plus riche. Et les joies de l'impression ne sont pas des joies poétiques. On peut goûter celles-ci sans avoir connu celles-là.

Dans *La Chesnaie* de Rex Desmarchais, Larocque dit à Hugues : « Toi, tu es un homme d'action. Moi, c'est différent. Je me crois une vocation d'écrivain. Ma joie la plus vive, depuis des années, je la trouve à écrire »³. Avant de passer à

¹ Félix-Antoine SAVARD, *L'abatis*, Montréal-Paris, Fides, 1943, p. 146.

² *Ibid.*, pp. 146-147.

³ Rex DESMARCHAIS, *La Chesnaie*, Montréal, Leméac, 1971, p. 68.

Nietzsche, écoutons Ernest Gagnon nous affirmer que « l'homme échappe difficilement à l'enivrement de la connaissance, son principal privilège »¹.

Nietzsche nous révèle qu'il a connu cette ivresse : « Tant qu'il y aura un drapeau à tenir dans le domaine intellectuel, écrit-il dans une lettre, il n'est pas question que je me batte pour une autre cause »². Plus loin : « La soif de connaître reste, il me semble, la dernière région du vouloir vivre. Ma santé se stabilisera, cette santé que je ne dois pas atteindre avant de l'avoir méritée, avant d'avoir trouvé l'état qui m'est en quelque sorte promis, l'état dans lequel l'âme ne conserve plus qu'une seule impulsion, la volonté de connaître, et se trouve libérée de tous les autres instincts et de toutes les autres convoitises »³. À côté de ce virtuose, il y a la foule immense de ceux qui goûtent quand même quelque plaisir à pianoter.

Il faut se garder de faire une objection du texte de Freud auquel j'ai déjà fait allusion. Parlant des techniques de défense contre la souffrance qui menace les humains de trois côtés à la fois, Freud suggère qu'on cherche à retirer du labeur intellectuel tout le plaisir possible. Et il poursuit en ces termes :

La destinée alors ne peut plus grand-chose contre vous. Des satisfactions de cet ordre, celle par exemple que l'artiste trouve dans la création ou éprouve à donner corps aux images de sa fantaisie, ou celle que le penseur trouve à la solution d'un problème ou à découvrir la vérité, possèdent une qualité particulière qu'un jour nous saurons certainement caractériser de façon métapsychologique. Pour l'instant, bornons-nous à dire d'une manière imagée qu'elles nous paraissent « plus délicates et plus élevées ». Cependant, en regard de celle qu'assure l'assouvissement des désirs pulsionnels grossiers et primaires, leur intensité est affaiblie ; elles ne bouleversent pas notre organisme physique⁴.

Et Freud d'ajouter ce qui risque de se transformer en objection :

Le point faible de cette méthode est qu'elle n'est pas d'un usage général, mais à la portée d'un petit nombre seulement. Elle suppose précisément des dispositions ou des dons peu répandus, en une mesure efficace tout au moins. Et même à ces rares élus elle ne saurait assurer une protection parfaite contre la douleur, ni les revêtir d'une cuirasse impénétrable aux coups de la destinée ; enfin elle devient inefficace quand la source de la souffrance réside dans notre propre corps⁵.

Ceux qui lisent vite se garderont bien de conclure : moi, j'appartiens à la masse sur laquelle ne se sont point répandus les dons qui permettent d'aspirer aux plaisirs intellectuels. Freud parle du plaisir intellectuel comme « technique de défense contre la souffrance » et non du plaisir intellectuel tout court.

¹ Ernest GAGNON, *L'homme d'ici*, Montréal, HMH, 1963, p. 55.

² NIETZSCHE, *Lettres choisies*, Paris, Gallimard, 5e édition, 1950, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 131.

⁴ FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, pp. 24-25.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

Si Archimède avait mal aux dents quand il a découvert son principe, on peut supposer que la joie intellectuelle de sa découverte lui a fait oublier son mal. Mais il existe peu de livres dont la lecture fasse oublier un mal de dents. Aussi Freud a-t-il raison de dire que le recours au plaisir intellectuel est une technique rarement efficace pour combattre la souffrance.

Freud constate l'inefficacité du plaisir intellectuel dans la lutte contre la douleur corporelle, mais il n'en cherche point la raison. Le Moyen Âge moins pressé s'y est arrêté. On y avait remarqué que l'eau chaude répandue sur la glace gèle plus vite que l'eau froide. (On ne patinait pas, mais on savait qu'il faudrait arroser les patinoires à l'eau chaude !) On savait également, par expérience, que le plaisir de boire de l'eau décroît à mesure que décroît l'ardeur de la soif et il cesse avec elle. Autant il est agréable de boire de l'eau quand on a soif, autant il est pénible de le faire quand on n'a plus soif.

Le plaisir de boire ou de manger est d'autant plus senti et d'autant mieux accueilli que son contraire, la soif ou la faim, est davantage présent. Comme il n'y a pas de contraire au plaisir intellectuel, ce plaisir est moins senti et partant moins efficace comme « technique de défense contre la souffrance »¹.

Cette absence de contraires sur le plan intellectuel requiert un mot supplémentaire d'explication. Dans la réalité, la chaleur et le froid, la santé et la maladie, la vie et la mort ne peuvent coïncider : l'un chasse l'autre. Mais il en va autrement dans l'esprit. Dans la réalité, la santé et la maladie se repoussent ; dans l'esprit, non seulement la santé ne repousse pas la maladie ni la maladie la santé, mais l'une est nécessaire à la connaissance de l'autre, et la connaissance des deux relève d'une même science.

Un intrus, le travailleur intellectuel !

[Retour à la table des matières](#)

De toutes les opérations de l'être humain, l'opération intellectuelle est celle qui peut durer le plus et être reprise après la plus courte interruption. Rappelons le texte de Démocrite, que nous avons déjà invoqué. Ceux qui tirent leur plaisir du ventre en mangeant, en buvant et en faisant l'amour goûtent des jouissances qui ne durent pas ; le plaisir disparaît rapidement ; il n'aura duré qu'un instant.

¹ Ia-IIae, q. 31, art. 5 ; q. 35, art. 5.

Personne ne persévère dans une activité qui ne lui rapporte aucune consolation, d'une part ; d'autre part, l'activité la plus rentable de ce point de vue doit elle-même être suspendue à cause de la fatigue. Et la fatigue est proportionnée à la part que prend le corps à l'opération. Les poilus de 1914-1918 chargeant à la baïonnette s'essoufflaient plus vite que l'officier qui leur criait de tenir bon. Le bâton de hockey pompe plus d'énergie que la queue de billard.

Comme l'opération intellectuelle fait du corps un usage minimal, elle est, de toutes les activités humaines, celle qui cause le moins de fatigue et qui, partant, peut durer le plus longtemps et être reprise quasi à volonté. Les plaisirs de la table, par contre, obéissent au rythme lent de la digestion. D'autres plaisirs obéissent à d'autres rythmes. Bref, la vie intellectuelle est plus facile, moins pénible. Et le travailleur intellectuel fait figure d'intrus. Travailleur est un mot de peine.

Les péripatéticiens doivent leur nom à l'habitude qu'avait Aristote de leur donner ses leçons en marchant. Il leur révélait alors ce qu'il avait découvert assis dans la méditation. *Sedes sapientiae*, siège de la sagesse. On représente la sagesse assise et non au galop. Le penseur de Rodin est non seulement assis, mais il soutient sa tête de sa main.

Quoi que dise Alain de la « philosophie couchée », il reste que la position est excellente pour penser. Aucune énergie n'est distraite. Celui qui ne peut plus se tenir sur ses jambes est forcé d'abandonner cent activités ; celui qui ne peut plus se servir de ses mains en abandonne cent autres. Or, la dernière position que l'homme puisse prendre, c'est la position couchée. On ne peut plus rien tirer de son violon, mais on peut encore penser.

Avant de passer outre, je dois corriger l'impression qu'Alain interdirait de penser couché. Ce qu'il n'aime pas, c'est la pensée couchée, c'est la pensée qui se soulève à peine et qui soupire avant l'effort. Il veut que la pensée soit « vive comme la poudre »¹.

Si l'on peut penser couché, il s'ensuit que cette activité est possible sans beaucoup d'équipement. Les plaisirs du boire, du manger, du vêtement, du voyage, du sport coûtent cher. Penser ne coûte rien. Et pourtant, comme on le répète depuis Pascal : « Pensée fait la grandeur de l'homme ». Bref, ce par quoi l'être humain se grandit et s'humanise est à la portée de tous.

Les valeurs intellectuelles

¹ ALAIN, *Propos*, Paris, Gallimard, 1956, Pléiade, p. 855.

[Retour à la table des matières](#)

Peut-on parler de valeurs intellectuelles au sens premier du terme, c'est-à-dire de valeurs qui seraient des qualités de celui qui les possède ? Il semble bien que oui. En effet, les arts et les sciences, que la vie intellectuelle développe, sont des qualités de celui qui les possède au même titre que le courage ou la santé. On est géomètre, psychologue, médecin, électricien, comme on est courageux, juste, en santé ou beau.

Apprendre un art, la sculpture, par exemple, c'est se donner une aptitude, une habileté à produire tel genre d'œuvre, comme on se donne une aptitude, une capacité de triompher de la peur quand on s'exerce au courage. Il en est de même de n'importe quelle science. Apprendre la géométrie, c'est se donner une aptitude à résoudre certains problèmes, comme on se qualifie pour résoudre d'autres problèmes en apprenant la psychologie.

Qu'on parle de capacité, d'habileté, de disposition, d'aptitude, peu importe, ce sont là des qualités. Et l'on peut parler des valeurs intellectuelles au premier sens du terme : des qualités qui rendent digne d'estime ; des qualités qui entrent dans la « construction » de l'être humain authentique ; des qualités qui font émerger de l'animalité.

Qu'on parle de valeurs intellectuelles aux autres sens du terme, cela est évident. Pour bien des gens, la vie vaut la peine d'être vécue à cause d'un art ou d'une science. Cet art ou cette science donne un sens à leur vie. C'est le deuxième sens du mot valeur.

Les valeurs intellectuelles peuvent être des valeurs au troisième sens du terme, à savoir des instruments. Un art ou une science peut être le moyen d'atteindre la renommée ou la fortune.

Cinquième barreau

Les valeurs religieuses

[Retour à la table des matières](#)

Les explorateurs qui se placent dans des situations où la bonne entente est essentielle s'interdisent d'ordinaire quelques sujets de conversation. Viennent en tête la religion, la politique, les femmes ; trois excellentes pommes de discorde. La religion surtout, car rien n'exaspère comme l'ennemi insaisissable.

La confusion est si grande en matière de religion qu'on ignore parfois non seulement ce qu'est la chose mais ce que signifie le nom aussi. Bien avant de pouvoir définir le triangle, l'enfant le pointe du doigt. Quand, en présence d'un mouton, d'un cheval et d'une vache, il sait répondre de l'index à la question : qu'est-ce qu'un cheval ? il connaît le sens du mot. Faisons une étonnante expérience avec la question : qu'est-ce que la religion ?

Religion sans Dieu !

Dans une interview accordée à *L'express* (n. 1056, octobre 1971), Jean-Claude Barreau répondait que « la religion n'a pas forcément rapport avec Dieu. La religion, c'est ce qui permet à l'homme de se situer en profondeur dans le monde, de se relier à l'univers. Mais pas nécessairement à Dieu ». Les imbéciles pensent aux mineurs et aux spéléologues. J'imagine qu'ils se trompent. Cette opinion d'une

religion coupée de Dieu n'est pas particulière à Jean-Claude Barreau : d'autres la partagent.

Marx, plus connu que Jean-Claude Barreau, se soucie peu d'une religion coupée de Dieu. Et comme il est athée, la religion qui se déploie sous ses yeux est digne des plus brillants coups de sa rhétorique. Les cinquante petites pages de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* nous font assister à quelques envolées. À côté de « l'opium du peuple » (qui n'est pas de lui, mais qu'il a repris à son compte), Marx nous sert de remarquables formules : la religion est « l'auréole de la vallée de larmes », « le soupir de la créature tourmentée », « l'âme d'un monde sans âme », « le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme, tant que l'homme ne se meut pas autour de lui-même ».

Pour Marx, Dieu est une illusion, un reflet, un mirage comme en est un ou une l'oasis qui apparaît au voyageur mourant de soif dans le désert. Le bonheur promis dans un au-delà non moins illusoire est également trompeur. Si donc on veut procurer un « bonheur véritable » à des humains authentiques, leurs premiers pas doivent les ramener de l'illusion à la réalité. Se tromper d'ennemi, passe encore ; mais partir en guerre contre des moulins à vent, non. La critique débute donc par la critique de la religion et elle s'achève avec la doctrine selon laquelle l'homme est pour l'homme l'être suprême¹.

Religion québécoise

[Retour à la table des matières](#)

Interrogeons maintenant le Québécois de quarante ans et plus. Ce pourrait être Jean Le Moyne, Jean Simard, Jules Gobeil, Jean Narrache, Ringuet, Claire Martin, Anne Hébert ou vingt autres. Un écrivain aussi pondéré que Gilles Marcotte ne craint pas d'écrire : « Le premier mot qui vient à la bouche, quand on parle de la religion dans la récente littérature du Canada français, c'est celui de révolte »². L'article était publié en 1964. On comprend que l'auteur écrive : « L'image la plus forte de cette révolte contre le christianisme traditionnel, au Canada français, nous est fournie par le conte d'Anne Hébert, *Le Torrent* ». Dans *un gant de fer* et *La joue droite* de Claire Martin obligent maintenant à nuancer l'affirmation. Si Anne Hébert a toujours « l'image la plus forte de cette révolte », Claire Martin en a le récit.

¹ Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Édition bilingue, Paris, Aubier, 1971, p. 81.

² Gilles MARCOTTE, *Recherches sociographiques*, Québec, PUL, 1964, vol. V, nn. 1-2, p. 169.

Dans *Le Publicain*, Jules Gobeil nous fait visiter un collège de l'époque de l'homme de quarante ans. La religion est partout (des cabinets jusqu'au dortoir). Sur la porte des cabinets, un immense écriteau : Mon Dieu, éloignez de moi la tentation. Au dortoir, une pancarte portant cette inscription : *Cette nuit, peut-être !* Comme si la mort subite était à ce point fréquente, à 15 ans, qu'il fallût s'endormir à son ombre. Sur les confessionnaux de la chapelle, il n'était question que de châtiments éternels, de jugements sévères et de morts subites ¹.

Jean Simard décrit une atmosphère semblable dans *Mon fils pourtant heureux*. L'année scolaire débute par trois jours de retraite dont le point culminant est marqué par un sermon sur la masturbation et un autre sur l'enfer. On en sort menacé de mort prochaine et destiné à un jugement impitoyable.

Dans ses *Convergences*, Jean Le Moyne nous envoie sa bouffée de l'atmosphère religieuse du Canada français d'il y a vingt-cinq ans. Une odeur de soufre nous saisit à la gorge. « La prédication, dit-il, allait nous faire sans tarder un don exclusif et inoubliable : l'Enfer ». (Étang de soufre, dit l'Écriture.) « Des paroles de la chaire de vérité, ma mémoire n'a eu place que pour celle-là qui fut la plus forte, la plus soignée, la mieux illustrée, la plus convaincante ». Et « avec les ans, l'enfer s'agrandit d'une succursale qu'il ne fallait pas compter éviter à moins d'être gagnant du gros lot à la loterie des indulgences » ².

Toute la vie s'écoulait dans l'atmosphère de la loi ancienne, qui retenait le bras alors que la loi nouvelle ne doit retenir que le cœur. Le Seigneur laisse maintenant pousser ensemble jusqu'à la moisson l'ivraie et le bon grain ; il ne foudroie plus ceux qui touchent à l'arche de son alliance. Les bœufs qui tiraient l'arche de Dieu, lit-on dans Samuel, ayant glissé, Oza retint l'arche de sa main. Il mourut sur place ³.

La province de Québec n'avait pas amendé sa loi. On y vivait toujours sous l'œil d'un Dieu soupe au lait. On continuait de lapider ; on assassinait l'enfant prodigue. Notre littérature en fournit maints exemples. Dans *Brentwick* d'Ernest Pallascio-Morin, une jeune fille marie un ancien séminariste. Quelques mois après le mariage, le jeune homme se noie. C'est le châtiment du ciel à la perte d'une vocation sacerdotale. La femme qui en a été la cause ou l'occasion en perd la raison et se suicide. Dans *Trente Arpents*, Ringuet évoque le souvenir d'un homme « qu'a pas voulu que son garçon fasse un prêtre quand le bon Dieu l'appelait. Sais-tu ce qui lui est arrivé ? C't'homme-là, i'a été puni. Ça prenait pas un an que le garçon tombait dans un moulin à battre et se faisait écharper sous les yeux de son père ».

¹ Jules GOBEIL, *Le Publicain*, Montréal, CLF, 1958, pp. 19-20.

² Jean LE MOYNE, *Convergences*, Montréal, HMH, 1961, pp. 61-62.

³ SAMUEL, II, ch. 6, 6-8.

S'il passe de ses auteurs à ses souvenirs, le Québécois de quarante ans parlera de « l'unique nécessaire », presque aussi inaccessible que les raisins de la fable. En effet, « beaucoup sont appelés, peu sont élus ». Ce peu, certains l'avaient calculé. Le bon Père Saint-Jure, entre autres. Selon lui, les damnés sont figurés par les raisins cueillis au jour de la vendange ; les élus, ce sont les quelques raisins oubliés. Les élus, ce sont encore les épis qui restent sur le champ après la moisson. Et le salut se fait en claquant des genoux.

Dans sa deuxième épître, Pierre avait bien dit que le Seigneur « ne veut qu'aucun se perde », mais...¹. Pourtant, Pierre ne faisait que reprendre mot à mot la conclusion de « la brebis perdue ». Matthieu raconte en ces termes cette parabole : « Si un homme a cent brebis et qu'une d'elles s'égaré, ne laisse-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf autres dans la montagne pour aller chercher celle qui s'est égarée ? Et s'il a le bonheur de la trouver, je vous le dis en vérité, il a plus de joie pour elle que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres qui ne se sont pas égarées. De même c'est la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'il ne se perde pas un seul de ces petits »².

Quand on parle en termes de père et de fils, beaucoup et peu ne réfèrent plus aux mêmes quantités. Le patriarche qui aurait perdu cinq de ses cent descendants lors d'un incendie trouverait qu'il en a perdu beaucoup.

Les cérémonies de départ pour le « grand voyage » étaient lugubres. Notre « Partir, c'est mourir un peu » est un chant d'allégresse à côté du *Dies irae* (jour de colère) qu'on chantait près du cercueil. Pourtant, le Christ avait dit : « Quand vous prierez, dites : Notre Père », pas notre juge en colère. Et il savait bien qu'on se ferait du père du ciel une image tirée de nos pères de la terre : des pères dont les colères ne sont point éternelles ; des pères qui tuent le veau gras quand revient le prodigue.

Dans ses *Chemins de l'avenir*, le chanoine Lionel Groulx écrit, tout juste avant de s'allonger dans sa tombe, que notre enseignement religieux « ne peut échapper à de lourdes responsabilités ». Et il souligne la « superficialité ou les maladroites » de cet enseignement³. On y parlait de Celui qui s'était identifié à la vie comme s'il s'était identifié à la mort. L'enseignement religieux laissait l'impression que la religion rapetisse l'homme au lieu de l'agrandir.

Teilhard de Chardin ne nous avait pas encore expliqué ce qu'était « le milieu divin ». Il avait l'air hérétique quand il a commencé à nous raconter qu'une fausse interprétation de la résignation chrétienne est « la source principale des antipathies qui font si loyalement haïr l'Évangile ». Il nous semblait épicurien d'affirmer que

¹ *Op. cit.*, III, 9.

² MATTHIEU, XVIII, 12-15.

³ Lionel GROULX, *Chemins de l'avenir*, Montréal, Fides, 1964, pp. 28 et 80.

« lutter contre le Mal, réduire au minimum le Mal (même simplement physique) qui nous menace, — tel est indubitablement le premier geste de notre Père qui est au cieux ; sous une autre forme, il nous serait impossible de le concevoir, et encore moins de l'aimer »¹.

« Tant que la résistance demeure possible, il se raidira donc, lui, le fils du Ciel, autant que les plus terrestres des enfants du Monde, contre ce qui mérite d'être écarté ou détruit »². « D'un mal qui m'atteindrait par ma négligence ou par ma faute, je n'aurais pas le droit de penser que c'est Dieu qui me touche. La Volonté de Dieu (sous sa forme subie) je ne la joindrai à chaque instant qu'*au bout de mes forces*, là où mon activité tendue vers le mieux-être (un mieux-être entendu suivant les idées humaines normales) se trouve continuellement équilibrée par les forces contraires qui tendent à m'arrêter ou à me renverser »³.

Il semble évident que la confusion soit bien grande autour de la religion. Ne sachant pas ce qu'elle aurait dû être, certains ne lui pardonnent pas ce qu'elle a été. D'autres, confondant religion et morale, devinaient toujours les traits de la religion sous le masque d'une morale qui les exaspérait.

S'il n'y avait que de la confusion ! Mais il y a beaucoup plus. Le mot religion est un de ceux qui suscitent le plus d'agressivité ; c'est un des meilleurs tisonniers des passions. Leibniz disait de la géométrie que si ses conclusions nous dérangent autant que celles de la morale, nous ne les accepterions pas plus facilement. Eh bien, les conclusions de la religion cherchent à nous atteindre encore plus que celles de la morale : elles cherchent à nous atteindre éternellement !

Religion avec Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Je ne chercherai pas à convaincre J.C. Barreau qu'il ne peut y avoir de religion sans référence à Dieu. Ni à convaincre Marx que l'homme ne fait pas *la* religion⁴ mais qu'il fait *sa* religion, comme on dit au Québec. Bref, je vais faire à ma tête comme à peu près tout le monde, comme tous ceux qui le peuvent. Je ne critiquerai pas le sens que les autres donnent au mot religion, mais comme le professeur pose $x = 3$, je vais poser qu'à partir de cette page je parle de la religion fondée sur Dieu,

¹ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris, Seuil, 1957, pp. 85-86.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁴ Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Édition bilingue, Paris, Aubier, 1971, p. 51.

l'immortalité de l'âme humaine et un au-delà dont la raison ne peut percer le mystère.

Nous sommes, évidemment, nombreux à prendre le mot religion en ce sens. Ceux qui sont acculés à en parler en français consultent leur *Robert* au mot religion et y lisent ceci : « Ensemble d'actes rituels liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane, et destinés à mettre l'âme humaine en rapport avec Dieu ». Sous cette définition générale sont distingués trois sens propres du mot religion ; dans chaque cas, il est question ou de Dieu ou d'un principe supérieur. Ceux qui ont toujours un *Petit Larousse* définissent la religion comme le « culte rendu à la divinité ».

Un maître incontesté en la matière, Mircea Éliade, affirme que l'homme religieux assume un mode d'existence spécifique, toujours reconnaissable, quel que soit le contexte historique. « *L'homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel. Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse »¹.

Dans la religion dont nous parlons, la solution au problème de l'existence de Dieu est aussi cruciale que la solution au problème de l'existence de la lune pour ceux qui songent à la visiter. Les premières dépenses que l'on fait, c'est pour s'assurer que la lune n'est pas une illusion d'optique.

L'Église catholique nomme viatique la dernière communion, celle que reçoit le mourant. *Via*, c'est le voyage ; *viator*, le voyageur ; *viaticum* (viatique), ce sont ses provisions. Ce voyage, qu'on appelle parfois « le grand voyage », mène-t-il quelque part ou est-il un « nowhere » ? Chaque jour, quelques centaines de milliers d'humains s'embarquent sans billet de retour pour ce mystérieux voyage. Ils s'en vont dans un pays qui ne connaît ni l'interurbain ni la poste. Il existe bien des ouvrages sur les « apparitions », mais personne ne croit tellement à ces soucoupes volantes ancien genre.

Dieu existe-t-il ? Décréter qu'il n'existe pas, faire comme s'il n'existait pas, préférer qu'il n'existât pas ne changent rien à l'affaire si affaire il y a. (Ces attitudes étaient normales de la part de ceux qu'on avait convaincus de la quasi-certitude de leur damnation éternelle en calculant devant eux, sur le tableau... noir, le petit nombre des élus.)

À côté de ceux-là, il y en a d'autres, nombreux, qui se posent sérieusement le problème. Ils appartiennent aux domaines les plus divers de la recherche : théologie, philosophie, psychologie, etc. Et chaque chercheur, familier avec la

¹ Mircea ÉLIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, Idées, n. 76, p. 171.

méthode propre à sa discipline, est facilement incliné à la considérer comme celle qui donne les meilleurs fruits.

Dans le mot *méthode*, il y a un mot grec (*odos*) qui signifie route. « Les routes vont toutes chez les hommes »¹ mais toutes les méthodes ne mènent pas à Dieu. Quand un trappeur voit le piège d'un autre trappeur, il sait déjà quel gibier y sera retenu. Montre-moi le piège, je te nommerai le gibier ; « dis-moi comment tu cherches, je te dirai ce que tu trouves ». La méthode est au chercheur ce que le piège est au trappeur.

L'historien ne travaille pas comme le physicien ni le philosophe comme le théologien ou le sociologue. Des ouvrages comme celui d'Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* ; comme celui d'Émile Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique* ; comme celui de Paul Lazarsfeld, *Qu'est-ce que la sociologie ?* nous montrent comment chaque discipline a une méthode qui lui est propre.

Selon la méthode ou la voie empruntée, on découvre le dieu du paysan, le dieu du croyant, le dieu du mystique, le dieu du psychologue ou le dieu du philosophe. L'historien en tant qu'historien n'a pas de dieu, ni le physicien, ni le chimiste, ni le géographe. Faisons d'abord connaissance avec le dieu fort sympathique du paysan.

Le Dieu du paysan

[Retour à la table des matières](#)

Le paysan, c'est l'homme qui vit dans la nature, parmi les animaux, les arbres et les fleurs. Il s'oppose au citadin, qui vit dans l'artificiel, à travers les lampadaires de métal, parmi les fleurs de macadam, au son des chants appris. Ce paysan, dont Montesquieu a dit qu'il n'était pas assez savant pour raisonner de travers, va nous parler de son Dieu².

Le Dieu du paysan, ce devrait être le *Dieu accessible à tous* de la plaquette du Père Réginald Garrigou-Lagrange. Mais on a vite l'impression en la lisant que le savant Dominicain a perdu à jamais sinon son regard du moins son langage de paysan ; ses formules trahissent son instruction : passer à l'acte, inférence causale, valeur transcendante du principe de causalité, etc. On sent vite que le Père Garrigou-Lagrange résume des considérations savantes : c'est simplifié mais point simple.

¹ A. de SAINT-EXUPÉRY, Paris, Gallimard, Pléiade, 1955, *Le Petit Prince*, XX.

² MONTESQUIEU, *Mes pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, p. 1000, n. 1313.

Son ambition d'exposer une preuve « qui englobe toutes les autres » comporte un début prometteur de clarté : « Cette preuve a pour principe cette vérité évidente que *le plus ne sort pas du moins* »¹. Par un exemple, faisons l'évidence au niveau du sens. Personne ne fera admettre à quiconque que la cruche de cinq gallons a été remplie à même la petite cruche de deux gallons et que la petite cruche n'est même pas vide.

Dans un tel exemple, on sait parfaitement ce qui est plus (cinq gallons) on sait tout aussi parfaitement ce qui est moins (deux gallons) et il est évident que le plus ne peut sortir du moins sans un miracle. Des cruches... d'eau (en plus) dont on tire inépuisablement de l'excellent vin, il n'y en a eu qu'aux noces de Cana. Le plus sortait doublement du moins, mais c'était un miracle.

Le gros bon sens, toutefois, sous sa forme la plus grosse, sait bien qu'on n'a jamais à recourir à une cruche infinie pour remplir des cruches finies. (Finies, c'est-à-dire à capacité limitée, et non lézardées.) Une cruche de cinq gallons suffit à remplir une cruche de cinq gallons. N'importe pour le moment. Retenons que le plus ne sort pas du moins : on ne règle pas une facture de trente dollars avec un billet de vingt. Pour tirer trois colombes d'un chapeau melon où l'on n'en avait placé qu'une, il faut être magicien.

Les choses se compliquent quand, armé de ce principe, on aborde la nature touffue. Garrigou-Lagrange identifie des plus et des moins de la nature dans les quatre petites pages de son chapitre V. Concrétisant ses affirmations générales, je dirai que le poussin qui picore est un plus par rapport à l'œuf dans lequel il s'est formé sous les ailes de la couveuse. Le passage s'effectue du moins (l'œuf) au plus (le poussin) sous l'aile d'une poule.

Quand le plus est ainsi en puissance dans le moins, il suffit, selon toute apparence, d'une humble cause pour tirer le plus du moins ; il suffit de la chaleur d'une poule pour tirer du moins d'un œuf le plus d'un poussin. Tandis qu'il faut un miracle pour tirer le plus de cinq gallons du moins de deux, où le plus n'existe pas en puissance, tout comme il faudrait un miracle pour tirer un poussin d'un caillou.

Le plus ne sortirait du moins à l'évidence de tous que si l'on plaçait des cailloux sous la poule et qu'il en sortait quand même des poussins. C'est pourquoi il n'y a rien d'accessible à tous quand Garrigou-Lagrange conclut incontinent que la poule « ne s'expliquant pas par soi dépend d'une cause supérieure. » Dans sa hâte bien légitime de nous faire voir Dieu, il escamote des termes et en télescope d'autres, comme en escamotent et en télescopent ceux dont la hâte est de lui voiler la face.

¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu accessible à tous*, Lyon-Paris, Vitte, 1941, p. 24.

L'œuf est un moins ; le poussin, un plus ; d'accord. Tout comme deux gallons est un moins ; cinq gallons, un plus. Mais il existe une différence énorme. Tirer cinq gallons de deux, c'est évidemment un miracle, et le Dieu apparaît sur-le-champ. Tandis que pour faire d'un œuf un poussin, il suffit apparemment d'une poule. Ne sera pas facile à faire l'évidence que le poussin ne se fait sous l'aile de la poule que parce qu'il se fait en même temps sous l'œil de Dieu. Près du fleuve géant ou du lac Titicaca, peu importe.

C'est par millions que la nature nous offre le spectacle de tels moins devenant de semblables plus sous l'action immédiate de causes bien humbles : des mouches, des poules, des humains. Le problème profond consiste à voir que le devenir poussin à partir d'un œuf n'est que partiellement expliqué par les vingt et un jours de chaleur d'une poule couveuse ou d'un incubateur. Encore une fois, ceci n'est pas accessible à tous.

Quelques Anciens (qui ne couraient ni après ni devant Dieu) ont saisi le problème et ont formulé poétiquement leur réponse : *Bos generat bovem et sol*. Avec un peu de latin, on traduit : le bœuf engendre le bœuf et le soleil ! Avec un peu plus de philosophie que de latin, on traduit : le bœuf engendre le bœuf avec le concours... du soleil ! Le soleil symbolise l'action d'une cause supérieure qui soutient la poule en train d'assurer le devenir poussin d'un œuf. Et ici, on n'est plus dans l'accessible à tous. C'est pourquoi il vaut mieux aller par un autre chemin au Dieu accessible à tous.

Il est on ne peut plus intéressant de lire, à ce sujet, le passage d'*Économie politique et philosophie* où Marx frôle ce grand problème. « L'homme doit son existence à l'homme », écrit-il. Puis il poursuit, en s'appuyant sur Aristote : « Tu es engendré par ton père et ta mère, par conséquent c'est l'accouplement de deux personnes humaines qui a produit l'homme que tu es »¹.

Je n'accuse pas Marx d'avoir malhonnêtement tronqué l'affirmation d'Aristote ; j'imagine plutôt qu'il n'a pas cherché la portée des trois mots qui terminent, en grec, cette affirmation. Aristote écrit : « Car c'est l'homme et le soleil qui engendrent l'homme »².

S'appuyant donc sur Aristote, à qui il tire plusieurs fois son chapeau dans *Le Capital* (« grand penseur » ; « le génie d'Aristote, ... » ; « le plus grand penseur de l'Antiquité »), Marx conclut à partir de ce texte tronqué qu'on n'a pas à recourir à Dieu pour mettre sur patte non seulement un poussin mais un homme aussi : l'homme s'engendre lui-même au grand bien de son indépendance, et non par respect pour Dieu qui ne doit pas y mettre le nez puisque, selon la formule de saint Augustin, cela se fait *inter faeces et urinas*.

¹ Karl MARX, *Œuvres philosophiques*, Paris, Costes, 1927, tome VI, p. 38.

² ARISTOTE, *Physique*, II, 194 b 13.

Le gros bon sens ne saurait expliquer le rôle que vient jouer le soleil dans la génération, mais il sait fort bien que le générateur humain a besoin d'être relayé dans l'exercice de sa causalité. L'homme engendre l'homme, d'accord, mais jusqu'à un certain point seulement. Beaucoup de choses lui échappent que prend en charge le « soleil » ! Le jour où il aura découvert les lois de la génération au point de la diriger, la situation sera assimilable à celle de l'inventeur dont on aura déchiffré l'invention. L'inventeur ne sera pas éliminé.

Le gros bon sens sait bien qu'une grenouille est infiniment plus compliquée que la Sainte-Chapelle ; que l'œil humain est sans comparaison avec les caméras les plus perfectionnées ; que l'ordinateur le plus puissant est un jouet d'enfant à côté du cerveau humain. Et le gros bon sens est convaincu que ces merveilles ne sont pas apparues toutes seules, comme ça, ni qu'elles sont les produits de ses devanciers.

Le gros bon sens sait bien que les savants cherchent à découvrir les lois de la nature, mais qu'ils ne sont pas les législateurs de cette nature. Et le bon sens du paysan conclut à l'existence d'une cause proportionnée à toutes ces merveilles : Dieu. Le gros bon sens ne croit pas que les Pyramides ont été élevées par des enfants qui jouaient dans le Sahara, leur carré de sable !

On peut faire mille difficultés au bon sens, l'embarrasser de mille manières, mais on ne peut lui cacher l'évidence de l'existence de Dieu. On peut fort bien résoudre parfaitement tous ses problèmes sans avoir les connaissances nécessaires pour être professeur de mathématiques. Parvenir à une conclusion, c'est une chose, la plus importante ; pouvoir, en outre, répondre à toutes les objections, c'en est une autre.

Le bon sens conclut fermement à l'existence de Dieu, mais il ne s'ensuit pas qu'il comprenne les démonstrations savantes et puisse répondre aux objections des savants. À propos de l'opération suivante : $1 + 2 = 3$, on peut soulever des objections retorses, mais on n'introduira pas de doute sur le nombre de ses vaches dans la tête du rentier qui en avait deux et qui en a acheté une autre. Il ne peut répondre aux objections, mais il ne doute pas qu'il a quand même trois vaches.

Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud écrit qu'il « serait certes très beau qu'il y eût un Dieu créateur du monde et une Providence pleine de bonté, un ordre moral de l'univers et une vie future, mais il est cependant très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions nous souhaiter à nous-mêmes »¹. Pour Freud, donc, l'existence de Dieu et de la vie future est suspecte du fait que l'homme la souhaite spontanément, comme est suspecte l'existence de l'oasis que voit l'homme mourant de soif dans le désert. Qu'il faille se méfier de ses souhaits ardents,

¹ FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris PUF, 1971, p. 47.

d'accord, mais de là à assimiler tous ceux qui croient à l'existence de Dieu et d'une vie future à des gens qui se meurent de soif dans le désert, il y a une marge.

Pour Freud, « il serait encore plus curieux que nos ancêtres, qui étaient misérables, ignorants, sans liberté, aient justement pu résoudre toutes ces difficiles énigmes de l'univers ». Passons sur l'étonnante opinion que Freud se fait de nos ancêtres. Mais précisons que nos ancêtres n'ont pas résolu les « difficiles énigmes de l'univers » : ils ont tout simplement cru (au sens de pensé) à l'existence de Dieu et, conséquemment, d'une vie future.

Il y a toute la différence du monde entre admettre l'existence de Dieu et en connaître la nature. Jung fait la même distinction en parlant de « l'inconscient, dont nous ne savons au fond rien, sinon qu'il existe »¹. La certitude que des gens sont descendus sur la lune est compatible avec l'ignorance non seulement des solutions mais aussi des problèmes que pose l'excursion.

Marx se rend bien compte qu'il n'est pas facile de sarcler la caboche des paysans de ce chiendent d'idées : Dieu, création, vie future. Marx en voit la raison dans le fait que l'expérience de la vie (« toutes les données évidentes de la vie pratique ») n'incline pas à penser que les merveilles de la nature se sont faites toutes seules, bien au contraire ; elle incline plutôt (qui en blâmerait « la conscience populaire » ?) à reconnaître l'existence d'une cause proportionnée.

On ne fera accroire à personne que la Cadillac s'est faite toute seule, qu'elle ne dépend d'aucune intelligence qui l'aurait conçue ni d'aucune volonté qui l'aurait exécutée. Si l'on dit un jour : dorénavant, les Cadillac se feront toutes seules, tout le monde comprendra que la main humaine aura été remplacée par des machines programmées par l'intelligence humaine.

C'est ce qui se passe dans la nature. Contrairement à l'érable, la cathédrale ne se fait pas toute seule parce que les constructeurs sont incapables d'inscrire leur art dans la pierre. La Nature le fait. Et c'est pourquoi les érables semblent se faire tout seuls. Une cathédrale est pourtant beaucoup plus simple qu'un arbre. Mais la nature n'a inscrit dans aucune pierre les lois d'un devenir gargouille. Les lois du devenir érable sont inscrites dans la samare.

Habitué aux choses (machines à écrire, tableaux, sculptures, peintures, etc.) et uniquement aux choses qui ne se font pas toutes seules, aux choses qui dépendent d'une cause qui les a produites, l'homme du peuple prétend Marx, n'est pas préparé à entendre parler de choses qui se font toutes seules ; ce genre de propos le trouve sceptique, méfiant. « La conscience populaire ne comprend pas que la nature et l'homme existent de leur propre chef »². On la comprend et on l'excuse bien !

¹ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 167.

² Karl MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, tome VI, p. 38.

La dépendance et l'humiliation consécutives à la création sont moins destructrices que les sentiments qu'éprouverait un humain à comparer ce qu'il fait à ce qui se fait tout seul !

Le Dieu du croyant

[Retour à la table des matières](#)

Le Dieu du paysan nous conduit insensiblement au Dieu du croyant. Dans l'expression consacrée, *la foi du charbonnier*, on pourrait substituer paysan à charbonnier à la seule condition de bien entendre la naïveté de cette foi humble. Avant d'acquérir son caractère péjoratif, la naïveté tenait toujours de son étymologie (*nativus*, naturel, neuf) son naturel, sa spontanéité, sa sincérité. Ce n'est que par la suite que le mot a connoté l'ignorance, l'inexpérience, l'irréflexion.

Le paysan ne ruse pas avec les faits. Car les faits (le froid, la chaleur, la pluie, le soleil, le vent) sont sans pitié pour lui : il y a un temps pour semer ; un long temps pour germer et pousser ; un temps pour récolter. Le paysan ne tire pas sur les tiges : il attend qu'elles sortent d'elles-mêmes du sol. Le philosophe, au contraire, tire souvent sur des conclusions que les prémisses ne veulent pas libérer. Bref, les paysans sont sérieux dans leur simplicité et leur soumission aux faits.

Dans la langue française (comme dans les autres langues), il existe un mot pour désigner l'attitude quotidienne qui pousse à accepter des choses sur la parole de gens en qui on a confiance. Foi vient en effet du latin *fides*, confiance. Parce qu'on a confiance, on ajoute foi aux paroles de quelqu'un.

Et la vie simplement humaine est immergée dans la foi. Nous posons à chaque instant des actes de foi humaine. « Il serait facile de citer une multitude de cas qui ferait comprendre que rien ne resterait debout dans la société si on prenait la décision de n'admettre que ce qu'on peut vérifier soi-même »¹.

L'emploi des termes les plus fondamentaux (père, mère, fils) repose uniquement sur la foi. Le fils croit que cette femme est sa mère ; il croit encore que cet homme est son père. Le père croit qu'il est le père de son fils. La mère croit que cet enfant est son fils : on aurait pu le lui ravir à la naissance et lui en refiler un autre.

¹ S. AUGUSTIN, *L'utilité de croire*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1869-1873, tome 25, p. 298.

Le rôle de la foi humaine dans nos vies n'est pas expliqué par le fait « que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs (...) ; il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle »¹.

Au sens propre du terme, nous ne sommes bébés qu'une fois, bébés gouvernés par leurs appétits et leurs précepteurs ; mais, au sens métaphorique du terme, nous sommes bébés très souvent et à tout âge. Nous sommes bébés chaque fois que nous entreprenons quelque chose de nouveau avec un guide, ou même sans guide.

« Il faut croire d'abord », dit Alain. « Il faut croire avant toute preuve, car il n'y a point de preuve pour qui ne croit rien. L'intelligence doit suivre la foi, et non la précéder ; encore moins la rompre. Si je ne crois point qu'il dépend de moi de penser bien ou mal, je me laisse penser à la dérive ; mes opinions flânent en moi comme sur un pont les passants »².

Confiance en l'autre, ensuite. « De quel ton Socrate expliquerait-il la géométrie au petit esclave, s'il n'était assuré de trouver en cette forme humaine la même raison qu'il a sauvée en lui-même ? »

Qu'est-ce qu'un auteur ? poursuit Alain. Du noir sur du blanc, si vous n'osez pas croire. Platon lui-même se vide de pensée pour ces esprits chagrins qui font des objections au troisième mot. Jurez d'abord et par provision que Platon dit vrai ; sous cette condition vous pouvez le comprendre. Mais sans cette condition vous perdez votre temps à le lire. Ce serait trop commode si Platon versait ses idées en vous comme l'eau en cruche. Noir sur blanc, je vous dis. Vit-on jamais un homme déchiffrer une inscription en prenant comme idée directrice que cette inscription n'a point de sens ?³.

Nos problèmes ne viennent donc pas du fait « que nous avons été enfants avant que d'être hommes » ; ils viennent du fait que nous sommes des humains. Tout dans la vie humaine commence dans la confiance : confiance en soi, confiance en l'autre.

Dans la vie de celui qui croit de foi non plus humaine mais surnaturelle ou divine, tout commence dans la confiance en l'Autre. Il tient pour certain que cet Autre (Dieu) a parlé aux hommes. Son message, capté par les Apôtres et les Prophètes, a été consigné dans les Saintes Écritures. Ce message, presque chiffré, parfois, est interprété par l'Église, qui propose, suivant les besoins des temps, les choses à croire explicitement. Celui qui croyait implicitement à tout ce qui est

¹ DESCARTES, *Discours de la méthode*, Montréal, Variétés, 1946. Deuxième partie.

² ALAIN, *Philosophie*, Paris, PUF, tome I, 1954, pp. 260-261.

³ *Ibid.*, I, p. 261.

contenu dans l'Écriture a été obligé, à partir de 1870, de croire explicitement à l'infaillibilité pontificale ; puis, à l'assomption de la Vierge Marie à partir de 1954.

La foi surnaturelle suppose, d'une part, des choses à croire ; elle suppose, d'autre part, l'adhésion de l'intelligence à des vérités qui dépassent la raison naturelle, Comment expliquer que certains acceptent des choses qu'ils ne comprennent pas alors que d'autres les rejettent avec dédain ?

L'explication est aussi mystérieuse que le fait même de la foi. L'Esprit, qui souffle où il veut, dispose certaines personnes à faire entière confiance à Dieu et à donner leur assentiment aux choses les plus étonnantes qu'il a révélées : Trinité, Incarnation, Immaculée Conception, Assomption, etc.

Bref, la foi surnaturelle est une disposition produite par Dieu lui-même. Une vertu infuse et non acquise. Ce serait plus qu'un paradoxe que de dire : devient sobre qui peut, devient croyant qui veut. La sobriété s'acquiert, mais certains en semblent incapables ; la foi ne s'acquiert pas : Dieu en fait don à qui la demande.

Celui qui en est gratifié parle un langage étrange aux oreilles de ceux qui ne l'ont pas. Le daltonien regarde froidement la montagne ; son compagnon est transporté par la richesse des teintes. Toute la différence est dans l'équipement. L'un est équipé, l'autre ne l'est pas. Devant ce genre de mystère, le sarcasme doit céder la place au respect. Or, parmi les choses dont parle le plus abondamment la Bible (livre de la révélation) vient en tête, cela va de soi, l'existence même de Dieu.

Le Dieu du mystique

[Retour à la table des matières](#)

Le Dieu du mystique diffère du Dieu du croyant un peu comme les époux diffèrent des amis. On va à l'un et à l'autre par la foi, mais le premier introduit son hôte dans sa plus grande intimité. Pour entendre parler de l'« expérience de Dieu », nous devrions nous adresser aux plus illustres représentants de la mystique : Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, Denys l'Aréopagite.

Les expressions « expérience immédiate » et « expérience de Dieu » qu'emploie Jung, les mystiques s'en servent couramment. Et quand un mystique comme Jean de la Croix parle de son expérience de Dieu, le mot doit évoquer l'expérience du saut en parachute, de la noyade, voire de la mort.

L'expression *expérience mystique* est consacrée ; l'épithète, éminemment méritée. C'est une expérience mystérieuse, incommunicable. L'expérience du saut en parachute ? il faut sauter. Le goût de la pomme ? il faut croquer. Mais l'expérience mystique est incommunicable à un titre tout à fait spécial. L'objet sur lequel elle porte est ineffable au sens étymologique du terme : *in*, privatif ; *effari*, exprimer. L'ineffable, c'est l'inexprimable, l'indicible.

Dans son traité sur *Les noms divins*, un auteur qui signait Denys l'Aréopagite, comme Rodolphe Dubé signe François Hertel, et qu'on appelle communément le Pseudo-Denys, parle de Dieu et de ses mystères comme de « l'au-delà de toute affirmation et de toute négation »¹. Aucune formule, affirmative ou négative, n'est adéquate à « ces réalités qui ne se disent ni ne se savent »². Celui qui a saisi cet objet n'est jamais satisfait de ce qu'il en dit.

Et les mystiques de recourir, en désespoir de cause, au vocabulaire nuptial. « Il ne faut pas que ce vocabulaire érotique nous effarouche », prévient Denys³ ; nombreux sont les « passages de l'Écriture où Dieu est célébré en termes érotiques »⁴. Et Denys d'expliquer pourquoi il faut préférer Erôs à Agapè.

Puisque l'intelligence s'appuie toujours sur le sensible, que les sens sont ses ministres, quand il s'agit d'objets aussi élevés, « la préférence revient aux plus claires des traductions sensibles, aux arguments les plus évidents, aux visions les plus manifestes ». Et Denys d'énoncer cette règle d'or de sa pédagogie : « Si l'on part dans l'obscurité au niveau des sens, comment espérer faire la lumière au niveau de l'intelligence »⁵. Le langage des choses érotiques, c'était alors aussi du connu !

Denys l'Aréopagite présente la manière mystique de connaître Dieu comme la plus parfaite, la plus convaincante ; elle n'est point une science théorique mais une expérience vécue. « Par une sympathie interne », Dieu et ses mystères « se vivent de façon mystérieuse »⁶. Dans cette expérience vécue, dira Jean de la Croix dans un cantique, « le jour se fait », l'édifice de la sagesse humaine s'effondre :

Ce savoir est si véhément
 Dans la splendeur de son mystère
 Qu'il fait rentrer dans le néant
 Les arguments nés de la terre.
 Nul sage n'a jamais tenté

¹ DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins* dans *Œuvres complètes*, par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, ch. II, n. 4.

² *Ibid.*, ch. I, n. 1.

³ *Ibid.*, ch. IV, n. 12.

⁴ *Ibid.*, n. 11.

⁵ *Ibid.*, ch. IV, n. 11.

⁶ *Ibid.*, ch. 11, n. 9.

De s'élever par l'ignorance
 Au-dessus de toute science ¹.

Chacune des huit strophes du cantique se termine par une louange d'une certaine ignorance qui l'emporte sur toute science : « Je sentais mon ignorance au-dessus de toute science », dit-il en terminant un autre couplet. Dernier exemple : « J'attendais là, déconcerté, balbutiant dans l'ignorance au-dessus de toute science ».

Jean de la Croix appliquerait à son mystique ces propos de Jung : Pour lui, « ce n'est pas une question de croyance mais d'*expérience*. L'expérience religieuse (et mystique) est absolue. Elle est au sens propre indiscutable. On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra : 'je regrette, mais moi je l'ai faite'. Et la discussion sera terminée ».

« Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse (mystique, dit Jean de la Croix) ; celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé, d'une source de vie, de signification et de beauté et qui a donné une nouvelle splendeur au monde et à l'humanité ». Cette expérience est pressante : « Je connais bon nombre de personnes qui ont à prendre leur expérience intérieure au sérieux, si elles veulent tout bonnement pouvoir vivre » ².

Jean de la Croix parle de la vie mystique comme répondant à un besoin de l'âme. À ceux qui s'étonnent, Jung répond déjà : « Je me rends compte que la plupart des hommes croient tout connaître de ce qu'on peut savoir en psychologie, car ils pensent que la psychologie n'est rien d'autre que ce qu'eux-mêmes savent d'eux-mêmes ». Et Jung d'ajouter que la psychologie s'attache à des « faits empiriques dont plusieurs sont difficilement accessibles à l'expérience courante » ³.

Jean de la Croix nous parle donc d'un besoin de Dieu, d'une vie mystique qui serait la vraie vie d'ici-bas ; il nous parle du « goût qui porte la nature aux choses spirituelles ». Les plus respectueux l'écoutent bouche bée. On nous parle souvent d'authenticité, de vie humaine authentique, de vie vraie comme est vrai un billet de banque. Mais il en est peu qui placent l'expérience mystique sur le chemin de l'authenticité.

L'expérience mystique de Dieu ne résulte pas d'un effort de l'intelligence humaine. Tout ce que l'âme peut faire, c'est de supprimer les obstacles. Elle doit attendre ensuite le prince charmant. C'est pourquoi Jean de la Croix parle de l'expérience mystique comme d'une expérience passive, d'un « effet sans cause » ⁴.

¹ JEAN DE LA CROIX, *Œuvres spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, III, p. 254.

² C.G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, pp. 197-198.

³ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁴ JEAN DE LA CROIX, *Œuvres spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, III, p. 253.

Après avoir fait rapidement connaissance avec les Dieux des ingénus (Dieu du paysan, Dieu du croyant, Dieu du mystique), nous allons nous approcher des Dieux des esprits forts : Dieu du psychologue, Dieu du philosophe. Harcelés par les questions préalables, rares sont les psychologues et les philosophes qui ont le temps de scruter cette question et de mettre leur Dieu au point.

Le Dieu du psychologue

[Retour à la table des matières](#)

Quelques psychologues, parmi les plus illustres, s'y sont arrêtés et ont considéré le phénomène religieux selon la méthode qui leur est propre. Carl Gustav Jung livre les résultats de ses recherches dans *Psychologie et religion* ; Sigmund Freud le fait dans *L'avenir d'une illusion*.

« Souvent traité de philosophe », Jung proteste qu'il est un « empirique » et que, comme tel, il s'en tient au « point de vue phénoménologique ». Pour lui, praticien de la psychologie expérimentale, il existe un « phénomène dénommé religion » comme il existe pour le zoologiste un phénomène dénommé éléphant. Il ne vient à personne l'idée de considérer l'éléphant comme un « produit du libre arbitre » ; il vient à Jung l'idée de considérer les faits psychologiques (les rêves, par exemple) comme on considère en sciences naturelles les faits naturels.

Jung va donc demander à un patient de noter ses rêves et d'en former « une, succession d'événements tout à fait naturelle » comme est naturelle la série animale que découvre le scientifique et qui va l'amener à conclure à l'évolution. Jung va « montrer ensuite comment les rêves dévoilent les phénomènes intérieurs ignorés de la psyché », comme le désert produit des cactus ignorés du sable.

« Certaines idées se rencontrent presque en tous lieux et à toutes les époques ; elles peuvent même se former, en quelque sorte, par génération spontanée, absolument indépendamment de toute migration et tradition. Ces idées ne sont pas fabriquées par des individus : elles se produisent et surgissent en eux, oui, elles s'imposent même, pour ainsi dire, à la conscience individuelle ». Et il semble ainsi « évident que ce n'est pas uniquement un phénomène social et historique ».

À partir de « tout un lot de rêves », Jung aborde le problème de l'attitude religieuse. Chez des rêveurs qui soutiendraient n'avoir aucune attitude religieuse, « l'idée de Dieu, totalement absente du conscient, revient dans l'inconscient, sous une forme acceptée consciemment il y a trois ou quatre siècles ».

Ce serait une erreur regrettable que de prendre mes observations comme une sorte de preuve de l'existence de Dieu. Elles ne prouvent que l'existence d'une image

archétypique de la Divinité, et c'est là tout ce qu'à mon sens nous pouvons dire psychologiquement sur Dieu. Mais comme c'est un archétype d'importance très grande et d'influence très puissante, son assez fréquente apparition paraît un fait remarquable pour toute théologie naturelle.

Les valeurs religieuses reprennent, avec Jung, leur place au sommet de l'échelle. C'est une voix qui l'affirme dans un rêve : La religion, c'est la suprême réalisation qui vient s'ajouter à toutes les autres activités de l'âme. La religion est ainsi engendrée de la plénitude d'une vie. Cette voix, reprend Jung, met la religion au premier rang de la vie et renverse ainsi, il va sans dire, les préjugés intellectuels et rationnels les plus chers. La religion est le fruit de la totalité de la vie, son point culminant. La plénitude de l'existence est la seule source légitime de la religion ¹.

Jung abat le préjugé qui voit la divinité extérieure à l'homme : « Désormais nous ne pouvons plus nous imaginer un empyrée tournant autour du trône de Dieu, et personne ne songerait à chercher Dieu quelque part derrière les galaxies » ².

Jung parlait ainsi lors de conférences données à Yale en 1937. Certaines gens, qui ne l'avaient point lu ou point cru, ont écrit, vingt-deux ans plus tard :

Le sputnik sillonne tout le ciel, tout l'espace qui entoure la terre, sans rencontrer Dieu. Où est-il donc ? Où est la « voûte céleste » dont parle la Bible ? Au fur et à mesure que les sondages pénétreront des régions de plus en plus éloignées de l'espace, on doit s'attendre à ce que Dieu soit progressivement évincé de l'univers. Une sorte de preuve expérimentale directe de la non-existence de Dieu sera ainsi fournie.

F. Chifrine tient ces propos d'une naïveté déconcertante dans *Le cosmos*, titre du cahier no 14-15 des « Recherches internationales à la lumière du marxisme ». Le titre de l'article n'est pas moins insolite : « Les sputniks et la religion ».

Si l'on passe maintenant à *L'avenir d'une illusion* de Freud, on est quand même moins déçu que certains ne nous l'avaient promis. En bon psychologue, Freud part lui aussi des faits psychologiques que sont les « idées religieuses », l'idée de Dieu, principalement. Les idées religieuses ont, selon lui, une « genèse psychique », c'est-à-dire qu'elles n'ont pas été formées à la suite d'une réflexion ou d'une expérience (comme l'idée d'inconscient ou de justice), mais qu'elles ont été projetées par l'esprit comme une image est projetée sur un écran.

En langage freudien, ces idées sont des « illusions ». Attention ! Freud distingue l'illusion de l'erreur : « Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur ». Précision importante. En effet, ceux qui ne connaissent que le vocabulaire français — et non

¹ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, pp. 76, 78, 86, 87.

² *Ibid.*, pp. 112 et 118.

point celui de Freud — transforment l'avenir d'une *illusion* en avenir d'une *erreur*. Ils ont tort.

Freud insiste sur le sens qu'il donne au mot : « Les doctrines religieuses sont toutes des illusions, on ne peut les prouver, et personne ne peut être contraint à les tenir pour vraies, à y croire. (...) De la valeur réelle de la plupart d'entre elles il est impossible de juger. On ne peut pas plus les réfuter que les prouver ».

Freud ne nie donc point qu'il y ait un Dieu dans la réalité extérieure, comme il y a des tulipes et des éléphants. En tant que psychologue, il ne lui appartient pas de le démontrer. Comme tel, il se penche, tout comme Jung, sur l'idée de Dieu et non sur Dieu. Et cette idée est une illusion.

« Ce qui caractérise l'illusion c'est d'être dérivée des désirs humains ; elle se rapproche par là de l'idée délirante ». Qu'on relise le chapitre VII de *Terre des Hommes* de Saint-Exupéry : « Au centre du désert ». Les Bédouins, la caravane, l'oasis sont des illusions créées par l'irrésistible désir de boire de gens qui meurent de soif. Pressuré par la soif, le cerveau humain projette l'image d'un Bédouin avec une cruche sur la tête ! Du point de vue de sa « genèse psychique », cette image est une illusion. D'un autre point de vue, c'est aussi une erreur : car il n'y a pas de Bédouin ni de cruche. Mais, en considérant la genèse psychique de l'idée religieuse, le psychologue n'envisage pas cet aspect.

La question : sous quelle pression le cerveau humain projette-t-il l'illusion qu'est l'idée de Dieu ? Freud ne ménagera pas ses termes :

L'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé — protégé en étant aimé — besoin auquel le père a satisfait ; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront ¹.

Et Freud de poursuivre :

La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Oedipe, des rapports de l'enfant au père. D'après ces conceptions, on peut prévoir que l'abandon de la religion aura lieu avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance, et que nous nous trouvons à l'heure présente justement dans cette phase de l'évolution ².

¹ FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, p. 43.

² *Ibid.*, p. 61.

Et Freud de prévoir un temps, lointain peut-être, où les hommes enfants d'aujourd'hui seront devenus adultes. Ils quitteront la maison paternelle où une Providence maternelle les berçait d'illusions religieuses. Pour une part, la vie sera alors devenue supportable ; pour l'autre part, elle ne paraîtra plus trop lourde à des humains aguerris.

J'imagine que la réflexion qui suit n'est pas du psychologue Freud mais d'un certain Sigmund : « Alors (l'homme) pourra, sans regrets, dire avec l'un de nos confrères en incrédulité : *Nous abandonnons le ciel aux anges et aux moineaux* »¹.

Que répondre à de tels propos ? Il faut répondre par d'autres hypothèses, car c'en sont. Et comme on ne peut les vérifier en laboratoire (on ne fait pas vieillir l'humanité comme la bière), il ne reste qu'à attendre. Les chances que, déçus par la société d'abondance de biens matériels, nous fassions demain une large place aux valeurs intellectuelles, artistiques, spirituelles et religieuses sont pour le moins aussi fortes.

En gros, Freud parle comme ont parlé et parlent encore les plus illustres ténors de l'athéisme. Pour eux tous, Dieu n'existe pas. Pourtant, une idée de Dieu aussi bizarre que tenace circule largement. Cette idée est un fait psychologique à expliquer. Comment a pu se former, s'enraciner et durer l'idée d'une réalité qui n'existe pas ?

Marx et Engels y vont de leurs hypothèses. Cette idée et, partant, la religion ont germé dans le terreau de la misère humaine et s'y sont engraisées. Sans misère, pas d'idée de Dieu ni de religion. Cette misère, selon eux, prend deux formes principales : une forme intellectuelle et une forme économique.

La misère intellectuelle, c'est l'ignorance des forces de la nature, qui courbait l'homme devant le soleil, la lune, la foudre, la mer, le vent, etc., et l'a amené à en faire des dieux. Et Messieurs de conclure que les dieux résultent de la « personnification des puissances et des phénomènes naturels qui n'ont pas encore reçu d'explication scientifique ».

Il est possible que plusieurs dieux aient été façonnés suivant cette méthode, tout comme, aux premiers temps de la colonie, on prenait parfois les arbres pour des Indiens. Ces erreurs n'empêchaient pas les Indiens d'exister. Qu'on ait jadis personnifié quelques douzaines de puissances naturelles, c'est un fait qui milite plutôt en faveur de l'existence de Dieu : il est plus probable qu'il y ait un Dieu quand on en voit partout que quand on n'en voit nulle part. « La seule preuve possible de l'existence de l'eau, la plus convaincante et la plus intimement vraie, c'est la soif », écrit Anne Hébert dans *Le temps sauvage*².

¹ *Ibid.*, pp. 70-71

² Anne HÉBERT, *Le temps sauvage*, Montréal, HMH, 1969, pp. 53-54.

La seconde hypothèse imaginée pour expliquer l'idée de Dieu, c'est la misère économique. Écrasés par les puissances d'ici-bas, les miséreux imaginent un chef inépuisablement bon ; paralysés par leur faiblesse, ils l'imaginent tout-puissant ; désespérant d'une justice ici-bas, ils la rejettent dans l'au-delà. Conséquemment, Marx et Engels pensent qu'avec la disparition de la misère économique qui l'a engendrée, l'idée de Dieu va disparaître de même que la religion qui en a été le fruit.

Cette hypothèse serait plausible si la misère économique poussait toujours vers Dieu. Ce n'est pas le cas. La misère économique et matérielle en a amené plus d'un à rejeter plutôt l'idée d'un Dieu bon et tout-puissant. Albert Camus, par exemple, met dans la bouche de Rieux, l'un des personnages de *La peste*, qui vient d'assister au spectacle insupportable de la mort d'un petit innocent le cri de révolte suivant : « Je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés »¹. D'ailleurs, une petite enquête sociologique révélerait qu'il n'y a pas que des miséreux dans la foule de ceux qui croient en Dieu et en l'au-delà.

Enfin, distinguons bien deux cas : d'abord, le cas de celui qui, sous la pression de sa misère, invente Dieu ; puis, le cas de celui qui, dans l'adversité, se rappelle qu'il y a un Dieu et un au-delà. Quand on vit dans une maison à l'épreuve du feu, on pense peu aux pompiers. Ils n'en existent pas moins. Le feu rappelle simplement les pompiers au bon souvenir des gens. De même, il est normal qu'on pense au Tout-Puissant quand on se suffit moins à soi-même. La misère le fait apparaître dans le souvenir mais non dans la réalité.

Le Dieu du philosophe

[Retour à la table des matières](#)

Quant au dieu du philosophe, c'est le dieu du paysan, en somme, mais un dieu érudit, cultivé, subtil. La vraie philosophie, en effet, la seule vraie, celle qui répond aux questions de tout le monde dans une langue accessible à tout le monde se distingue du bon sens un peu comme l'adulte se distingue de l'enfant. Paul Valéry décrit assez bien le travail du philosophe quand il dit de lui-même qu'il « n'a voulu que se rendre un peu plus nettes les notions qu'il avait reçues de tout le monde, ou qu'il s'était formées comme tout le monde, et qui servent à tout le monde »².

¹ Albert CAMUS, *La peste*, Paris, Gallimard, Livre de Poche, n. 132, 1964, p. 174.

² Paul VALÉRY, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, Idées, n. 9, 1967, pp. 7-8.

Pour se faire une excellente idée de ce que peut être le dieu du philosophe, il suffit de lire *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* de Claude Tresmontant. Devant cette masse d'érudition, ces innombrables duels, ces distinctions subtiles, le paysan pense que la ligne droite du bon sens est le plus court chemin de l'homme à Dieu ; qu'on risque de s'égarer à travers les galaxies ou de perdre la vue à scruter la cellule.

À la ligne de départ, paysan et philosophe sont côte à côte, face à la nature. « Ils sont insensés, dit la Sagesse, tous ceux qui ont ignoré Dieu, et qui, par les biens visibles, n'ont pu connaître celui qui est, ni reconnaître l'artiste en considérant ses œuvres »¹. Saint Paul nous fait remarquer que tous les sentiers de la nature sont battus par le pied de Dieu : « Depuis la création du monde, l'intelligence peut découvrir Dieu dans ses œuvres »². Au Moyen Âge, on disait amoureusement que les créatures nous conduisent comme par la main à leur créateur.

Mais il ne suffit pas que les créatures nous tendent la main : cette main, il faut la saisir et ne refuser jamais d'avancer. L'enfant qui tient sa mère par la main ne va souvent que mieux ainsi où il veut aller. De même, la nature ne conduit pas toujours les savants où elle veut : certains écartent des questions ou, se les posant, ne s'y attardent pas. « Rien ne s'omet comme l'essentiel », affirme Jean Rostand³.

On pourrait croire que lui, au moins, Jean Rostand, il n'omet pas l'essentiel. Écoutons-le : « Il va de soi que, sur un point si grave que celui de la survie, je ne prétends pas en savoir plus qu'un autre ; et j'accorde volontiers que ce qui me paraît inconcevable à la lumière du peu que je crois savoir pourrait cesser de me le paraître à la lumière de tout ce que j'ignore »⁴.

« Sur un point si grave » (C'est Rostand qui parle ainsi), il n'en sait pas plus qu'un autre et il ne cherche pas à en savoir davantage. Il retourne à ses grenouilles. Sur elles, il en sait plus que tout autre et il cherche chaque jour à en savoir davantage. On n'imagine pourtant pas Rostand disant que « sur un point si grave » que les grenouilles l'ignorance est inadmissible. Et c'est le mystère.

Les créatures conduisent à Dieu, comme par la main, les chercheurs plus curieux et moins rétifs, à savoir ceux qui, après avoir répondu aux questions que la méthode scientifique demande de poser, s'arrêtent aux questions que suggère cette méthode et acceptent les réponses, quelque désagréables qu'elles soient.

¹ *Sagesse*, XIII, 1.

² S. PAUL, *Épître aux Romains*, I, 20.

³ Jean ROSTAND, *Carnet d'un biologiste*, Paris, Stock, Livre de Poche, n. 3246, 1971, p. 9.

⁴ Jean ROSTAND, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1953, p. 61.

Depuis des millénaires, certains penseurs soutiennent que le chêne, la grenouille et l'homme sont apparus un jour grâce à un hasard de circonstances. Mais le hasard, comme explication des merveilles de la nature, retient de moins en moins l'attention. Lors d'une émission de télévision (en 1971), Jean Rostand affirmait catégoriquement qu'une grenouille n'est pas un effet du hasard. Le hasard fait bien les choses, parfois, mais quand même pas à ce point.

L'étonnante régularité des processus naturels (mon pommier produit toujours des pommes, jamais des prunes ; mes lapines engendrent toujours des lapins, jamais des rats) ne permet pas facilement de les expliquer par le hasard. L'effet du hasard étonne toujours. Or personne ne s'étonne que ses pruniers donnent des prunes. Et chaque année des prunes bleues ou blanches, sans alterner jamais.

Mais qu'est-ce qu'on rejette quand on exclut le hasard ? Quand on exclut intérieur, on pose extérieur : il n'y a pas d'espace entre les deux ; c'est l'un ou l'autre. Mais quand on exclut chaud, on n'a pas nécessairement froid : ce peut être tiède. De même, entre noir et blanc, il y a gris.

Pour certains, le hasard est une cause qui produit des effets qu'elle ne recherchait pas, des effets qui n'étaient pas poursuivis, qui n'étaient pas objet d'intention. En poursuivant mon ennemi, je rencontre un ami que je n'avais pas vu depuis longtemps, et la poursuite se termine là. La rencontre de cet ami est un effet du hasard. Je l'ai rencontré par hasard.

Pour ceux qui conçoivent ainsi le hasard, ce qui apparaît (chêne, grenouille, homme) est ou bien poursuivi, recherché (consciemment ou non) ou bien non poursuivi. Il n'y a pas de milieu : pas de gris ni de tiède. Selon eux, dire que le chêne n'est pas apparu par hasard, c'est affirmer qu'il a été recherché, poursuivi comme un but. Pour eux, c'est hasard ou finalité, comme c'est vivant ou non vivant, intérieur ou extérieur.

Les conséquences sont à ce point graves (de la finalité à l'intelligence organisatrice, la pente est raide) qu'après avoir rejeté le hasard, beaucoup ont cherché un moyen terme entre hasard et finalité, afin d'éviter l'intelligence organisatrice.

La grenouille n'arrive pas comme un cheveu sur la soupe elle apparaît au bout d'un processus comme l'automobile au bout de la chaîne. Ce n'est pas par hasard qu'une Cadillac est déposée au bout de la chaîne : tout a été organisé en vue de la Cadillac. Dire que la grenouille n'est point un effet du hasard, c'est affirmer qu'il existe dans la nature un processus, une chaîne pour la fabrication des grenouilles. La chaîne de fabrication des grenouilles, Rostand la cherche dans le domaine de l'observable. S'il la trouve, il aura expliqué la grenouille, mais il lui restera peut-être à expliquer la chaîne. La chaîne explique la Cadillac, mais il reste à expliquer la chaîne.

Quand on a rejeté le hasard et qu'on refuse la finalité, cherchant une issue entre les deux branches de l'alternative, la seule qui se présente, c'est celle que Friedrich Engels a ramassé dans une page célèbre de sa *Dialectique de la nature*. Lisons-la attentivement.

La matière se meut en un cycle éternel, rien n'est éternel que la matière qui se transforme éternellement, éternellement en mouvement, ainsi que les lois suivant lesquelles elle se meut et se transforme. Ce cycle s'accomplira dans l'espace et le temps sans trêve et sans rémission, des millions de soleils verront le jour et mourront ; la réalisation des conditions de la vie organique dans un seul système solaire et sur une seule planète prendra un temps immense, et d'innombrables êtres organiques devront naître et disparaître avant que puisse surgir, dans le milieu qu'ils auront créé, des êtres doués de cerveaux pensants capables de s'adapter pendant un court instant à des conditions favorables, pour être ensuite exterminés sans merci ; et malgré tout cela nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit donc aussi le produire ailleurs et en d'autres temps¹.

Les prophéties d'Isaïe sont de la petite bière à côté de ces visions d'Engels. Mais on ne coupe pas pour autant l'herbe sous le pied du philosophe. En affirmant l'éternité de la matière et de ses lois, on laisse entier le problème philosophique. Qu'une poule ait une fois engendré une poule ou que les poules se soient engendrées éternellement, le problème philosophique demeure inchangé.

Car la question philosophique porte sur l'existence même du monde ; que son existence soit éternelle ou temporelle, peu importe. Le monde existe, et c'est ce qui fait problème. Les Anciens croyaient (comme nos matérialistes) que le monde était éternel et cela ne les a pas empêchés de voir ce problème. Le monde existe, éternellement si vous voulez, l'homme aussi, mais il y a quelque chose dans le monde qui dépasse le monde, quelque chose dans l'homme qui dépasse l'homme.

Pour le manifester, nous allons emprunter à l'art quelques exemples clairs. Imaginons deux artistes d'égale habileté qui décident de sculpter le nez de Maurice Duplessis. L'un dispose d'argile, l'autre de glace. Deux nez également parfaits prennent bientôt forme. Mais le soleil entre en jeu : il durcit le nez d'argile, liquéfie le nez de glace.

Cet exemple montre à l'évidence qu'il dépend de l'artiste que la matière (argile, glace, marbre, béton, bois, etc.) prenne la forme désirée, mais que la longévité de l'œuvre, son existence dépend de la matière avec laquelle elle a été réalisée. En d'autres mots, il dépend directement de l'artiste que l'œuvre vienne au jour, mais il

¹ *Op. cit.*, p. 132.

dépend de la matière qu'elle dure longtemps. Il y a de vieilles ruines de marbre ; celles de bois et d'argile sont jeunes.

La dépendance de l'effet par rapport à sa cause se limite donc à la fabrication, à la production, au devenir. Cette dépendance n'est pas totale. Quelque chose de l'effet (sa durée, son existence) échappe à la cause, la dépasse et ce du fait que la cause ou l'agent (l'artiste) est contraint d'utiliser des matériaux (marbre, bois, argile, etc.) déjà existants.

Il faudrait voir maintenant qu'il se produit quelque chose de semblable quand le bœuf engendre le bœuf ou que l'homme engendre l'homme. Le voir, c'est comprendre pourquoi les Anciens plaçaient le soleil dans la formule « le bœuf engendre le bœuf avec le concours du soleil ». Le soleil symbolisait la cause du quelque chose de l'effet dont la cause apparente (bœuf ou homme) ne rendrait pas compte.

Notons que la longévité de l'œuvre n'échapperait pas à l'artiste s'il n'était contraint de conférer l'existence par le truchement de la matière. S'il pouvait produire directement la forme, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'un matériau, non seulement la production mais l'existence aussi dépendraient entièrement de la cause.

Il faut voir que l'homme engendre l'homme comme un artiste sculpte la statue de Maurice Duplessis. Le sculpteur n'a pas à inventer la forme qu'aura la statue : cette forme lui est imposée. Il ne produit pas la forme ; il ne fait que la réaliser dans une matière ; telle matière qu'il choisit ou qu'on lui fournit.

De même, l'homme qui engendre l'homme ne produit pas la forme humaine si ce n'est en tant qu'il est responsable du fait que la forme humaine se réalise dans telle matière dont la qualité tient aux générateurs humains. Le générateur humain ne produit pas lui non plus la forme humaine sans l'incarner dans une matière dont dépendra son existence, sa durée. Bref, lui aussi n'est cause que de la production, du devenir : l'existence lui échappe.

Cet être humain qui est son fils aurait pu ne pas exister, ne jamais voir le jour. Mais quand il décide de lui donner le jour, il utilise, comme l'artiste, une matière déjà existante, dont dépendra la durée de l'engendré. Cet aspect de l'engendré lui échappe. Il pourra bien agir sur cette matière pour améliorer l'engendré, mais il restera toujours un sujet préexistant dont dépendra l'existence de l'engendré comme cela se produit dans le devenir artistique. Dans le devenir naturel comme dans le devenir artistique, les formes sont toujours réalisées dans une matière ; on trouve toujours l'intermédiaire d'une matière.

Contrairement à ce que disait Marx ci-dessus, la génération d'un être humain n'est que partiellement expliquée par la mise en scène des générateurs humains.

Pour être précis, l'homme ne s'engendre lui-même que jusqu'à un certain point. Pour Engels aussi, d'ailleurs. En effet, dans le texte déjà cité de la *Dialectique de la nature*, il affirme : « Nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit le produire ailleurs en d'autres temps »¹. Elle doit le produire ailleurs et non *il* doit se produire ailleurs.

Les séries humaines ont donc pour lui aussi des premiers termes. Et ces hommes premiers termes ne sont pas engendrés par l'homme, anéanti jadis par la nécessité d'airain, mais par « elle ». Pour parier de façon précise, il faut dire que pour Engels comme pour nous, l'homme engendre l'homme non point comme race mais comme individu de cette race. Écoutons attentivement ce grand appel de la race !

La question qui appelle la réponse « Dieu existe » est une question philosophique ou métaphysique (si l'on veut se conformer au vocabulaire à la mode). Cette question, le savant n'est pas forcé de se la poser quand il fait son travail de savant, savant physicien, savant chimiste, savant biologiste. Il n'est pas amené à se la poser en vertu de la méthode qu'il applique ; s'il se la pose, c'est en tant que sa vie a ses bons moments de philosophie.

Répetons-le, il ne peut pas y avoir de preuve scientifique de l'existence de Dieu, c'est-à-dire une preuve qui serait élaborée par un physicien, un chimiste ou un biologiste, par exemple. Chaque science particulière prend de la réalité une vue partielle : le psychologue ne fait pas double emploi avec le biologiste. C'est ainsi qu'il arrive que Dieu ne fait point partie du champ d'investigation de la science, que Dieu n'est jamais posé comme une hypothèse à vérifier. Quand on veut faire choc, on parle de l'athéisme de la science et des savants. C'est un athéisme de laboratoire, qui fait bon ménage avec une vie religieuse fervente.

Comment prouver l'inexistence d'une chose ?

[Retour à la table des matières](#)

Les partisans de l'existence de Dieu se sont donné et se donnent encore beaucoup de mal pour démontrer cette existence. Par contre, les tenants de l'athéisme ne se cassent pas la tête pour justifier leur position. C'est normal jusqu'à un certain point. En effet, le problème de l'inexistence d'une chose diffère beaucoup du problème de son existence. Dans le cas de l'existence, on passe d'une

¹ *Op. cit.*, p. 132.

réalité à une autre : d'un effet réel à sa cause réelle ou d'une cause réelle à son effet réel. En voyant l'œuf, par exemple, on conclut à l'existence de la poule. À certains signes, le trappeur conclut avec certitude à la présence du rat musqué. Par contre, s'il n'a découvert aucun indice, il doit suspendre son jugement : il est toujours possible qu'il en trouve un jour.

Les athées se tiennent pour ainsi dire sur la défensive ; ils ne tirent jamais les premiers. Si personne n'affirme l'existence de Dieu ou n'apporte d'argument en faveur de cette existence, l'athée militant chôme. Quand il déchiquette une preuve, il est justifié de conclure que, si existence il y a, cette existence n'est pas établie. Après avoir mis en pièces la dernière preuve de l'existence de Dieu, il ne pourrait pas encore conclure à la non-existence de Dieu. L'athéisme est un dur métier...

Le fondement de la religion

[Retour à la table des matières](#)

Manifester l'existence de Dieu ou reconnaître son existence, c'est poser le fondement de la religion dont nous parlons. S'il y a un Dieu, on parle à juste titre de cette religion ; s'il n'y en a pas, on la combat à titre tout aussi juste.

Dans notre hypothèse, Dieu existe, l'âme est immortelle, la vie terrestre débouche sur une vie éternelle qu'elle prépare. Nier Dieu ne le supprime pas s'il existe, refuser à l'âme son immortalité ne la fait pas disparaître avec le corps. Cependant, faire comme si Dieu n'existait pas ; faire comme si l'âme n'était pas immortelle, cela change quelque chose à la vie. Faire comme si le patron était absent, cela permet de dormir sur le tas, quitte à se réveiller chômeur.

Le Dieu dont je parle n'est point un membre de la famille que Lucrèce décrit ainsi : « Les dieux doivent à leur nature même la jouissance de l'immortalité dans une paix absolue ; éloignés de nos affaires, ils en sont complètement détachés. Exempts de toute douleur, exempts de tout danger, forts de leurs propres ressources, indépendants de nous, ils ne sont ni sensibles à nos mérites, ni accessibles à la colère »¹.

Il va de soi qu'on doit ignorer de tels dieux. N'ayant rien fait et ne promettant de rien faire jamais pour nous, l'attitude qui convient, c'est l'indifférence totale. L'indifférence se change en estime, en amour et en reconnaissance quand le Dieu a fait des merveilles, qu'il continue d'en faire et en promet de plus grandes encore.

¹ LUCRÈCE, *De la nature*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 30, 1964, p. 69.

La religion, en l'occurrence, vient prendre place à côté des autres inclinations naturelles. Elle est assimilable à l'amitié. L'homme se comporte envers Dieu comme il se comporte naturellement envers un ami. Le décalque humain de la religion divine, c'est l'estime, l'amour et la reconnaissance du peuple russe envers le Petit Père des peuples, Lénine. Les pèlerins de son tombeau sont aussi nombreux que ceux du tombeau de Jésus-Christ.

Si on disait aux pèlerins défilant en silence devant le tombeau de Lénine que leur geste est aliénant, ils souriraient. Il n'est pas aliénant puisque Lénine a vécu, qu'il a fait beaucoup, selon eux, pour la « libération des peuples ». On lui signifie tout simplement l'estime, l'amour et la reconnaissance qu'il mérite.

Si Dieu existe, s'il a créé le monde, s'il le conserve et le gouverne, s'il a sauvé l'homme et l'attend dans l'au-delà, son culte n'est pas plus aliénant que ne l'est le culte rendu à Lénine. La religion est essentiellement aliénante si Dieu n'existe pas, s'il est une fiction. C'est pourquoi, et je le répète, le problème fondamental en matière de religion, c'est le problème de l'existence de Dieu. Dieu existe-t-il ? Voilà la question. Estimer une fiction, l'aimer, s'en croire dépendant, lui rendre un culte d'hommages, voilà l'aliénation. Mais l'estime, le respect, la dépendance et l'amour n'ont rien d'aliénant en eux-mêmes.

Les valeurs religieuses

[Retour à la table des matières](#)

Certains parlent machinalement des valeurs religieuses comme on parle machinalement des valeurs mobilières ou des valeurs morales. Et vous les agacerez en leur laissant entendre que l'expression est peut-être plus familière que transparente. La plupart ne pourraient dépasser la formule on ne peut plus vague : « quelque chose qui a de l'importance ». Essayons de préciser un peu en nous référant aux quatre sens distingués dans l'introduction : une qualité qui rend digne d'estime ; ce qui donne un sens à la vie ; ce qui peut servir d'instrument ; un quelque chose dont le prix dépend de circonstances particulières.

Quand on parle de valeurs religieuses, il est évident que le mot peut signifier « ce qui donne un sens à la vie ». En effet, la religion « avec Dieu », dont nous parlons, enseigne que l'être humain vient de Dieu, son créateur, et retourne à lui. On ne tourne pas en rond comme dans la page déjà citée d'Engels. La vie a un sens, et tous les chemins des humains mènent à Dieu. Cette religion donne non seulement un sens à la vie, elle donne son sens à la vie. On peut déplorer qu'elle ait ce sens-là, mais à quoi bon ? On est « embarqué », comme dit Pascal en exposant

son pari¹. J'ai beau nier l'existence de Dieu, faire comme s'il n'existait pas, s'il existe, cela ne m'empêchera pas de le rencontrer un jour face à face.

En donnant ainsi son sens à la vie, cette religion répond à « la plus pressante des questions »². « Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non »³.

On peut se demander ensuite si les valeurs religieuses sont des valeurs au sens premier du terme, c'est-à-dire si elles sont des qualités comme le courage et la santé. La réponse à cette question exige qu'on fasse quelques distinctions. Prenons d'abord le cas bien connu au Québec du chrétien baptisé.

On nous apprenait jadis au catéchisme que le baptême confère à celui qui le reçoit la grâce sanctifiante et les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité. Toutes sont des qualités de l'âme et, par conséquent, des valeurs au premier sens du terme.

La grâce sanctifiante est définie comme une certaine qualité de l'âme. De cette qualité, effet gratuitement produit par Dieu, découle une inclination à poursuivre les biens surnaturels et éternels. Quand on veut qu'une pierre roule, on lui donne la forme que l'on sait ; pour que l'être humain aspire aux biens surnaturels, Dieu lui donne cette « forme » qu'est la grâce sanctifiante.

Par analogie avec la vie naturelle, on parle de la grâce en termes de vie surnaturelle. La vie naturelle s'exerce par les différentes puissances et facultés de l'être vivant. Vivre, pour un végétal, c'est se nourrir, croître, se reproduire ; pour un animal, c'est sentir, en plus ; pour l'être humain, c'est surtout comprendre et vouloir.

La vie surnaturelle se manifeste principalement dans les actes des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité. Ces vertus, comme toute autre vertu (courage, justice, etc.), sont des qualités de l'âme qui habilitent à poser chacune des actes distincts. De même que par la justice on rend à chacun ce qui lui est dû, ainsi par la foi on croit les vérités révélées. De même que par le courage on ne recule pas devant les difficultés, ainsi par l'espérance on escompte la béatitude éternelle par la possession de Dieu. De même que par la prudence on marque tous ses actes au coin de la droite raison, ainsi par la charité on aime Dieu pour lui-même et son prochain par amour pour Dieu.

¹ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, III, 233, p. 151.

² Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, début.

³ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, III, 194, p. 128.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le troisième sens du mot *valeur*. Les valeurs religieuses peuvent être utilisées en éducation ou en politique comme la philosophie est utilisée en théologie, la psychologie dans le commerce et le sport.

Un chef politique peut fort bien croire que la religion authentique, en donnant son sens à leur vie, rendra les citoyens plus productifs, plus soumis à la loi, plus honnêtes, et la favoriser pour la plus grande prospérité du pays. Je ne donnerai qu'un exemple, celui de Cicéron : « Qui connaîtra combien d'affaires humaines doivent leur valeur au serment, combien salutaire est le caractère religieux des traités, combien de gens la crainte des châtiments infligés par les dieux a détournés du crime, quelle chose sainte est la société des membres d'une même cité, quand elle a des dieux immortels à la fois pour juges et pour témoins »¹.

Souvent, c'est une religion dénaturée qu'on a utilisée pour arriver à ses fins. Je pense à la parole de Saint-Paul : « Tout pouvoir vient de Dieu »². Les premiers chrétiens désobéissaient au divin empereur en invoquant cette parole qui par la suite servit à cultiver une obéissance abrutissante. Toute autorité vient de Dieu, rappelaient-ils à l'empereur, lui laissant clairement entendre (il comprenait fort bien, d'ailleurs) que l'origine du pouvoir et l'usage qui en est fait sont deux choses à ne pas confondre.

Enfin, est-ce que les valeurs religieuses sont des valeurs au quatrième sens du terme, c'est-à-dire compte tenu de certaines circonstances de la vie ? On pourrait justifier une réponse affirmative à cette question en invoquant d'abord le proverbe qui veut que sur ses vieux jours le diable se fasse ermite ! On pourrait en conclure que les valeurs religieuses sont liées à l'âge comme la canne, la calvitie, les rides...

Les Médiévaux semblent appuyer cette thèse quand ils disent : *prius generatur animal quam homo* (l'être humain est animal avant que d'être homme). On ne peut s'empêcher de penser à Descartes : « Pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes, etc. » La phrase des Médiévaux pourrait se prolonger comme suit : *prius generatur homo quam religiosus* (l'être humain est homme avant d'être religieux).

Dans *Psychologie et religion*, Carl Gustav Jung frappe sur le même clou : « La religion n'est pas un succédané : elle doit, comme suprême réalisation, s'ajouter à toutes les autres activités de l'âme. C'est de la plénitude de ta vie que tu dois engendrer ta religion »³. Cette plénitude de vie, terreau de la religion, on ne l'imagine pas facilement au début de la vie.

¹ CICÉRON, *Des Lois*, II, ch. VII.

² S. PAUL, *Romains*, 13, 1.

³ C.G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 76.

Le cas du non-baptisé

[Retour à la table des matières](#)

Mon non-baptisé, c'est le théiste du dictionnaire : « Personne qui professe le théisme, doctrine indépendante de toute religion positive qui admet l'existence d'un Dieu unique, personnel, distinct du monde mais exerçant une action sur lui ». Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire le décrit de la manière suivante :

Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, végétant, sentant, et réfléchissants ; qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté les crimes, et récompense avec bonté les actions vertueuses. Le théiste ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne ; car il n'est pas assez téméraire pour se flatter de connaître comment Dieu agit ; mais il sait que Dieu agit, et qu'il est juste. Les difficultés contre la Providence ne l'ébranlent point dans sa foi, parce qu'elles ne sont que de grandes difficultés, et non pas des preuves ; il est soumis à cette Providence, quoiqu'il n'en perçoive que quelques effets et quelques dehors ; et, jugeant des choses qu'il ne voit pas par les choses qu'il voit, il pense que cette Providence s'étend dans tous les lieux et dans tous les siècles. Réuni dans ce principe avec le reste de l'univers, il n'embrasse aucune des sectes qui toutes se contredisent. Sa religion est la plus ancienne et la plus étendue ; car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. Il parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entre eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à la Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères. Il croit que la religion ne consiste ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte ; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine. Le mahométan lui crie : « Prends garde à toi si tu ne fais pas le pèlerinage de La Mecque ! » « Malheur à toi dit un récollet, si tu ne fais pas un voyage à Notre-Dame de Lorette » Il rit de Lorette et de La Mecque ; mais il secourt l'indigent et il défend l'opprimé ¹.

Le théiste est un fait (comme le chameau et le cactus) parce que l'existence de Dieu peut être connue par la raison à partir des merveilles de la nature. Plus les sciences progressent, moins il est facile d'être athée. On ne sent pas le besoin de recourir à un dieu pour expliquer les abris sous roches de la vallée de la Jacques-Cartier, mais en face du cerveau humain, on se pose des questions. « Les sciences sont des fouilles faites dans Dieu », a dit l'inimitable Victor Hugo.

Ce Dieu, la raison n'en saisit pas seulement l'existence elle perçoit le rôle qu'il joue dans l'univers, et qu'il joue envers les êtres humains en particulier. Ces

¹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 28, 1964, pp. 361-362.

derniers trouvent tout aussi normal de lui rendre un culte que les Russes trouvent normal d'en rendre un à Lénine.

Le mot *culte* vient du latin *colere*, qui a signifié d'abord cultiver les champs ; qui a signifié ensuite cultiver un art ou une science ; qui a signifié enfin cultiver des personnes... On cultive ses relations, c'est-à-dire qu'on s'en occupe, qu'on en prend soin. Rendre un culte à Dieu, c'est cultiver Dieu, s'en occuper, en prendre soin, comme c'est prendre soin d'un champ que de le cultiver.

Éclairé par sa seule raison, le théiste cultive Dieu par les gestes que suggère la raison : prière, adoration, respect de la nature dont Dieu est l'auteur. (La messe et les sacrements lui sont inconnus, cela va de soi.) Des abus sont possibles : l'erreur est humaine. Et l'histoire des religions raconte évidemment des choses choquantes : sacrifices humains, idolâtrie, superstition, etc. Pour ne point s'en scandaliser hypocritement, il suffit de penser à d'autres histoires : histoire du capitalisme, histoire du marxisme-léninisme, histoire de la technique, etc. Sacrifices humains là aussi.

Le théisme nous met en face d'une inclination naturelle à régler : l'inclination naturelle à rendre à Dieu, connu par la raison naturelle, le culte que le bon sens incite à lui rendre. L'inclination naturelle à rendre à Dieu quelque culte n'est pas aussi véhémement que l'inclination naturelle d'un sexe vers l'autre, cela va de soi, mais l'histoire nous apprend qu'elle s'est partout et toujours manifestée par un culte rendu à la divinité.

Si l'on admet qu'il y a là une inclination naturelle à régler, on peut conclure que la religion, au sens de culte rendu à Dieu, peut être considérée comme une vertu morale, tout comme la tempérance ou le courage, qui règlent sur le bon sens d'autres mouvements de la nature humaine.

Chez le non-baptisé également, les valeurs religieuses sont des valeurs au premier sens du terme. Il y a chez lui une qualité, et cette qualité est une vertu morale, la religion, qui règle sur le bon sens ou la raison l'inclination naturelle à rendre à la divinité le culte que réclame son excellence.

À ce niveau, le baptisé et le non-baptisé se rejoignent l'un et l'autre ont besoin de la vertu morale de religion pour que leur culte ne s'écarte pas du bon sens. Saint Augustin déjà — il est mort en 430 — s'est cru obligé d'inviter à la modération en des termes qui ne manquent pas de nous étonner: « Dieu dans sa miséricorde a voulu que la nouvelle religion qu'il nous a donnée fût une religion de liberté, puisqu'il l'a réduite à un très petit nombre de pratiques extérieures de la plus grande simplicité ; et voici que certains individus la surchargent d'une foule de pratiques serviles, au point que la condition des juifs, avec toutes leurs

observances légales, serait encore plus supportable que celle qu'ils veulent nous faire, puisque les juifs, au moins, ne dépendaient pas des caprices humains »¹.

Un appel à la modération (au juste milieu) dans les actes du culte, c'est comme un appel à la modération dans le boire et le manger. Dans l'un et l'autre cas, on peut parler de vertu morale, même si l'usage en est peu répandu dans le cas de la religion.

Les valeurs religieuses au sommet de l'échelle ?

[Retour à la table des matières](#)

Chaque jour des occasions nous sont fournies d'apprécier la santé, l'amitié, le courage, l'honnêteté, la science, la technique, l'art, l'argent, etc. Les occasions d'apprécier les valeurs religieuses, de prendre conscience des avantages qu'elles procurent sont sinon plus rares du moins plus subtiles. La différence entre la santé et la maladie n'échappe à personne, et le bonheur d'être en santé ne se discute pas. Par contre, quand et comment se manifeste la différence entre une personne religieuse et une autre qui ne l'est pas ? entre l'époque où une personne était religieuse et l'époque où elle a cessé de l'être ? entre l'époque où elle ne l'était pas et l'époque où elle a commencé à l'être ?

Du point de vue strictement intellectuel, celui qui cherche à comprendre l'aventure humaine reçoit de l'enseignement religieux, quel qu'il soit, quelques pièces importantes du casse-tête. Il n'est pas facile de découvrir, sans l'enseignement religieux, qu'on vient de Dieu, qu'on retourne à Dieu, sous l'œil d'un Dieu puissant et bon, quand on soupèse la misère qui règne dans « ce petit cachot de l'univers », comme dit sombrement Pascal.

Ce qui est absurde, voire dramatique pour l'athéisme, prend un sens avec l'enseignement religieux. On ne tourne plus en rond comme dans la page célèbre d'Engels². Pour saisir le contraste entre le caractère lugubre de cette page et l'optimisme débordant d'un grand esprit religieux, c'est tout *Le milieu divin* de Teilhard de Chardin qu'il faudrait lire ici. Du point de vue de l'action, tout est changé.

Les valeurs religieuses sont placées au sommet de l'échelle des valeurs humaines parce que leur conquête présuppose celle des valeurs antérieures : les

¹ S. AUGUSTIN, *Lettre LV*, 19, tome 4, pp. 480-481. THOMAS D'AQUIN fait sienne cette opinion de saint Augustin : *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 107, art. 4.

² F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1952, p. 132.

choses extérieures sont nécessaires à la conservation de la vie et de la santé du corps ; les qualités du corps sont nécessaires à la poursuite des valeurs supérieures ; les qualités morales sont nécessaires à la conduite d'une vie intellectuelle solide ; la vie intellectuelle conduit normalement à s'interroger sur l'objet privilégié de la connaissance intellectuelle, à savoir Dieu.

Les valeurs religieuses sont placées au sommet de l'échelle des valeurs humaines à cause, enfin, de l'enjeu du combat de la vie. Pascal le formule comme suit :

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions, toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet ¹.

La réponse péremptoire à la question que nous retournons présentement ne peut venir que de l'expérience interne.

L'expérience religieuse est absolue. Elle est au sens propre indiscutable. On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra : « Je regrette, mais moi je l'ai faite. » Et la discussion sera terminée. Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse ; celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé d'une source de vie, de signification et de beauté et qui a donné une nouvelle splendeur au monde et à l'humanité ².

Tout païen qu'il fût, Platon dit avoir « constaté chez l'homme qui avait passé son existence dans la philosophie (traduire : dans la vertu) une assurance justifiée au moment de mourir, un espoir confiant d'obtenir là-bas, une fois mort, les biens les plus grands » ³. C'est peut-être au moment de ce changement que nous appelons communément la mort, que les valeurs religieuses prennent toute leur importance. C'est une sorte de REER (régime enregistré d'épargne retraite) qu'on arrondit sa vie durant pour s'acheter à la fin une rente éternelle.

¹ PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949, III, 194, p. 128.

² C.G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris Buchet/Chastel, 1958, p. 198.

³ *Phédon*, Paris, Gallimard, Pléiade, tome I, 1950, 64, e, 63, a, p. 774.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Chacun de ces barreaux a été tourné à même un tronc d'arbre. Il contient beaucoup moins de bois qu'il en a jailli en copeaux. Chacun de ces cinq développements aurait grossi en un volume sans risquer le sort de la grenouille séduite par les proportions du bœuf. Pour quelques raisons bien identifiées, j'ai choisi de réduire les cinq en un seul, et presque mince.

Tout d'abord, le regard philosophique n'analyse que pour mieux synthétiser, il ne divise que pour mieux unir. Il croirait avoir fait boucherie s'il laissait les morceaux épars sur l'étal. Le philosophe n'est pas intéressé à soulever une poussière de valeurs ; il cherche plutôt à en former une gerbe contenant le moins de tiges possible. Nous en avons cinq, chacune portant quelques douzaines de branches et chaque branche quelques douzaines de feuilles. Nous les avons considérées dans leur unité comme du moyeu on distingue parfaitement tous les rayons.

Cette vue d'ensemble est plus utile qu'une étude fouillée d'une seule catégorie de valeurs. On dit justement qu'il vaut mieux savoir un peu de tout que tout de rien. L'équilibre y trouve son profit : sont écartés l'athlète à tête vide, le virtuose immoral, le savant nerveux et le saint décharné. L'homme idéal tend vers l'équilibre du corps et de l'esprit, de la morale et de la religion. Ni atrophies ni excroissances.

Réduire à la plus grande simplicité les valeurs humaines, c'est jeter l'ancre. On peut ensuite explorer un secteur plus à fond sans risquer de perdre son navire. On procède ainsi dans les manuels de géographie : pour ne pas séparer prématurément le Québec du Canada, on le dégage en gros plan sur un petit Canada discret. La vue d'ensemble risque moins de se perdre : on n'oublie pas le corps pour avoir l'œil rivé à la rotule.

Enfin, que faut-il penser de la crise des valeurs dont il fut question dans l'introduction ? Avons-nous vraiment « renversé les valeurs du passé » ? Tout dépend, comme je l'ai déjà dit, du niveau où on se place. Si l'on pense aux valeurs instruments, il est vrai que les valeurs du passé ont été renversées : le chameau a été renversé par l'automobile, l'automobile par l'avion, l'avion par la fusée. Ce qui est vrai dans le domaine du transport l'est dans à peu près tous les autres domaines.

Mais sous ces changements superficiels de poil ou de peau, l'animal reste identique à lui-même. Ainsi, on passe du chameau à la fusée — on va de plus en plus vite et de plus en plus loin — mais c'est en vertu d'un besoin psychologique qui ne change pas : le besoin de partir. Les feuilles de l'arbre sont follement agitées par le vent, mais les racines sont immobiles.

Au niveau des valeurs qualités, valeurs au sens fondamental du terme, règne une tranquille continuité et même un solide consensus. Aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire, les humains ont attaché la plus grande importance aux quatre espèces de qualités qui constituent les valeurs au premier sens du terme.