

De la crise de l'homme à la créativité

Lucien Morin

Volume 6, numéro 1, hiver 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/900270ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/900270ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (imprimé)

1705-0065 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Morin, L. (1980). De la crise de l'homme à la créativité. *Revue des sciences de l'éducation*, 6(1), 93-115. <https://doi.org/10.7202/900270ar>

Résumé de l'article

Nos soucis et nos intérêts contemporains pour le phénomène de la créativité proviennent de sources multiples. Il en est une qui, aux yeux de l'auteur de cet article, semble particulièrement révélatrice des aspirations profondes de l'homme d'aujourd'hui : elle concerne son besoin de sens et de significations ultimes. La créativité — vue ici dans une perspective « philosophique » — est soupçonnée de posséder des propriétés essentielles dont les similitudes avec les caractéristiques d'un être en crise, d'un homme en crise, sont d'une fécondité exceptionnellement éclairante pour la compréhension de la crise de l'homme contemporain. Cet article représente le premier d'une série de trois.

De la crise de l'homme à la créativité

Lucien Morin*

RÉSUMÉ

Nos soucis et nos intérêts contemporains pour le phénomène de la créativité proviennent de sources multiples. Il en est une qui, aux yeux de l'auteur de cet article, semble particulièrement révélatrice des aspirations profondes de l'homme d'aujourd'hui : elle concerne son besoin de sens et de significations ultimes. La créativité — vue ici dans une perspective « philosophique » — est soupçonnée de posséder des propriétés essentielles dont les similitudes avec les caractéristiques d'un être en crise, d'un homme en crise, sont d'une fécondité exceptionnellement éclairante pour la compréhension de la crise de l'homme contemporain. Cet article représente le premier d'une série de trois.

S'il est vrai que l'homme se révèle dans la crise, il faudra attendre du 20^e siècle des révélations fracassantes. L'étoffe et la doublure de notre époque, en effet, ce sont les crises : crise alimentaire, crise écologique, crise des valeurs, crise économique, crise du capitalisme, crise du socialisme, crise de l'énergie, crise de la culture, crise monétaire, crise des religions, crise de la science, crise de l'éducation, crise de la raison. La liste, kyrielle interminable, en demeure toujours ouverte. Pour qui possède tous ses sens, il n'est nul besoin de dispositions particulières ou de visions profondes pour reconnaître

*Morin, Lucien : professeur, Université du Québec à Trois-Rivières.

cette situation inquiète et inquiétante : elle est de ces évidences qui non seulement tombent à une époque, mais la font.

L'existence de crises n'est pourtant pas phénomène nouveau, ni l'état de confusion, ni le sentiment d'aveuglement, ni l'effort de compréhension qui l'accompagnent. L'homme n'a jamais pu se contenter de l'existence et n'a jamais supporté d'y être réduit. Exister, pour lui, est indissociable d'interroger. En découvrant sa position dans l'existence, l'homme y découvre simultanément, la nécessité de l'interroger. L'interroger, c'est-à-dire, au sens tout à fait premier du mot, la critiquer. Il est peu d'architectes de notre héritage culturel et de notre patrimoine spirituel qui ne l'aient remarqué et qui ne se soient prononcés sur la qualité des itinéraires humains tracés et vécus par les hommes de leur temps.

Réciproquement, comme l'existence humaine appelle naturellement l'interrogation humaine, la fonction critique se veut, elle, interpellation nécessaire sur la situation de l'homme dans le monde. La recherche de solutions significatives au problème de la crise de l'homme est non seulement le premier devoir de la fonction critique mais également une requête à jamais inassouvie. Ce n'est pas que des réponses soient absentes. Bien au contraire. Du fond des âges, depuis les noces lointaines de *Pourquoi* et *Pour Quoi*, une progéniture de réponses innombrables a vu le jour, toutes aux coutumes variées et aux costumes multiples, toutes plus ou moins considérées comme les « causes », les « raisons » et les « racines » de la situation de l'homme dans le monde. Aussi, cette dernière s'est toujours vue attribuer une explication — une origine et une genèse. Jamais personne pourtant ne s'y est laissé tromper. Des réponses à la situation de l'homme, aussi riches et dignes soient-elles, n'épuisent pas l'ordre des significations profondes, des significations ultimes. Celles-ci n'ont pas de limites connues ni de contours précis. L'homme a flairé leur présence depuis longtemps, a cru pouvoir les atteindre. Chaque époque espère toujours et s'imagine parfois, y réussir. Mais la fonction critique est là pour rappeler que rien n'est définitif, que la route est toujours à poursuivre.

Prenons le cas de Sénèque. Il se montre très critique de la situation morale de son temps, estimant inégalé le développement des vices qu'a entraîné un goût du luxe démesuré. L'exaltation qu'il fait de la vertu comme valeur suprême représente, certes, une contribution noble et élevée à l'évolution de l'éthique. Pour autant, elle ne dispense pas chaque génération de penseurs qui lui succède de réouvrir, sans répit aucun, l'enquête sur les origines insondables de la conscience morale. Autrement dit, la réponse du stoïcisme romain à une crise donnée de morale n'aurait pas pu clore, l'eût-elle même voulu, le discours sur la signification proprement humaine des fondements de l'obligation morale.

Dans un autre ordre, quand les personnages d'Homère, de Sophocle et d'Eschyle affirment leur croyance et leur fidélité aux dieux de l'Olympe, c'est parce qu'ils sont des hommes, reconnaît-on. Mais quand les chrétiens déclarent leur foi en Dieu, c'est qu'Il est Dieu. Sans entrer dans les détails et les vicissitudes de cette question complexe,

reconnaissons que la foi chrétienne jette une lumière particulièrement féconde sur le problème de l'existence de Dieu et sur l'intelligence de la relation de l'homme avec Dieu. Mais qui prétendra que les avancées du christianisme ont épuisé les significations profondes de ces questions ? Le débat sur les assises mystérieuses du sentiment religieux, sur les fondements de la « catégorie affective du surnaturel », pour emprunter l'expression de Lévy-Bruhl, n'est pas encore résolu à la satisfaction de tous et, très probablement, ne le sera jamais. Sur cette délicate question, plusieurs même seraient tentés d'ajouter avec Kierkegaard que la « spéculation » et la « réflexion » constituent un empêchement radical à toute tentative d'explication ou de compréhension. De toutes façons, que les hommes aient moins besoin de prouver Dieu que d'y croire ne change en rien le problème. Car ni l'une ni l'autre, ni la preuve ni la croyance, ne suffisent, par elles-mêmes, à réduire à *une* signification unificatrice toutes les facettes de la question : Dieu existe-t-il ?

Bref, l'arrivée de la crise dans le monde n'est pas concomitante à l'avènement humain. Elle en est le prolongement. Par ailleurs, l'homme se fait critique de la situation et des crises de son temps parce que la fonction critique est née en même temps que surgissaient, dans l'homme, sa conscience de lui-même¹ et son besoin de significations.

Des difficultés

De ces remarques initiales, on sent déjà qu'il sera impensable de vouloir aller vite en besogne dans l'effort de comprendre et d'expliquer une crise de l'homme. Des difficultés de toutes sortes surgissent qu'il importe d'identifier. Une première concerne l'observation extérieure : est-il possible de considérer une crise de l'homme comme une matière se prêtant légitimement au scrutin scientifique ou doit-on inéluctablement en traiter comme un objet problématique appartenant à la catégorie des opinions discutables et, pour autant, incertaines ?

Une difficulté considérable apparaît presque simultanément à la première prise de contact avec le problème. En effet, n'y a-t-il pas impasse évidente, impossibilité radicale en recourant aux services de l'homme pour solutionner une crise dont il est à la fois victime et artisan ? La double dimension de cette difficulté la rend particulièrement aiguë. D'une part, en temps de crise, le désarroi des esprits est grand et, souvent, qui fait l'homme fait la bête. Il n'est pas rare que s'installe et se propage un sentiment morbide de pessimisme qui fait de l'homme un lambeau d'humanité, un être intérieurement habité par les défigurations mêmes avec lesquelles il décrit et habille sa physionomie extérieure. De l'inconnaissable au méconnaissable, l'étape est vite franchie qui fait de l'homme une sorte de rachitique sans défense, une pauvre fibrille tressaillant au moindre souffle de l'examen critique. D'autre part, l'homme en état de crise et qui s'autocritique est-il vraiment capable de pratiquer lucidement une suspension adéquate d'assentiment ? Sa critique n'est-elle pas condamnée d'avance à n'être qu'une croyance aveugle et affective ?

En outre, comme toute crise appartient, par essence, à l'ordre du vécu, du viscéral presque, comme toute crise est, pour ainsi dire, crise-pour-moi, l'homme n'en a pas d'emblée une conscience aussi claire et aussi simple que la certitude qu'il en ressent. Au contraire, l'expérience qu'il en éprouve se définit au pluriel. Une crise, il le sait, est complexe et compliquée ; elle se fait à des niveaux différents et se prête à des hiérarchies de significations. Dit autrement, elle est toujours plus qu'elle ne laisse pressentir et embrasse la totalité du réel vécu. Or comment, par quelles voies, étreindre aujourd'hui la totalité du réel ? Comment insérer dans un réseau de concepts suffisants l'ensemble des choses qui réfèrent à la crise ? Par la philosophie, par la métaphysique ? Admettons. Admettons que toute crise importante de l'homme trouve dans la métaphysique son logis et sa clé. Ne devient-il pas dès lors plus manifeste qu'une solution qui doive passer par la médiation métaphysique accuse davantage son difficile accès ? N'est-ce pas là le lieu même qui accentue son « caractère insaisissable » ?

Supposons encore que la crise est un mal nécessaire, qu'elle est une condition de sa méprise. Supposons qu'il faut que la crise arrive (*oportet crisis esse*) et que l'homme soit condamné à la supporter et à la surmonter². Comment dès lors conjecturer au sujet de la solution ? Comment imaginer les implications pratiques, existentielles, du résultat ? Réalise-t-on pleinement l'énormité de cette entreprise ? Réalise-t-on que résoudre une crise, c'est s'obliger à la construction d'un programme moral de la plus haute instance, dessiner le parcours du devoir-être ? En somme, construire une vie ? Mais ne savons-nous pas encore assez qu'il est plus exigeant de vivre son humanité que de la réfléchir ?

Ajoutons à toutes ces difficultés que l'effort d'élucidation d'une crise ne va pas sans la présence d'une grande crainte. Car la conscience de la crise c'est aussi la conscience du risque d'échec. C'est la peur que les arguments qu'on propose ne donnent pas pleine satisfaction ; que les confusions qui semblent si nombreuses et étonnantes conduisent à la dérive ; que la rigueur logique manque ou fasse défaut ; que des difficultés majeures restent inaperçues et, dès lors, insurmontées ; que, par-delà les réponses, la sphère des significations dernières ne soit pas atteinte. Surtout, c'est la crainte que surgisse à l'horizon l'atmosphère polluée du défaitisme et du scepticisme.

Mais la difficulté la plus étonnante de toutes est que l'homme ne démissionne pas devant la crise. Il ne le peut. Il a besoin de réponses et de réponses significatives. Car l'idée que l'homme se fait de lui-même justifie son existence, donne un sens à sa vie et détermine, dans une large mesure, ses conduites et ses comportements. L'homme cherche donc à se connaître parce que le « connais-toi toi-même » est inscrit au cœur du projet humain. L'exemple de Pascal est notoire. Après avoir critiqué Montaigne (« le sot projet qu'il a de se peindre »), l'auteur des *Pensées* se reprend. En effet, les problèmes de Montaigne, en tant qu'ils sont de Montaigne, peuvent ne mériter aucun intérêt. Il serait même sot de s'y attarder. Mais l'arrière-plan d'évidences vagues qui se laisse percevoir, la signification fondamentalement humaine qui se dégage attirent spontanément Pascal. Parce qu'elles sont interrogations sur la condition humaine, sur la

situation de l'homme dans le monde, les inquiétudes de Montaigne confirment les assises permanentes du *gnōti seōton*. Pascal ne peut s'en affranchir et il le reconnaît : « Il faut se connaître soi-même ». Même si l'entreprise ne « servirait pas à trouver le vrai », ajoute-t-il, « cela sert au moins à régler sa vie »³. Ces paroles laissent entrevoir, encore une fois, jusqu'à quel point cette obligation pèse à l'homme. L'homme risque de ne pas « trouver le vrai » et, malgré cela, il lui faut faire l'effort. La crise, en somme, se présente comme un paradoxe inévitable, à la fois point de départ et point d'arrivée, à la fois élan et frontière.

Ces remarques ne diminuent en rien le besoin d'enquêter sur la spécificité de la crise de l'homme à laquelle assiste et participe notre époque. Au contraire, elles ont comme premier effet d'en confirmer l'urgence. Est-il possible d'en cerner la nature exacte, d'en circonscrire les facettes principales ? Quelles en sont les causes majeures, les racines ultimes ? Comment s'y prendre pour déceler l'essentiel, pour atteindre et dégager sa signification dernière ? Est-ce possible, voire réaliste, d'imaginer pouvoir répondre adéquatement à toutes ces questions ? Notre enquête débute par des considérations d'ordre étymologique.

Les mots

Dans son origine grecque, le mot crise est associé à plusieurs termes qui, tous, renferment un double sens. Il y a d'abord le nom *χρῖσις* (crise) qui veut dire : i — triage, choix ; ii — jugement, manière de juger ou de voir ; iii — mise en jugement, action juridique ; iv — arrêt, sentence, jugement rendu ; v — décision, moment décisif, crise d'une maladie. Le verbe *χρίνω*, lui, a plusieurs sens. Nous nous contenterons des plus importants. Il peut désigner : i — trier, séparer, choisir, distinguer ; ii — juger, croire, porter un jugement ; iii — décider, prononcer ; iv — questionner, interroger, s'informer ; v — être en lutte, en querelle, en désaccord, se disputer, combattre. Quant au nom *κριτικὸς* (critique), il signifie : i — qui sert à juger, qui juge bien, qui est en état de juger, la critique ; ii — décisif, critique. L'adverbe *κριτικῶς* marque très nettement l'ambiguïté significative. Il veut dire : i — avec discernement et ii — en état de crise, en amenant une crise.

« Crise » s'entend donc de deux manières. D'un côté, il réfère à l'acte de juger, au sens de trancher, de décider, de critiquer ; de l'autre, il désigne le moment critique, l'état de crise, la mise en question, la rupture d'équilibre. Examinons quelque peu ces différents sens afin d'en mieux articuler toutes les implications pour notre problème.

Disons tout de suite que les antinomies de sens qui se trouvent dans le vocabulaire grec autour de « *crisis* » ont été conservées jusqu'à nos jours. Cela est manifeste dans l'utilisation courante qui est faite des mots « crise » et « critique » dont les exemples sont pratiquement innombrables. Qui n'a jamais entendu parler de crise de foie, de crise de nerfs, de crise d'appendicite, de crise d'asthme ? Des maisons se sont rendues célèbres par leurs éditions critiques d'ouvrages réputés. Dans la querelle qui oppose au 17^e siècle les Anciens aux Modernes, Vauvenargues écrit ses *Réflexions*

critiques et Molière *La Critique de l'École des Femmes*. Quant à la crise de l'adolescence, Erik Erikson l'a immortalisée dans des travaux devenus classiques. Le grand psychanalyste trouve heureux même que ses recherches aient contribué à apprivoiser le mort⁴. Kant occupe une large place dans l'histoire de la pensée avec ses *Critiques* de la raison et Nietzsche, qui a peu d'estime dans son cœur pour le père du criticisme, n'échappe pas totalement à son influence, du moins sur le plan du langage, puisqu'il consacre tout le deuxième livre de *La volonté de puissance* à la « Critique des plus hautes valeurs ». Plus près de nous, Husserl, après avoir rappelé au début des *Méditations cartésiennes*, « le désarroi de la situation actuelle » c'est-à-dire, la crise que traverse la philosophie, annonce au lecteur qu'il procédera avec « une extrême prudence critique » dans ses observations. Et il conclut son ouvrage par une considération sur « la nécessité d'une critique de l'expérience ».

Chacun, bien sûr, pourrait multiplier à son gré les références. Il n'en faut pas autant à notre propos. Pour mettre en relief le mieux possible les particularités propres à ces deux termes afin de les faire servir à l'intelligence de notre problème — crise et critique de l'homme — un seul exemple suffit. Nous avons choisi un texte de Baudelaire. Encore une fois, que le lecteur soit bien prévenu. Il ne s'agit pas ici d'exposer pour elle-même une idée de Baudelaire, encore moins d'en faire une critique. Nous aurons à revenir sur la pensée de Baudelaire. Pour le moment, ce qu'il nous faut c'est un texte-contexte, un texte-prétexte dont le contenu est suffisamment riche pour nous permettre d'extrapoler et de réaliser notre objectif d'élucidation. Voici donc un extrait de « Richard Wagner » et « Tannhäuser » à Paris :

Comment Wagner ne comprendrait-il pas admirablement le caractère sacré, divin du mythe, lui qui est à la fois poète et critique ? J'ai entendu beaucoup de personnes tirer de l'étendue même de ses facultés et de sa haute intelligence critique une raison de défiance relativement à son génie musical... Ce serait un événement tout nouveau dans l'histoire des arts que critique se faisant poète, un renversement de toutes les lois psychiques, une monstruosité ; au contraire, tous les grands poètes deviennent naturellement, fatalement, critiques. Je plains les poètes que guide le seul instinct ; je les crois incomplets. Dans la vie spirituelle des premiers, une crise se fait infailliblement, où ils veulent raisonner leur art, découvrir les lois obscures en vertu desquelles ils ont produit, et tirer de cette étude une série de préceptes dont le but divin est l'infailibilité dans la production poétique. Il serait prodigieux qu'un critique devint poète, et il est impossible qu'un poète ne contienne pas un critique. Le lecteur ne sera donc pas étonné que je considère le poète comme le meilleur de tous les critiques⁵.

Nous nous proposons d'utiliser ce texte pour examiner, dans les pages qui suivent, les deux idées suivantes : premièrement, il est des propriétés spécifiques à la notion de crise et à celle de critique qui les distinguent nettement et les opposent irrémédiablement ; deuxièmement, toute critique a obligatoirement son point de départ dans la crise.

Crise et critique

1. Quant aux caractéristiques différenciatrices, quatre au moins, ressortent. Sur la première, l'unanimité est facile. L'être en crise, en tant précisément qu'il est en crise, ne comprend pas et n'est pas fait pour comprendre. Entre l'état critique et la faculté de compréhension le divorce est total. Derrière l'évidente simplicité de cette constatation et par-delà sa banalité apparente se cache une vérité lourde de sens. Ce n'est pas parce qu'il était créateur, c'est-à-dire poète, que Wagner aurait dû comprendre le caractère sacré et divin du mythe. En tant que poète, il n'avait pas à remplir cette exigence. L'eut-il même voulu qu'il en aurait été parfaitement incapable. Cela, Baudelaire l'a vu avec lucidité. Car tout le sens de son interrogation doit être recherché dans le dernier mot de sa question initiale : « critique ». Il appartient au critique, en propre, de comprendre. Celui qui comprend n'est pas en crise. Comprendre, c'est embrasser par la pensée, donner un sens clair à, déchiffrer, interpréter — fonctions toutes impropres et étrangères à l'état créateur, à l'état poétique, c'est-à-dire à l'état de crise. Certes, il est parfois supposé du poète qu'il doive rendre intelligible ce qui est obscur. Il serait plus exact et plus profondément précis de dire : le poète n'a pas à rendre intelligible ; il rend. Il n'a pas non plus à rendre ce qui est obscur ; il rend ce qui est. L'essentiel est là. Le poète, comme d'ailleurs l'être en crise, est d'abord et avant tout témoin. Ils sont, tous deux, des révélateurs. Ils attestent de ce qu'ils voient, c'est-à-dire, de ce qui est. Bref, il y a dans l'« être » de l'être en crise sa condition première et son destin. On comprend mieux maintenant pourquoi c'est indéniablement à Wagner critique, plutôt qu'à Wagner poète, que s'adresse le reproche baudelairien. Le poète créateur n'est pas fait pour comprendre ; il prend. Mieux encore, il est pris.

2. En effet, le second trait fondamental de l'être en crise se définit par sa situation d'être forcé, obligé. Autrement dit, l'être en crise ne peut justifier son témoignage. Comme une sorte d'accusé perpétuel mais sans culpabilité aucune, il est là, sans défense et sans besoin de défense, convoqué, malgré lui, par l'être. Il est là sans même que quelqu'un ait eu la délicatesse de demander son avis. Il est là parce qu'il a vu, parce qu'il voit, parce qu'on lui a ordonné de voir. Quant à lui, il ne voit pas pourquoi il voit, ni le pourquoi de ce qu'il voit. Une formule très ancienne illustre merveilleusement cette situation : « nascuntur poetae ». Le poète naît. Le critique devient. En des termes très usés mais aussi très justes, on dit encore que la poésie est un don de nature et la critique, une acquisition de culture. Sur cet autre point, la position de Baudelaire est magistrale et pénétrante. Ce serait non seulement inattendu que critique se faisant poète, dit-il, mais une « monstruosité ». Et pour cause ! L'usurpation n'aurait rien d'une banale imposture. À vrai dire, ce serait littéralement un crime contre nature. Si le critique est tout fait de vouloir et d'apprentissage, il en va autrement du génie poétique dont la distribution humaine trop humaine ne dépend pas d'une quelconque volonté d'homme. Si le critique peut écrire ses droits et ses lois, ses règles et ses règlements en des chartes, des arts poétiques, il n'existe pas de charte de l'obligation poétique. L'envisager ou même simplement le prétendre, serait un renversement des lois naturelles les plus élémentaires.

Concernant plus précisément l'être en crise, l'impératif est évidemment d'un autre ordre et d'une permanence autre, même s'il n'en demeure pas moins une commandite venue de « je ne sais où ». C'est que l'être en crise ne réussit jamais à se détacher complètement du souvenir de sa situation originelle dont l'ἀρχή le principe, tout en le poussant en avant dans l'existence ne vient pas de lui. Peu importe le cheminement parcouru, peu importe la nature et la qualité de l'itinéraire, le commencement radical de l'être en crise est un fondement sur lequel il n'y a pas de prise.

3. Baudelaire croit incomplets les poètes redevables à leur instinct. La raison critique leur fait défaut. Si nous partageons entièrement ce diagnostic, nous ne pouvons accepter qu'il constitue une justification valable à la « crainte » formulée par Baudelaire. C'est donc à une autre forme d'explication que nous recourons pour interpréter l'incomplétude en question, troisième caractéristique de l'être en crise.

Tout d'abord, une importante mise au point s'impose. Entre l'incomplétude de l'être en crise, de l'homme en crise, et celle du poète, il existe une profonde divergence. Dans le premier cas, nous le verrons plus loin, la critique rationnelle s'avère le seul et nécessaire débouché de la crise. Dans le cas du poète, la situation est toute différente. Il est impossible à ce dernier d'être complété, par ajout intérieur ou extérieur, surtout par la raison dont l'association sonnerait, à toute fin pratique, la mort de la poésie. Le poète est incomplet au sens d'encomplétable. D'un côté, dans son enracinement, dans sa fondation ontologique si on peut dire, peu importe que la crise poétique ait ou non une raison d'être. Comme nous l'avons vu, il n'appartient pas au poète de la fournir cette raison, ni même de la rechercher. D'un autre côté, si le poète ne dépend pas de la raison pour son arrivée dans le monde, en est-il ainsi dans son fonctionnement d'être en crise ? Le poète a-t-il besoin de la raison, entretient-il une relation quelconque avec la raison, est-il dépendant de la raison dans le déroulement et le déploiement de son existence ? Baudelaire le prétend ou, du moins, le souhaite. Nous, pas. Pas au sens où l'entend Baudelaire, c'est certain. Comme preuve et appui, nous pourrions invoquer l'argumentation d'une certaine psychanalyse qui trouve le poète à ce point dépouillé de capacité intellectuelle qu'elle recherche l'explication à son état dans les tréfonds les plus bas de l'inconscient. Nous pourrions aussi faire appel à une certaine sociologie de la culture dont le réductionnisme est tel que le poète apparaît comme la marionnette des forces et contre-forces du milieu. Mais ces approches seront considérées en temps et lieu. Pour l'instant, ce sur quoi nous voulons insister c'est le fait qu'entre être et être en crise, pour le poète, il n'y a pas de distance, pas d'écart, et que, par conséquent, la raison discursive n'a pas de place.

Voyons d'abord comment opère le critique. Il examine et apprécie, mesure et compare. Il juge du style et du rythme, de l'harmonie et de la rime, de la grammaire et du sens des mots. En d'autres mot, il est sujet connaissant abondant objet connaissable. Entre ce qu'il est et l'objet qu'il scrute, il y a ce « no man's land » bien connu, communément appelé « séparation sujet-objet », lequel permet au critique d'être neutre, impartial, arbitre. En somme, hors de question. Non seulement cette distance garantit-

elle le non-engagement et la non-implication du critique, elle assure en plus la possibilité indispensable de revenir cent fois sur le métier. En effet, la raison critique joue le rôle d'un manège où se joue sans cesse une dialectique de recul et de reprise, où se crée un va-et-vient constant entre l'analyse et l'analysé. Les vertus de critique ne sont donc pas données une fois pour toutes et ne sont jamais achevées. Bien au contraire. Elles sont perfectibles, c'est-à-dire *complétables*.

Or le poète, lui, n'agit pas à la manière du critique parce que la crise poétique est radicale : elle est ou elle n'est pas. Une parcelle de crise ne fait pas un poète mais un versificateur, c'est-à-dire, un chercheur de vers et un simulateur d'effets. Il n'y a donc pas de distance entre être et être en crise pour le poète qui est donné tout entier, engagé totalement. Comment, dès lors, pourrait-il se compléter, lui qui est déjà mis en question dans son entièreté ? Comment les dictons d'un quelconque discours rationnel pourraient-ils l'amener à se reprendre et à réajuster son tir, lui dont la diversité qualitative de la perception consiste justement en une appréhension immédiate, en une saisie directe des choses ? Mais alors, cette autre question se pose : si la crise poétique n'est pas amenée par une intervention de la raison et si son déploiement n'accuse pas plus de dépendance à l'égard du rationnel, faut-il conclure à l'absence totale de raison chez le poète ? C'est essentiellement l'objet de la deuxième partie de cette étude de trouver une solution convenable à cette question fondamentale. Contentons-nous de dire maintenant que le poète n'est manifestement pas une bête sauvage, encore moins un être dispensé de référence morale. Il faut lui concéder la raison, et pour cause, mais c'est au sens pascalien qu'il importe d'en parler. Et l'on prétendra que le poète avance selon un rationalisme du cœur, un rationalisme d'instinct mais non réductible à l'instinct. En somme, selon un anti-modèle de rationalité qui donne pourtant l'impres-sion d'avoir raison, selon un rationalisme de l'irrationnel dirons-nous encore, capable d'atteindre à une profondeur des choses insoupçonnée de la rationalité conventionnelle.

4. Ces derniers mots introduisent à une quatrième caractéristique de l'être en crise. En effet, comment l'être en crise est-il en mesure de pénétrer ce qu'il y a d'essentiel dans l'être, alors qu'il semble avoir si peu de prise sur l'être et se définit comme l'obligé de l'être ? À y regarder de près, l'on s'aperçoit que la réponse est toute contenue dans la question. C'est parce qu'il en est l'esclave que l'être en crise a accès à tous les secrets et à tous les caprices de l'être, entendons à tous ses visages. De ce point de vue, son esclavage même fait sa force. Mais observons les agissements du critique encore un moment. Imaginons-le devant la dernière strophe de *L'Albatros* de Beaudelaire :

Le Poète est semblable au prince des nuées
Qui hante la tempête et se rit de l'archer ;
Exilé sur le sol au milieu des huées,
Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.

Aussi astucieux et perspicace soit-il, le critique est très limité par ces vers qu'il veut interpréter et expliquer. Il ne pourrait pas lire par exemple : « le Poète est

semblable aux nuées (rêves) du prince qui tempère la hantise et s'arque de rire ». Cela n'aurait pas de sens. Qu'avons-nous dit ? Cela n'aurait pas *le* sens qui est là et qu'a écrit le poète. Autrement dit, le critique est obligé au réel, à ce réel poétique qui est là devant lui, en mots et en lettres, si l'on nous passe l'expression. Il lui est interdit de dire n'importe quoi ou de voir n'importe quoi parce qu'il a des comptes à rendre à cette partie de la réalité que scrute son œil critique. Il ne peut pas imaginer, lui, mais doit se contenter de faire voir ce qui est.

Sur ce point, le poète et l'être en crise connaissent peu de contraintes. Il leur est permis à eux de fréquenter le réel comme l'irréel, le connu comme l'inconnu, c'est-à-dire toutes les dimensions cachées de l'être, celle qui font parfois dire du poète qu'il est rêveur, ou nébuleux, ou chimérique. Que cet univers voilé et secret existe, il n'y a pas de doute. Ce que nous en révèlent le poète et l'être en crise constitue la preuve la plus irréfutable qui soit. Car on dit encore de ces derniers que leur expérience de l'être en est une privilégiée entre toutes. On va jusqu'à leur reconnaître une sorte de vision supérieure et plus intime des choses que n'en peut jamais avoir l'intellect tout nu. Expérimenter autrement le réel pour en exprimer des aspects autres fournit ainsi aux non-élus l'occasion d'aller au-delà du visible pour atteindre un invisible tout aussi vrai, tout aussi être. Alors ce serait dans le royaume de l'invisible et de l'irrationnel qu'iraient se fondre et se résoudre les significations ultimes de l'être !

De la crise à la critique

Revenons-en au texte de Baudelaire. Selon lui, le poète critique, le poète qui devient critique passe fatalement par une crise spirituelle — expression n'ayant rien à voir avec le sentiment religieux et devant plutôt s'entendre au sens de crise de l'esprit. Cette crise a trois motifs, chacun contribuant à qualifier et à illustrer, à sa manière, l'aspect temporel, l'aspect chronologique du moment critique, chacun porteur également d'un contenu et d'une signification autonomes, explicitant l'antinomie fondamentale entre crise et critique.

En premier lieu, la crise est provoquée parce que le poète transformé en critique doit maintenant « raisonner son art ». « Maintenant » est un référent temporel qui présuppose logiquement la nécessité d'un avant. Avant l'être critique il y avait l'être en crise, la crise était. Indéniablement, il faut que la crise soit antérieure, au moins dans le temps, à la critique. Sur un autre plan, l'exigence du raisonnement s'annonce rien de moins que le critère formel absolument nécessaire au statut de critique. Pas de raison, pas de critique. Il n'est pas difficile d'imaginer ce que cela signifie. Alors que le poète vit heureux dans la révélation et le témoignage, alors qu'il se dépasse, pour ainsi dire, afin de rapporter ce qui est, voici que se superpose cette tâche énorme de raisonner. Tâche d'ailleurs impossible, parce que radicalement contre nature. La rupture est inévitable, le choc brutal. C'est la crise.

En deuxième lieu, la crise est due au fait que le poète-critique se voit obligé de « découvrir les lois obscures » de la production artistique. Remarquons encore les deux

niveaux distincts auxquels réfère cette remarque. D'un côté, la pureté originelle de la crise poétique la rend exempte et exemptée des inscriptions juridiques et legalistes. Comme signalé plus haut, ce n'est que parce que la crise est arrivée que la loi peut arriver à son tour. L'antériorité de la licence poétique sur la règle critique ne saurait être mieux explicitée. D'un autre côté, on comprendrait mal les choses s'il fallait voir dans l'obscurité des lois la difficulté à surmonter. C'est bien dans le problème de la découverte que gît le principal obstacle et ce n'est certainement pas par hasard que Baudelaire s'est arrêté sur ce mot. Ainsi, en éducation, on dit de l'autodidacte qu'il avance selon la voie de découverte ou la voie d'invention alors qu'il découvre par lui-même, sans l'intervention d'un maître dont l'enseignement, au contraire, est dit voie de doctrine. Mais on rapporte également de Christophe Colomb qu'il découvrit l'Amérique et de Benjamin Franklin qu'il inventa le paratonnerre — le premier constatant ce qui était déjà, le second amenant à l'existence ce qui n'était pas encore. Or le critique découvre un peu à la manière de Christophe Colomb et le poète invente ou crée d'une manière semblable à celle de Franklin. Le poète conduit à l'être par une voie secrète que lui seul connaît et dont le résultat seul permettra au critique d'en approcher la mystérieuse construction. Le drame est maintenant clair. En voulant imiter la voie du poète, le poète-critique trahit l'explicable intimité du créateur. Le sacrilège est insupportable. C'est la crise.

En troisième lieu, la crise est amenée par un péché de présomption. Le poète-critique est conduit à tirer de son analyse des préceptes qui devront garantir l'infailibilité pour ainsi dire quasi divine de la production poétique. Une fois de plus, il est deux palliers de significations à cette observation. Si l'on s'est aperçu de l'indéfectible assurance d'exécution du poète pour la reproduire par des moyens artificiels, c'est d'abord admettre, sur ce plan, l'antériorité et la priorité de la crise sur la critique. Dans un autre ordre, le scandale par lequel la crise arrive se fait jour lorsque le poète-critique ambitionne atteindre par des préceptes empruntés ce que le poète réalise, lui, naturellement, c'est-à-dire, divinement. Le revirement s'annonce trop grossier, presque grotesque. Il y a crise.

De cette brève exposition de l'idée que se fait Baudelaire sur la relation entre crise et critique, une chose semble certaine : l'antériorité de la crise sur la critique. Cependant, par-delà cette évidence un peu facile, peu d'efforts sont nécessaires pour entrevoir l'ampleur et la complexité du problème. La question concernant les rapports entre crise et critique suppose, en fait, au moins deux grandes sous-questions. La première peut se formuler de la manière suivante : quelle est la relation de la crise en tant que crise au critique en tant que critique ; la seconde, existe-t-il une crise du critique en tant que critique.

1. Au sujet de la première, nous examinerons les propositions suivantes : i — la crise est le fondement de la critique ; ii — la critique impose l'ordre des significations ; iii — seul l'homme peut être à la fois en crise et critique.

a) La crise est le fondement de la critique. Est-ce tout à fait vrai ? La conscience de l'être que vient livrer l'être en crise, même si vague et confuse, n'est-elle pas en

premier lieu et automatiquement revendicable par la pensée ? Car si l'être de l'être en crise n'a de véritable portée significative que par sa médiation dans et par la pensée — autrement il importe peu qu'il soit ou non, puisque personne n'en pourrait rien savoir — n'est-ce pas par un renvoi à la pensée que tout doit commencer ? En outre, tout problème de fondement n'est-il pas, au fond, un faux problème ? Une certaine conception de l'existentialisme n'a-t-elle pas assez proclamé que l'homme, comme d'ailleurs tout existant, est « jeté » dans le monde et dans l'existence, qu'il ne sert à rien de se demander ni comment, ni par qui, ni pourquoi il est là et que l'essentiel consiste à produire sans cesse son avenir, à construire sans repos son projet, à créer éternellement son statut et sa raison d'être ? Combien sont-ils aussi pour signaler, non sans adresse et profondeur, que tout fondement réfère inéluctablement à autre chose que soi et qu'une volonté de justification ultime est entreprise illusoire et dérisoire ? Enfin, et dans une autre perspective, puisqu'il est acquis que l'être en crise accède à toutes les dimensions de l'être alors que la raison critique n'en peut saisir, elle, que certaines facettes, ne peut-on prétendre que la critique existe comme par surcroît, qu'elle est de trop ? Par voie de conséquence, ne serait-il pas plus sain de se contenter de la crise et vivre heureux ?

Il semble que non. À ce propos, l'histoire de la philosophie se révèle comme une histoire de commencements, c'est-à-dire de reprises, de recommencements. Plusieurs siècles après les grecs, par exemple, Heidegger reformule la question à sa manière en s'attaquant à la tâche d'expliquer « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison ». Le traitement qu'il réserve à ce problème témoigne de sa complexité toujours actuelle. Après un long détour qui remonte surtout à Leibniz et à Kant, mais qui n'est pas sans un rappel initial de l'analyse que fait Aristote des différents sens du mot ἀρχή, Heidegger aboutit à des avertissements qui ressemblent étrangement à ceux de ses prédécesseurs. Le danger d'abandonner en cours de route est omniprésent, dit-il ; le risque d'erreur ou de points de vue myopes, élevé ; la tentation des voies secondaires ou raccourcies, une menace constante. Mais pas un seul instant il n'hésite à poursuivre le débat. Même, il contribue malgré lui à y ajouter une difficulté nouvelle lorsqu'est privilégié, dans la traduction de l'ἀρχή aristotélicien, le mot fondement à celui de principe⁶.

Bref, le problème n'est pas facile. Nous aurons à y revenir. Pour l'instant, qu'il suffise d'en signaler l'éminente complexité et d'éviter la fréquentation précoce d'une pléiade de notions connexes tout aussi pernicieuses à la paix de l'esprit — principe, point de départ, cause, commencement, origine, données immédiates, etc.

Par contre nous ne voulons aucunement nous esquiver devant notre question. Aussi dirons-nous, sans plus, que la crise est le fondement de la critique comme l'être est le fondement de la pensée, une donnée première, une donnée primitive sans laquelle il est impossible à la critique d'exister. La crise est un *τα πρῶτον ὅθεν* un « premier à partir duquel » la critique est et connaît. Le point de départ ne se veut donc pas que chronologique, un commencement d'itinéraire. Il est fondement ontologique et

fondement logique. D'abord, fondement ontologique parce que l'œuvre critique est résolument œuvre d'intelligence, effort d'analyse. Or il n'existe pas de génération spontanée d'œuvres intellectuelles. La fonction critique, souvenons-nous, n'est pas une grâce mais une conquête, n'est pas un don mais un acquis et c'est à travers mille échecs et sous-échecs qu'elle avance. Il suffit, pour s'en bien persuader, de référer au sens primitif des mots. Par exemple, pour juger ou interroger les choses ou le moi, il est évident que l'être précède la connaissance qu'on en peut avoir et la critique qu'on en peut faire. Même idée pour ces autres concepts auxquels réfère critique : triage, séparation, choix qui, tous, dénotent l'opération. Or l'opération non seulement pré-suppose l'être, elle le suit. En somme, la raison ou l'intelligence critique est principalement un effort pour appréhender ce qui est et, contrairement à ce qu'en dit une certaine tradition issue de l'idéalisme cartésien, le premier *ce qui est* n'est pas la pensée critique du sujet connaissant mais ce sur quoi se fonde cette pensée, l'être. Car même l'idéalisme doit reconnaître qu'accorder la primauté à la pensée, c'est reconnaître, d'une certaine manière, que la pensée elle-même est de l'être. Poursuivant cet argument à son extrême, il paraît évident que même l'inexistant doit s'investir de l'enveloppe « être » avant qu'il puisse en être pensé quoi que ce soit⁷. Ainsi, pour opérer, la critique a besoin que les choses soient. Il appartient à la crise de faire voir qu'elles sont.

D'un autre côté, la crise est fondement logique ou épistémologique du fait qu'elle fournit les assises du fonctionnement même de la critique. En d'autres mots, la crise est l'occasion de l'innéconnaissable à partir duquel l'intelligible apparaît et croît. La contribution, on s'en doute, est cruciale à la vie de l'esprit parce qu'elle oblige à acquiescer, non sans une certaine violence, que tout point de départ critique prend racine dans la source non-rationnelle que fait jaillir la crise. Cela a été maintes fois confirmé par les plus grands travaux contemporains sur le développement de l'enfant où il est démontré et re-démontré que l'intelligence critique ne débute ni par la connaissance claire du moi ni par celle des choses, mais par celle de leur interaction, c'est-à-dire par et dans la confusion. Cette indifférenciation initiale est à ce point manifeste que dans le passage de l'imparfait au parfait, il est bien noté que c'est tout le sujet qui intervient directement dans son développement cognitif. Ce n'est qu'à l'état de perfection, celui de fonctionnement proprement autonome, transcendant la confusion du globalisme initial, qu'une seule partie du sujet connaissant sera en cause dans l'acte de connaître en tant qu'acte de connaître, la raison critique.

Également, cela se voit dans la façon dont l'intelligence humaine fait constamment appel aux opinions, aux erreurs et aux contraires dans son fonctionnement. L'histoire de la pensée est remplie de tels exemples. Pensons à Aristote dont la majorité des travaux débutent par un examen sérieux et minutieux des opinions, des confusions et des erreurs de ses devanciers. Pensons à Plutarque et son traité « Sur l'utilité des ennemis » dont la thèse veut que le sage soit celui qui, sur le plan spéculatif, sait tirer profit de l'erreur et celui qui, sur le plan moral, sait tourner à son avantage la présence d'ennemis. Pensons encore à Nietzsche et à ses étonnantes intuitions sur les secrètes fiançailles entre la vérité et le mensonge. Bref, il est impossible à l'esprit de

s'élever à la contemplation de la lumière sans d'abord s'en laisser éblouir. Le mouvement de la raison critique prend son élan dans les sillons tortueux de l'indistinction vague et confuse du pré-rationnel et jamais il ne lui sera permis d'oublier que son savoir est dû au non-savoir de la crise.

b) Notre deuxième proposition, rappelons le, concerne l'ordre des significations. Comme la critique a besoin de la crise en tant que fondement, la crise requiert de la critique que soient dégagées les significations qu'elle porte en elle. Faut-il signaler à quel degré de difficulté s'élève cette autre question ? Pour notre propos, il suffira de mettre en relief une idée qui paraît fondamentale : donner un sens à ce qui est. « La faculté distinctive de l'être actif ou intelligent, écrit Rousseau, est de pouvoir donner un sens à ce petit mot : *est*, qu'il prononce chaque fois qu'il juge »⁸. Mais dans leur forme primitive, les données évoquées et provoquées par la crise sont inconsistantes et d'une terrible insuffisance, malgré qu'elles s'imposent vigoureusement à l'homme. De fait, ce dernier pressent la nécessité de s'en détacher afin de les mieux percevoir. Par le biais de la critique, la fonction significatrice assurera cette évasion. Mais, attention. Il ne peut s'agir de s'écarter pour s'éloigner. Au contraire, l'éloignement en question doit être compris comme un véritable rapprochement, car c'est précisément le rôle de l'intelligence que de voir de près tout en regardant de loin. « *Dicitur enim intelligere, quasi intus legere* », écrit saint Thomas d'Aquin⁹. Comme la lecture qui en est faite s'effectue « *quasi intus* », comme de l'intérieur, l'être se trouve transpercé et pénétré, il perd son opacité et son épaisseur. Ainsi, par son pouvoir d'évocation à distance, la fonction significatrice dilate pour ainsi dire le champ d'intérêt du psychisme humain et, du même coup, assure son emprise sur le réel. Critiquer le réel devient, selon l'expression connue, exister à la deuxième puissance.

Allons plus loin. Si la fonction significatrice permet que les strates découpées de l'être fassent mieux voir et mieux saisir les différents niveaux de l'être, si elle permet que le désarticulé déconcertant soit transformé en articulé sécurisant, elle a un autre effet qui domine incontestablement tout le reste. Par elle, l'avènement de l'humanisation est consacré. Comme, en dernière analyse, ce qui importe c'est le fait de donner un sens à sa vie, un sens à sa situation d'homme dans le monde, en assumant une responsabilité vis-à-vis de l'être, l'homme-critique se trouve, par le fait même, à prendre parti vis-à-vis de lui-même. La prononciation est catégorique. Elle casse les liens qui enchaînaient l'être humain à l'être indifférencié. Et l'homme se fait homme. Plus concrètement déployée, la fonction significatrice manifeste qu'en tant qu'être-au-monde, l'homme n'est pas *du* monde, c'est-à-dire, un produit de ce monde ; qu'en tant qu'être-au-monde, l'homme n'est pas *dans* le monde, c'est-à-dire, un être à la manière d'autres êtres, une chose parmi d'autres choses. Elle ne dresse donc pas de barrière absolue, elle n'entraîne pas de rupture radicale entre l'homme et l'univers dont il fait partie intégrante. Simplement, elle l'affranchit de son statut d'être-donné, d'être-là. Par la fonction significatrice, l'homme prend conscience que l'humain dépasse l'humain.

c) Notre troisième proposition s'interroge sur la possibilité pour l'homme d'être à la fois être en crise et critique. Suivant ce qui vient d'être dit, il apparaît non

seulement qu'il le peut mais surtout qu'il ne peut pas ne pas l'être. Ce qui ne vaut pas pour le poète, n'en déplaît à Baudelaire. Le poète, en tant que poète, expérimente et exprime l'être selon un mode qui n'est pas discursif et qui se construit dans l'enlacement indiscernable de tout ce qui est ombre et pénombre. D'une manière imagée, nous dirions qu'il est comme un hibou qui voit dans la nuit mais que la lumière du jour aveugle. Au contraire, l'homme en crise qui expérimente la noirceur ne peut s'y complaire qu'en recourant aux forces éclairantes de la critique. Le poète est ou n'est pas, avons-nous dit. On ne devient pas poète. Mais la crise permanente qui habite l'homme est, au fond, une crise du devenir. C'est un fait d'expérience. L'homme n'est jamais tout à fait homme et toujours à la recherche de son humanité. « Jamais tout à fait », c'est-à-dire, en crise. « Toujours à la recherche », c'est-à-dire, critique.

2. La deuxième sous-question soumise était la suivante : existe-t-il une crise du critique en tant que critique ? Au premier regard, Baudelaire donne l'impression d'y répondre. Mais à bien y voir, son intervention porte sur un tout autre problème. La crise spirituelle qu'il observe et qu'on a décrite plus haut n'est pas à proprement parler une crise du critique mais une crise du poète, du poète qui, selon Baudelaire, devient critique. Elle consiste dans le choc transitoire d'un état à l'autre, dans le revirement radical que doit effectuer l'être à la fois poète et critique.

Il ne faut pas non plus confondre cette question avec celle que nous avons abordée ci-avant. Quand nous nous interrogeons sur le « à la fois », nous cherchions à savoir s'il était possible pour quelqu'un *d'être* en même temps un expérimentateur et de crise et de critique. Ce que nous voulons maintenant connaître c'est si la *fonction* critique du critique peut, elle-même, être en crise tout en demeurant critique.

La crise du critique est psychologique, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'articulant dans le devoir de trancher et dans le risque d'erreur. Pour une part, le critique est obligé de trouver un sens, pas n'importe lequel, mais celui qui convient. Tant par son caractère d'impératif continu que par les implications immédiates qu'il comporte, le programme est d'une envergure considérable puisque l'énigme à résoudre vaut pour les choses, pour l'homme lui-même et pour les autres. Ainsi, pourvoir les objets d'un sens c'est déterminer les formes qui les fixent dans le fini et le défini. En un certain sens, la distinction entre le réel et l'apparence accorde à chacun sa suspension temporelle et son lieu dans l'espace. Par voie de conséquence, un tel pouvoir discrétionnaire condamne au respect en même temps qu'il prononce la sentence de l'être, car une fois reconnues les frontières du réel, l'homme est obligé d'en accepter les limites et d'y mesurer ses ambitions futures. Parallèlement, nous l'avons laissé entendre plus haut, la fonction signifiante détermine l'ordre du devoir-être lorsqu'elle justifie la présence-au-monde de l'homme. L'onéreux ne vient donc pas tellement du choix à faire mais, comme l'a maintes fois signalé l'existentialisme contemporain, dans le devoir de choisir. Enfin, l'impact sur autrui revêt la plus haute importance. Car l'homme ne peut vivre seul. La communication qu'il établit avec l'autre exige un minimum de similitude dans la vision des choses mais un maximum de vouloir objectif dans la manière de percevoir. Sur ce

dernier point, le problème de la communicabilité est semblable à celui du partage alimentaire : il arrive moins souvent qu'on se dispute sur la nature du gâteau que sur la manière de le trancher. Bref, la crise du critique c'est aussi le devoir de trancher autant pour soi que pour les autres.

Par ailleurs, la crise de la critique se manifeste également dans le risque omniprésent de l'erreur. Premièrement, le sujet critiquant est un être-dans-le-monde c'est-à-dire, un être « situé », un être conditionné et influencé par le monde et ses circonstances. Il n'est pas une abstraction toute pure. Et il faut l'avouer, il ne lui arrive pas souvent d'agir entièrement par la meilleure partie de lui-même, la raison, elle qui pourtant doit établir les distances et protéger la pureté et l'objet, l'objectivité. La médiation indiscreète du moi ou, si l'on veut, l'hominisation inévitable de l'objet pèse ainsi sur le jugement critique comme une véritable épée de Damoclès. Deuxièmement, le critique cherche à tout prix à éviter ou à corriger les erreurs de ses devanciers, les positions ambiguës, les faux-pas du subjectivisme. Par contre, il sait aussi que la vérité à laquelle il vise par-dessus tout se présente d'abord comme un bien désirable, un objet d'appétit. La raison critique prend ainsi naissance dans un acte d'amour entre raison et vérité. On s'aime avant même de se connaître. Or dans tout les mariages de raison, entre l'espoir et la réussite, la distance se mesure à l'infini.

Crise et critique de l'homme

Maintenant arrivé quasi au terme de notre enquête, il reste à dégager, à partir des contenus qui ont été développés, ce que peut vouloir dire la crise et la critique de l'homme. Dans le but premier d'éviter les répétitions, nous essaierons surtout de dépasser les évidences qui se sont constituées petit à petit.

Disons d'abord que la crise de l'homme c'est la crise de l'« être inachevé ». L'expression est empruntée à Konrad Lorenz qui la doit, lui, à Gehlen¹⁰. Elle exprime bien l'idée que nous voulons ici mettre en relief, à savoir que l'essence même de l'homme c'est d'être incomplet. L'homme n'est et ne peut jamais être totalement lui-même, il devient et se devient. Le plus étonnant, et qu'il faut pointer du doigt, c'est de la définition même de l'homme qu'est décroché ce constat — celle justement qui le dit animal raisonnable, animal doué de raison. Par une propriété qui n'est qu'attribut à conquérir, par une qualité dont l'infidélité est notoire au point d'en être rendue vertu, par une puissance reconnue pour sa faiblesse, l'homme se gonfle comme la grenouille de Lafontaine. Il se vante de la posséder ; elle le laisse faire les pires bêtises. Il la chérit comme une compagne fidèle ; elle le trompe comme une maîtresse. Il s'en sert pour dominer le monde ; elle passe son temps, elle, à le corriger et à le redresser. Et pourtant, par cette étrange pouvoir, l'homme se croit supérieur aux animaux et investi en sa suprême dignité.

Par-delà ces remarques un peu légères, se dessine le profil de la crise de l'homme. L'animal qui se dit raisonnable doit le devenir et ce, par celle-là même qui est en cause, la raison, qui n'est pas encore sienne. La raison humaine apparaît donc d'abord

comme le paradoxe d'une nostalgie de la raison. À la fois principe et cause finale, à la fois mesure et mesurée, la raison accuse, par la qualité même de son empreinte sur l'existence, l'inachèvement humain. Il y a plus. Non seulement l'homme, par la raison, se trouve-t-il inachevé, par elle encore il se découvre inachevable. Dans l'animal raisonnable, il y a l'animal. La raison seule ne fait pas l'homme. L'être humain est être situé, comme cela a été dit, et qui fait l'ange ici fait la bête. Enfin, ni par l'esprit, ni par les attributs de la chair, ni par l'heureux ménage des deux à la fois la conquête de son humanité peut-elle être pleinement réussie. Dans la poussée humaine, l'homme a souvenance d'une force lumineuse dont l'étincelle explique son origine obscure et sa destinée ultime. Il ne saurait l'éviter, car elle ne jette pas d'ombre, ni la regarder de face, car elle est et trop faible et trop forte. Mais à cause d'elle, il sait très bien qu'aussi longtemps qu'il sera de ce monde, il restera l'inconsolable apatride. Bref, la crise de l'homme raisonnable, de l'être inachevé c'est, pour emprunter l'expression de Sartre, d'être ce que l'on n'est pas, et n'être pas ce que l'on est.

Il n'est pas nécessaire d'effectuer une recension complète de toutes ses facettes pour s'apercevoir rapidement que la crise de l'être inachevé débouche naturellement sur une crise et une critique de la raison. C'est ce qu'il faut maintenant regarder.

Nous avons l'habitude de la raison dans la connaissance des choses. Notre siècle-à-sciences, sur ce point en particulier, en fait voir de toutes les formes et de toutes les couleurs. Nous avons également une solide habitude de la raison dans la connaissance du processus de la raison. L'héritage du criticisme est devenu l'orgueilleux patrimoine le plus vénéré de notre culture. Mais ce à quoi nous ne sommes pas encore habitués, c'est l'essence même de la raison qui, elle, dépasse la raison. Et c'est ce dépassement même qui fait la crise et la critique perpétuelles de la raison. Dans la Préface de la première édition de *La Critique de la Raison pure*, Kant écrit ces lignes inimitables : « La raison humaine a cette destinée singulière... d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature humaine, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras »¹¹. Autrement dit, la critique de la raison prend son essor dans une crise perpétuelle de la raison alors que la crise de la raison apparaît proprement comme « le lieu où la raison corrige la raison », pour emprunter l'expression d'Alain. Être animal raisonnable, c'est être « embarrassé » par une raison « accablée » de questions qui lui sont imposées et qu'elle ne peut refuser, puisque telle est sa destinée, mais qui la « dépassent totalement ». À travers les résultats jusqu'ici recueillis par notre enquête, il est possible maintenant de saisir le paradoxe de la raison humaine dans l'étonnante stupéfaction où elle jette l'homme. Elle est à la fois crise et critique, sujet et objet, juge et parti. Elle fait l'homme, mais il ne la possède pas. Elle définit son essence, mais s'acquiert. Elle est fondatrice d'humanité et pourtant incertaine dans ses propres fondements. D'appartenance animale, elle est étincelle de divinité. Neutre et impartiale, elle reste de nature influençable. Illimitée en ressources mais située tout autant. Bref, pour essayer d'expliquer la raison, il semble à la fois impossible et nécessaire de sortir de la raison.

Par la suite, le plongeon dans l'examen de la crise de l'homme révèle encore que l'homme cherche à s'évader de cette crise, à s'en sortir, c'est-à-dire, à en trouver une signification ultime. Et il n'aboutit qu'à la découverte que les réponses restent obstinément insuffisantes, qu'il est impossible d'adonner leur poursuite ; à la découverte que le problème est d'ordre essentiellement métaphysique et qu'à ce niveau tout problème est fondamentalement mystère, au sens où Gabriel Marcel emploie ce mot. « L'essence du mystère c'est de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si, dans cette zone, la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification »¹². C'est dans cette perspective que la réalité humaine apparaît sous son véritable jour. La crise est une attitude ontologique inhérente au vécu, une manière concrète et en quelque sorte directe de se comporter vis-à-vis de l'être, vis-à-vis de l'être dans l'univers. La critique est une réflexion nécessaire sur cette attitude, une réflexion pour soulever un coin du voile couvrant le mystère ontologique. Chaque époque accentue, à sa manière, telle ou telle particularité, rappelle à l'homme ses conditions limitées et limitatives, sa situation passagère et contingente, son immersion dans la vaste dialectique de l'inconnu. Aussi, chaque époque s'efforce de contribuer à l'ordre des solutions et des significations qui apaisent et qui rassurent pour un temps, ne fût-ce que provisoire. Une telle tâche n'est pas facile, ne sera jamais facile. Il n'y a pas, sur ce plan, de secours à obtenir d'enquêtes sur le terrain, de grilles statistiques, de vérifications empiriques, de questionnaires à choix multiples. Car si les méthodes à réponses pullulent, la méthode à significations, elle, n'existe pas et la rationalisme sec et desséchant ne peut établir sa demeure dans le royaume du mystère humain. La crise de l'homme doit trouver sa source de ravitaillement critique dans un rationnel qui n'est pas réductible à la raison seule mais qui n'est pas non plus déraisonnable pour autant. C'est ce qu'a oublié, ce qu'oublie notre époque.

Une crise d'oubli

Il peut paraître étrange, à première vue, de poser pareil diagnostic sur la crise de notre époque. Personne, aujourd'hui, ne contestera que des crises « inédites » et des situations critiques « inégalées » sont découvertes quotidiennement. Il suffit de suivre les bulletins réguliers de nouvelles pour en être convaincus au rassasiement.

Si étonnant qu'il paraisse, ce jugement est pourtant proportionnellement on ne peut plus adéquat de la réalité de notre temps. Bien sûr, nous assistons indéniablement à des mutations profondes « jamais vues » et le désarroi qui en découle et qui étrangle l'âme moderne est très réel. Mais il ne faudrait pas oublier que lorsque des valeurs fondamentales sont en crise, et elles le sont aujourd'hui, la faute est toujours, au moins partiellement, imputable à un oubli majeur de la part de l'homme parce que lorsque des valeurs fondamentales sont en crise, c'est que l'homme y est nécessairement impliqué. Or l'homme est cet être frêle et précaire dont l'humanité ne se défend pas d'elle-même, en ce sens qu'elle n'est pas une donnée réglée une fois pour toutes. L'homme ne se dit pas un beau matin : « Voilà, c'est fait, je suis homme. Passons à autre chose ».

maintenant». Comme nous l'avons répété, d'être homme nécessite un engagement continu, un mouvement d'affirmation continu, au point même où aucun progrès humain ne peut être dit véritablement nouveau. Car le nouveau, chez l'homme en tant qu'homme, en tant que mystère, se définit comme rappel et comme souvenir. Manifestement, il est facile de l'oublier, tant les sollicitations du moment présent et les promesses d'avenir sont envoûtantes. Et c'est le lot indiscutable de chaque génération de connaître des « trous » de mémoire. À des degrés divers, toute crise d'époque est une crise d'oubli.

La nôtre est aiguë. Elle se résume en trois mots : détournement des questions fondamentales. Questions dans le sens de manière de questionner, manière d'interroger. Mais aussi, questions dans le sens de sujet d'investigation, objet de questionnement. La raison, en raccourci, en est fort simple : d'un côté, dans l'un et dans l'autre sens, les questions fondamentales dépassent l'entendement humain ; d'un autre côté, et la raison et le désarroi de notre temps l'ont oublié. C'est par des considérations sur l'articulation de cette crise que nous terminerons notre réflexion.

La dernière œuvre philosophique importante de Husserl est une analyse consacrée à la « Crise de l'homme européen », entendons la crise de l'homme occidental. Nous ne voulons faire ici ni un résumé, ni une critique mais en emprunter une idée majeure pour illustrer notre propos. Après avoir rappelé que « les nations européennes sont malades » et que « L'Europe elle-même est dans un état critique », Husserl en vient à dire que la crise européenne s'enracine dans un rationalisme mal compris, un rationalisme erroné. Ce n'est pas, se hâte-t-il de préciser, que la rationalité soit un mal ou qu'elle occupe une place secondaire dans l'existence humaine. « La seule rationalité dont il est ici question, ajoute-t-il, est la rationalité dans son sens noble et authentique, dans son sens grec original, qui devint l'idéal de la philosophie grecque à l'époque classique »¹³. Nous ne nous demanderons pas si le plaidoyer pour un retour au rationalisme de Socrate et de Platon a été respecté par Husserl. Nous ne nous demanderons pas si le rationalisme philosophique, conçu comme « science rigoureuse » par la phénoménologie husserlienne, est plus redevable à Descartes et à Kant qu'aux anciens. Mais nous dirons quelques mots sur le sens de cette rationalité authentique et noble et sur la portée de son inspiration pour la compréhension de notre problème.

Nous avons pas perdu la rationalité, dit Husserl, mais la vraie rationalité. Cette observation appelle deux commentaires. En premier lieu, non seulement la raison n'a-t-elle pas été évacuée de notre monde, elle en est devenue déesse incontestée. Et c'est là le premier problème. Contrairement aux penseurs grecs pour qui la raison est d'abord une sorte de contrat spirituel entre l'homme et son essence, une raison-sagesse dirions-nous, le rationalisme qui est le nôtre a réduit la raison à n'être qu'une vertu de dérivations formelles, une sorte de schématisme logique et procédural totalement dissocié de la condition spirituelle de l'homme. Avant d'être discours ou rapport (λόγος), bien avant d'être savoir ou habileté (ἐπιστήμη), la raison grecque est esprit (νοῦς), faculté spirituelle qui s'interdit d'aliéner l'ensemble du psychisme humain. C'est

de cette première manière qu'il faut comprendre l'antinomie entre la rationalité moderne et celle du monde grec. La connaissance actuelle qui nous est donnée sur la raison la veut à l'écoute de la raison alors que les anciens la concevaient à l'écoute de la vérité. La différence, il faut en convenir, est radicale et significative. Elle permet de bien saisir que l'expérience de la vérité pour l'homme grec est multiple, c'est-à-dire, suppose une hiérarchie de « vérités » dont la plus infime est comme en-deça du pouvoir rationnel et la plus parfaite, comme en débordement. C'est ce que notre époque a oublié. Elle a oublié comme savoir ce que la raison ne peut voir. Elle a oublié que les grandes excursions du savoir humain trouvent leur signification dans la périphérie du rationnel étroit et aseptisé auquel nous a habitués une certaine pensée scientifique. L'exemple de la religion est bien connu. Depuis que Kant a écrit « La Religion dans les limites de la simple raison », aucun effort n'a été ménagé pour contenir la représentation du phénomène religieux dans les limites de la raison seule. Ce n'est que grâce à l'entêtement de l'impératif religieux, qui embêtait et dont on ne savait quoi faire, qu'on finit par lui consentir une « raison pratique ». En somme, notre époque a oublié l'importance de l'irrationnel pour le rationnel. Elle s'est mis dans la tête que l'irrationnel finit là où commence la raison. Elle a oublié qu'il reprend là où s'achève la raison.

En deuxième lieu, le retour à la vraie rationalité n'est pas requis par les seuls abus d'un rationalisme totalitaire mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, par l'excès contraire. En effet, notre époque est aussi la glorificatrice des forces les plus diaboliques de déraison et d'anti-raison qui se puissent être. Amèrement déçu par un rationalisme qui a rompu ses promesses de bonheur et de progrès infini, excédé par l'accumulation des pires bêtises que l'histoire ait connue — asservissement technologique, immoralité publique, injustices sociales inimaginables, violence érigée en doctrine, vulgarité, catastrophes écologiques incommensurables — l'homme d'aujourd'hui en est venu à proclamer les vertus de l'irrationalisme. Désormais, il faut déprécier, jusqu'à la réduction nihiliste, l'impertinente et fière raison. Aucune médisance n'est trop cruelle, aucune calomnie assez blasphématoire. C'est ainsi que d'aveugles et fanatiques visionnaires qui se prennent pour des prophètes, qui sont souvent d'« éminents » professeurs (*sic*) d'université, font l'éloge des plus grotesques absurdités et des plus ignobles insanités au nom de la déraison créatrice et délirante. Tels des Dionysos modernes, des fous disciples de l'inconscient frénétique, ils proclament la sagesse infinie de l'instinct et les vertus insoupçonnées de l'ignorance la plus débile. Ils se croient mystiques et éclairés et vont jusqu'à profaner la pureté d'esprits innocents en déclarant à grands coups de rhétorique que c'est dans la folle spontanéité de l'inspiration déraisonnable et extatique que doivent jaillir les plus grandes vérités de ce monde.

Bref, entre la folie de la raison et les raisons de la folie, notre époque a oublié la vraie rationalité et le vrai sens de l'irrationnel.

En plus de la manière d'interroger, notre époque semble avoir également perdu l'habitude des questions fondamentales, c'est-à-dire, des valeurs fondamentales, celles,

précisément, qui sont en crise. Disons d'abord qu'on a oublié ce qu'est une valeur fondamentale ou mieux encore, ce qu'elle n'est pas. En effet, sauf pour certains « descriptivologues » à la mode, et prolifiques par surcroît, épris du dépistage des valeurs vécues, de leur mesure en petits cercles ou carrés ou triangles convenables et de leur dressage en « listings » facilement repérables et manipulables, la plupart des grands esprits qui se sont intéressés aux grandes valeurs fondamentales répugnent à les asphyxier par des définitions toutes enrobées de clarté et d'apodicticité. Si, en général, les hommes ne savent pas clairement ce qu'est une valeur fondamentale, ils savent instinctivement ce qu'elle n'est pas. Ils ne savent pas d'où viennent les valeurs, ni quand elles naissent, ni pourquoi elles arrivent. Ils savent pourtant quand elles manquent, quand elles sont trompées et quand elles meurent. Elles sont limitées en nombre et, sauf pour le créationisme de Polin et de Sartre, tout le monde reconnaît qu'elles s'imposent à l'homme, qu'elles ne sont pas choisies, encore moins créées. L'homme reconnaît et nomme les valeurs fondamentales, il ne peut inventer que des valeurs secondaires. C'est ce qu'a oublié notre époque, soit en disant « n'importe quoi », soit en voulant « scientiser ». Prenons l'exemple de l'amour. Quand il est dit, selon la belle formule d'Aldous Huxley, que l'amour aujourd'hui « représente n'importe quoi »¹⁴, on ne veut pas signifier qu'il a plusieurs significations ou des sens différents, complexes et exigeants. On dit plutôt qu'on ne sait plus reconnaître l'amour véritable. Quand les vertus de fidélité, de compromis et d'honnêteté sont suspectes, quand les qualités de sacrifice, de don de soi et de charité sont également suspectes, quand des psychanalistes le définissent comme un « paravent à la violence », quand de grands biologistes disent qu'il n'existe tout simplement pas, l'amour représente n'importe quoi. Et quand des psychologues essaient de la définir chez l'enfant en termes de « relations objectales en tant que manifestations affectives », décidément, on a oublié en quoi l'amour peut être dit valeur fondamentale.

Par-dessus tout, notre époque a oublié les valeurs spirituelles. Après avoir rappelé que la conscience critique de notre époque s'enracine dans « l'idée chrétienne d'une histoire collective selon un *plan de salut* », Jaspers précise qu'une des causes majeures de « l'état présent du monde » est la dévaluation spirituelle. « Ce qu'il y a de spécifique dans les derniers siècles, et depuis Schiller nous en sommes devenus conscients, c'est que *le monde s'est dépouillé du divin* »¹⁵. L'homme « s'est dépouillé », écrit Jaspers. Il y a donc acte volontaire. On ne se débarrasse pas inconsciemment de Dieu. Il faut le chasser. Cette question est évidemment complexe. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il importe de souligner avec force qu'il n'est pas besoin d'être versé en sociologie des religions, ni même en théologie pour constater la véracité du diagnostic de Jaspers. Nous l'épousons entièrement tout en précisant que, pour nous, c'est parce que la raison y a mal placé ses griffes que l'homme a fini par vouloir lâcher prise sur Dieu.

Tout n'est pourtant pas oublié. L'instinct d'auto-conservation subsiste, heureusement, et cherche à protéger l'homme contre lui-même. La résistance prend des formes bien diverses et se propage avec une intensité variée. En éducation par exemple, il est de plus en plus question d'un « return to basics » ; la musique et le vêtement

connaissent une mode « rétro » ; dans les arts, l'artisanat, la céramique, le tissage, le macramé refont surface ; les sciences recherchent une « métaphysique », et la religion donne lieu à une prolifération d'intérêts allant de la magie aux mouvements charismatiques, en passant par la télépathie, l'occultisme, la méditation transcendental et l'histoire des religions. Il n'y a pas de doute que l'homme montre une fatigue certaine à l'égard et de l'un et de l'autre excès de la raison. Mais à notre avis, le mouvement le plus significatif de ce désir instinctif de retrouver la santé mentale s'illustre par l'invasion massive des credos en tout ce qui s'appelle créativité. Encore là, notre époque a oublié comment la *vraie* créativité s'enracine dans un irrationnel non dépourvu de raison et comment la signification profonde, la valeur fondamentale de la *vraie* créativité, est ordonnée au souvenir de la ressemblance divine.

NOTES :

1. Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*. Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 12 : « Depuis que l'homme est conscient de lui-même, il s'est livré à une certaine critique de son époque ».
2. Jaspers, op. cit., p. 94 : « ... nous devons la saisir (la crise) comme le contenu même de notre destin, la supporter et la surmonter ».
3. Pascal, *Pensées*, Paris, Le Livre de Poche, 1962, pp. 43-45.
4. Voir *Identity Youth and Crisis*, N.Y., W.W. Norton & Co., 1968, p. 16 et p. 96 : « The word « crisis » no longer connotes impending catastrophe, which at one time seemed to be an obstacle to the understanding of the term. It is now being accepted as designating a necessary turning point, a crucial moment, when development must move one way or another, marshalling resources of growth, recovery, and further differentiation ». Dans un ouvrage antérieur, il a développé une théorie psychologique des « eight ages of man » qui sont, de fait, les grands moments critiques, les moments de crise de toute vie humaine. Voir *Childhood and Society*, N.Y., W.W. Norton & Co., 2nd edition, 1963, Part Three, Chap. 7.
5. *Écrits sur l'art*, t. II, Paris, Gallimard, coll. Le livre de poche, 1971, pp. 240-241. Nous nous exusons pour la longueur de ce passage. Il nous est apparu nécessaire de le reproduire dans son entier.
6. Ainsi, *παντων μὲν οὐν χροὶν τῶν ἀρχῶν* (Métaphysique, Δ, 1, 1013a, 17), devient « Ce qu'il y a de commun entre tous les fondements... ». Évidemment, l'idée reste la même. Toutefois, un esprit contemporain qui fréquente ces deux mots — fondement, principe — est contaminé de présupposés inévitables à leur égard. Tout ce qui en accentue la confusion ne peut donc que contribuer à compliquer les choses. La dissertation d'Heidegger se trouve dans *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 8e édition, 1951, pp. 47-111.
7. La pensée « ne saurait recevoir une empreinte de négation, car, encore une fois, ce qui existe peut venir s'enregistrer, mais l'inexistence de l'inexistant ne s'enregistre pas ». Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1969, p. 292.
8. *Émile ou de l'éducation*, I. IV.
9. *Summa Theologica*, IIa, IIae, q. a. 1. Lachat traduit « intus legere » par « prendre dans » (éd. 1880), le Père Bernard, par « lire dedans » (éd. 1942). Le texte illustre bien l'idée d'intimité et de pénétration à l'intérieur : « Nomen intellectus quamdam *intimam* cognitionem importat : dicitur enim intelligere quasi « intus legere »... cognitio autem intellectiva *penetrat* usque ad essentiam rei... »

10. *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil, 1970, p. 152.
11. *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Bacaud, Paris, P.U.F., 1944, p. 5.
12. *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 145.
13. Cette dissertation s'intitule «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänamenologie». Nous avons utilisé la traduction de Quentin Lauer, «Philosophy and the Crisis of European Man», publiée dans *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, N.Y., Harper Torchbooks, 1965. Les citations sont tirées aux pages 150 et 179.
14. *La philosophie éternelle*, Plon, 1977, p. 105.
15. Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, Desclée de Brouwer, 5e édition, 1951, pp. 12, 22, 26.