

Laval théologique et philosophique



Jean-William LAPIERRE, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-En-Provence, Ophrys, 1968, (15.5 X 24 cm), 710 pages

Guy Godin

Volume 29, numéro 1, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020343ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020343ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Godin, G. (1973). Compte rendu de [Jean-William LAPIERRE, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-En-Provence, Ophrys, 1968, (15.5 X 24 cm), 710 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 29(1), 98–104. <https://doi.org/10.7202/1020343ar>

libat vécu dans la vie sacerdotale ou religieuse. Avec beaucoup de pondération et de connaissances précises, l'A. aborde ces problèmes sous l'angle de sa profession de psychologue, qui ne lui fait pas oublier les aspects spirituels — et surnaturels — des questions traitées.

L'essai du Dr Paul CHAUCHARD : « Célibat et équilibre psychologique » (613-635), rappelle quelques principes simples et féconds : aucun état de vie — célibat ou mariage — ne procure aisément l'équilibre humain ou ne lui est hostile de soi ; la sexualité n'est pas à réduire au génital ; la force équilibrante qu'est l'ouverture à l'autre ou aux autres peut jouer dans le célibat comme dans le mariage ; l'équilibre humain résulte largement d'un sain apprentissage du contrôle de soi et du don de soi. Maint lecteur trouvera précieux ce témoignage, lucide et réaliste, d'un professionnel des sciences psychologiques.

Joseph FOLLIET étudie des aspects de la « socio-psychologie du célibat religieux » (637-656). Il passe en revue les divers célibats religieux que connut l'histoire, ainsi que les types de culture qui les favorisèrent ou les entravèrent. Il analyse surtout les *situations* que crée la culture actuelle — occidentale surtout — et les *motivations* secrètes qu'elle suggère aux hommes de notre temps. L'analyse lucide de l'A. lui inspire une conclusion que l'on pouvait deviner : « La culture des hommes de notre temps est peu favorable au célibat religieux » (656). Il était utile qu'un sociologue averti expliquât pourquoi, de son point de vue, la société de consommation et une « culture de l'instant présent » apprécient peu le célibat religieux.

L'essai de M. NÉDONCELLE intitulé « Fidélité et célibat consacré » (673-691) est extrait — avec quelques menues adaptations, nous dit-il — du livre *De la fidélité* qu'il publiait en 1953 chez Aubier. L'A. fait l'analyse psychologique et morale, dirions-nous, de la promesse et de la fidélité. Il est très sensible au fait qu'un homme se construit dans la « continuité » : « la rupture ne paie pas » (690). Mieux vaudra le plus souvent se transformer soi-même, ou améliorer sa condition de vie, plutôt que de choisir une nouvelle condition. Sur

le plan moral, l'A. aura cette affirmation qui paraîtra à plus d'un lecteur audacieuse et juste : « en un sens, le pécheur n'a pas à regretter son péché » — ce qui serait opérer une *rupture* avec un certain passé —, « mais à en assumer courageusement les conclusions et à se transformer par elles », pour opérer un « retournement de l'infidélité en fidélité » (691). Les analyses de Nédoncelle, aussi subtiles et spéculatives qu'elles soient, rejoignent maintes réflexions de caractère plutôt clinique que faisait tantôt le Dr Chauchard (613-635).

Le lecteur de cette recension aura déjà une idée, croyons-nous, de la qualité du recueil que nous lui présentons. La liste des collaborateurs est déjà significative à cet égard. La variété des sujets étudiés et, en maints cas, l'ampleur du traitement donné à tel ou tel sujet laissent deviner l'intérêt que présente l'ouvrage. Les auteurs ont multiplié les indications bibliographiques — facilement repérables à l'aide d'un « index des noms de personnes » — qui indiquent leurs sources et qui peuvent orienter le lecteur dans ses recherches personnelles. L'ouvrage n'est pas sans lacune, en particulier sur les fondements scripturaires plus ou moins explicites de l'appel à la virginité. Le Conseil de rédaction eut l'heureuse idée de faire appel à des collaborateurs de diverses disciplines (il aurait pu s'adjoindre plus d'exégètes, toutefois). Ce recueil d'études dont nous disposons désormais sur le thème « sacerdoce et célibat » constitue une somme de connaissances remarquable, qui mérite d'être largement utilisée dans l'Église.

Paul-Émile LANGEVIN

Jean-William LAPIERRE, **Essai sur le fondement du pouvoir politique**, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-En-Provence, Ophrys, 1968, (15.5 × 24 cm), 710 pages.

Avec une patience inlassable, l'auteur interroge philosophes, biologistes, ethnologues, historiens et sociologues en vue de nous proposer une réflexion synthétique sur le fondement du pouvoir politique. C'est faire

oeuvre de philosophe, selon une conception plutôt traditionnelle que je partage avec l'auteur et que le progrès des sciences n'a pas encore rendue complètement caduque.

Le propos de M. Lapierre se situe au carrefour où se rencontrent la réflexion épistémologique sur la philosophie politique, la réflexion éthique sur l'action politique et la réflexion métaphysique sur le statut ontologique de l'être humain et la signification de sa liberté (p. 34). On comprendra qu'à un tel carrefour, il ne soit pas facile de satisfaire tous les promeneurs des avenues qui y débouchent, et peut-être les philosophes encore moins que tous les autres !

Les critiques peuvent donc à bon droit s'appuyer sur une certaine variété de points de vue. Ce qui n'a pas manqué. Signalons quelques articles dont la lecture pourrait constituer une bonne préparation à l'ouvrage lui-même :

1. « Le fondement du pouvoir politique » par Michel Amiot du CNRS, et réponse de J.-W. Lapierre à cette critique, dans *Revue française de sociologie*, XI, 1970, p. 230-246.
2. « Copernic et les sauvages », par Pierre Clastres, dans *Critique*, 270, 1969.
3. Recension par Vincent Lemieux, dans *Revue canadienne de science politique*, No 2, 1970.
4. Recension par H. Madelin, dans *Projet*, 39, 1969.

Devant l'ampleur du travail que s'est imposé M. Lapierre, on se sent embarrassé d'en proposer une critique partielle, qui risque d'être partielle non seulement envers l'auteur mais envers celui même qui fait la critique. Après un résumé du contenu du livre, je considérerai quelques problèmes fondamentaux soulevés par la thèse et la méthode de M. Lapierre.

Bref résumé de l'« essai »

1. *Problématique*. Le pouvoir politique est cette « fonction sociale qui consiste à prendre des décisions pour l'ensemble de la société globale et à en assurer l'exécution par l'autorité souveraine et la suprématie de la puissance publique » (p. 81). Le pou-

voir s'accomplit dans une relation sociale caractéristique : commandement-obéissance, cette dernière étant soit consentie, soit contrainte. Cette relation s'oppose à la relation de domination, caractérisée par le couple puissance-soumission. Entre ces deux extrêmes se trouvent des degrés divers parmi lesquels il n'est pas facile de situer le seuil marquant le passage de la pure domination au pouvoir proprement dit : « Autorité, prestige, influence, ascendant, puissance, violence sont, pourrait-on dire, les ingrédients du pouvoir : il est bien rare que pour remplir cette fonction sociale de décision collective, ceux qui la détiennent ne fassent pas appel tantôt à l'un, tantôt à l'autre. » (p. 72)

Traditionnellement, la philosophie s'est posé trois questions au sujet du pouvoir : 1) Quel est le meilleur régime politique ? 2) Qui a droit au pouvoir ? 3) Comment définir le bien politique ? L'auteur veut s'attaquer au problème du fondement du pouvoir politique, problème antérieur aux trois questions traditionnelles et qui, comme tel, fait abstraction des composantes éthiques de ces questions. Pourquoi le pouvoir ? Est-ce une nécessité de la condition humaine ? Une nécessité *naturelle* comme on l'a pensé dans le passé ?

2. *Les sociétés naturelles des animaux*. L'examen des phénomènes de coopération, de communication et de régulation dans les sociétés animales montre que ces phénomènes sont marqués par l'automatisme et une pure mutualité qui réduisent toutes les relations à celle de la domination. Les ressemblances entre le comportement de l'animal et celui de l'homme ne suffisent pas à établir une continuité évolutive de l'un à l'autre, ni même une courbe évolutive continue à l'intérieur des espèces animales. Malgré sa plasticité, l'animal n'accède jamais à l'innovation proprement dite. Ses formes de communication n'atteignent pas le niveau le plus élémentaire de la parole humaine : l'impératif. Le pouvoir ne s'enracine donc pas dans l'animalité de l'homme : il n'est pas *naturel*.

3. *Les formes archaïques du pouvoir politique*. Le pouvoir serait-il *naturel* en un sens approprié à l'homme, en tant qu'il se distin-

gue de l'animal ? L'auteur établit sa réponse par l'étude de 75 sociétés archaïques.

Dans les sociétés archaïques à pouvoir développé, le degré de politisation est lié à certaines caractéristiques morphologiques telles que le volume et la densité sociale mais il constitue une variable indépendante du mode de subsistance et des formes de stratification sociale. De plus, ce degré d'organisation politique est directement proportionnel au degré d'innovation sociale et inversement proportionnel au degré d'ethnocentrisme culturel. L'innovation sociale ne se définit pas par n'importe quel changement mais par un changement qui fait éclater les cadres déjà existants et les restructure, le premier de ces changements étant celui qui fait éclater les rapports de parenté jusque-là dominants, faisant ainsi apparaître la première forme de société globale. Le pouvoir politique trouve donc sa raison d'être dans l'innovation sociale dont il constitue le contrepoids.

L'étude des sociétés archaïques à pouvoir minime confirme les conclusions précédentes en même temps qu'elle révèle l'existence de certaines sociétés dénuées de pouvoir politique proprement dit. Ces sociétés sont « condamnées à disparaître quand elles sont arrachées à l'isolement protecteur qui leur a permis de survivre jusqu'à nos jours. Le refus de toute acculturation, sans la possibilité d'éviter tout contact, c'est la voie de la perte de l'identité collective, de l'aliénation culturelle, de la dissolution sociale ». (p. 517)

Il faut donc conclure que c'est culturellement, et non *naturellement*, que les hommes sont politiques. L'homme est un animal qui devient historiquement politique lorsqu'il franchit le seuil de l'innovation sociale.

4. *Pouvoir politique et innovation sociale.* L'analyse du développement du mouvement ouvrier dans les sociétés industrielles, de l'émancipation de la bourgeoisie dans la société féodale et de l'ouverture au monde extérieur dans la société japonaise confirment par un argument historique, les conclusions auxquelles nous avait mené l'examen des sociétés archaïques : le pouvoir politique se développe d'autant plus que l'innovation sociale est plus importante,

son rythme plus intense, et sa portée plus étendue. « Les mouvements d'innovation sont en connexion étroite avec les modifications morphologiques : variations numériques et déplacements de population, aménagements de l'espace et surtout augmentation de la densité des échanges et des communications ». (p. 621).

Dans cette dernière partie de son ouvrage, l'auteur réfléchit ensuite sur l'innovation sociale et propose un schéma en vue de l'étude de ce phénomène dans ses rapports avec les conditions morphologiques, les autres formes d'innovation ainsi qu'avec le pouvoir politique.

Quelques concepts fondamentaux

Globalement considérée, l'analyse de M. Lapierre ne semble pas répondre exactement à la question posée : le *fondement* du pouvoir. Cela tient non pas à un manque de documentation — laquelle est vaste et sûre — ni à une faiblesse d'argumentation — laquelle est rigoureuse même lorsqu'elle est discutable — mais à certaines ambiguïtés dans les concepts-clés sur lesquels repose la thèse principale.

La distinction *pouvoir-domination* constitue l'un de ces concepts fondamentaux — que déjà Aristote avait vu clairement. L'usage que l'auteur en fait ne va pas sans quelques difficultés.

Selon les définitions de l'auteur, il paraît nécessaire de faire coïncider, sinon d'identifier, le seuil de l'innovation sociale avec le seuil du passage à la relation commandement-obéissance puisque ces deux seuils marquent l'apparition du pouvoir politique. D'autre part, la première innovation sociale est celle qui fait éclater les cadres de la société domestique. S'ensuit-il que la société domestique puisse exister sans qu'on y trouve la relation commandement-obéissance ? S'il fallait répondre oui, on aboutirait selon les catégories de l'auteur, à cette conséquence étonnante que la société domestique ne serait pas proprement humaine avant l'apparition du pouvoir politique.

On pourrait tenter une autre interprétation : l'innovation sociale serait le fondement du pouvoir politique tandis que la relation commandement-obéissance en définirait le caractère propre par opposition

aux relations sociales chez les animaux. Dans cette hypothèse, c'est le deuxième point qui n'est pas clair. La difficulté du schéma de l'auteur vient du fait que, d'une part, l'innovation sociale est propre à l'homme exclusivement et fonde le pouvoir politique et que, d'autre part, la relation commandement-obéissance n'est pas propre au pouvoir politique exclusivement.

Autre difficulté. Un *contrôle social* diffus et immédiat existe dans les sociétés dénuées de pouvoir politique, celui-ci ayant été par ailleurs défini comme une forme médiatisée de contrôle social. Est-ce à dire que le pouvoir politique se caractérise par quelque chose d'extérieur à lui-même, n'étant qu'un accident historique du contrôle social ? Ou que le fondement du pouvoir n'en est qu'une forme médiatisée ? Sur ce point, il faut peut-être remettre en question comme le suggèrent M. Clastres et M. Lemieux, la définition du pouvoir politique proposée par M. Lapierre. Sans faire totalement nôtre le reproche d'ethnocentrisme culturel occidental adressé par M. Clastres à M. Lapierre, il faut reconnaître que le pouvoir tel que conçu par M. Lapierre tend à impliquer par définition un état de la société où l'innovation existe déjà. Devrions-nous entendre ou traduire la thèse de M. Lapierre de la façon suivante : le fondement du pouvoir est le contrôle social diffus l'innovation n'étant que le catalyseur historique qui fait passer ce contrôle diffus à sa forme médiatisée qu'est le pouvoir politique ?

La notion d'*innovation sociale* telle que définie par M. Lapierre me paraît plus acceptable comme instrument d'analyse ou hypothèse de travail que comme description du fondement du pouvoir politique. En effet, cette notion d'innovation est un concept opératoire très fécond lorsqu'on l'applique à une société déjà pourvue de pouvoir politique, i. e. déjà engagée dans un processus d'innovations successives. Mais extrapolée au seuil de l'apparition du pouvoir, l'innovation est plus difficile à saisir. Cette façon d'extrapoler tend à identifier le fondement et l'origine historique, attitude propre à une vision mythique du monde — dont ceux-là mêmes qui se donnent pour

tâche d'analyser les mythes sont souvent les plus inconsciemment affectés.

La « première » de toutes les innovations, vue dans sa seule historicité, constitue plutôt une *mutation*, puisque auparavant la société n'innovait pas. Ce qu'il y a de paradoxal, c'est que cette mutation, en même temps qu'elle fait naître le pouvoir, fait apparaître l'obéissance à ce pouvoir qui doit d'abord mater la désobéissance provoquée par l'innovation elle-même. Devrions-nous dire insoumission plutôt que désobéissance ? Dans le vocabulaire de l'auteur, il n'est pas facile de distinguer entre la soumission à la domination et l'obéissance contrainte au commandement. De telles incohérences ne sont pas que pur jeu verbal de ma part ; elles surgissent de l'ambiguïté même des concepts de l'auteur.

Pour sortir de l'ambiguïté, il me paraît nécessaire de se rendre compte que l'innovation n'est qu'un mécanisme, non un fondement, car elle est elle-même fondée sur quelque chose d'autre. L'auteur lui-même le laisse entendre à la fin de son ouvrage (p. 680), par mode d'interrogation, lorsqu'il propose une avenue de recherche qui s'inscrirait à la suite de sa réflexion, à savoir : l'examen de la relation fondamentale qui existe entre l'innovation sociale, le pouvoir politique et la parole. Je crois que c'est dans cette direction qu'on aboutirait au fondement. Mais le résultat risquerait d'être décevant car on retrouverait ce que d'autres ont déjà découvert : la « rationalité » des anciens philosophes. Ce disant, je me range sans doute dans le camp où M. Lemieux place M. Lapierre, celui des « substantialistes », et je mérite qu'on qualifie mes propos de discussion philosophique, laquelle, selon M. Amiot, « n'avance qu'en évacuant l'adversaire de l'arène, et se distingue de la discussion scientifique en ce qu'elle ne contribue jamais à l'accroissement d'un corps de savoir ». (237)

Qu'est-ce à dire ? Ces étiquettes et ces formules me paraissent régler les problèmes trop facilement. La source de l'équivoque ne viendrait-elle pas d'un désaccord sur le sens de *fondement* ? « Ce qui donne à une chose son existence ou sa raison d'être », selon Lalande. Depuis Descartes — les

idées claires et la déduction mathématique, le mot fondement est devenu de plus en plus abstrait dans l'usage des philosophes. Mais on aurait tort d'accuser M. Lapierre de ce travers puisqu'il recherche le fondement du pouvoir politique dans les *faits*. D'autre part, la rationalité est elle aussi un fait concret, même si le mot est de forme abstraite — et quoi de plus abstrait que la Science ?

En d'autres termes, c'est, plus que la réponse, la façon de poser la question qui décidera si on doit remonter de fondement en fondement jusqu'à l'essence divine ou l'énergie cosmique, ou si on doit se contenter d'appeler fondement le premier maillon d'une chaîne dans laquelle le scientifique ordonne un certain nombre de faits selon les exigences d'hypothèses d'où l'arbitraire n'est jamais totalement absent. L'échange Amiot-Lapierre illustre la difficulté de faire se rencontrer le point de vue du philosophe et celui du scientifique sur les définitions fondamentales. Par partialité pour le philosophe, je dirais que le scientifique éprouve parfois une sorte d'agacement lorsqu'il se rend compte que certaines de ses recherches — surtout en sciences humaines — ne font qu'illustrer, par des données aussi abondantes qu'on voudra, l'intuition de quelque philosophe ancien.

On sent s'agiter quelque impatience dans cette affirmation de M. Amiot : « Un philosophe peut toujours dire des choses 'intéressantes', si elles ne sont pas 'vraies', et après tout, il n'est même pas sûr que sur les sociétés, on ait déjà dit des choses 'vraies'. » (p. 237) Cet aveu de scepticisme étonne, en conclusion d'une critique très affirmative de la non-vérité de certaines positions de M. Lapierre. Il est vrai que la « masse » des vérités qu'on doit à la science contemporaine est imposante. Mais les plus « vraies » de ces vérités sont aussi les moins « intéressantes » : les faits accumulés, classifiés et mesurés. Dès qu'on s'élève vers les hypothèses et les interprétations, l'intérêt paraît — et aussi la philosophie.

Le jugement de valeur

L'*Essai* de M. Lapierre illustre de façon très claire le dilemme contemporain des scien-

ces humaines : comment peuvent-elles être des *sciences* sans mettre entre parenthèses les jugements éthiques ; comment peuvent-elles être *humaines* sans impliquer nécessairement de tels jugements ?

L'auteur est très conscient du problème. Il distingue un aspect purement conceptuel (référence aux valeurs, ordre positif) et un aspect éthique (jugement de valeur, ordre normatif). Disons tout de suite que, dans les questions socio-économiques et politiques, le passage du positif au normatif se produit très facilement et la plupart du temps inconsciemment. Mais comme tel, ce fait est propre à l'homme concret, non à la science abstraite.

D'autre part, on pourrait croire que M. Lapierre tend à relier le jugement éthique à la passion, du moins dans le cas de la science et de la philosophie puisqu'il nous avertit que les deux doivent se sauver mutuellement de leur commune parasitose, l'idéologie : « Système plus ou moins cohérent de représentations collectives par lequel un groupement humain s'efforce de justifier ses passions collectives ». (p. 22) Le ton serein de M. Lapierre, qui du commencement à la fin ne se dément pas, fait qu'on peut difficilement l'accuser d'idéologie au sens où il l'entend lui-même. Mais son ouvrage relève en partie d'une réflexion éthique, comme le note justement M. Amiot. Celui-ci, d'autre part, n'échappe pas totalement à l'idéologie, ou du moins au jugement de valeur, lorsqu'il affirme sans ambages : « Il est donc difficile de parler philosophiquement de l'entreprise philosophique de Lapierre autrement qu'en exprimant, soit un accord, soit un désaccord total. » (p. 237) ... Un bout d'oreille de ce scientisme qui ne cesse de renaître de ses cendres, comme la philosophie de ses contradictions.

Il est difficile de ne pas voir des jugements de valeur au moins implicites dans des passages comme celui-ci :

« (La) désuétude (du pouvoir politique) supposerait l'avènement du règne des fins selon Kant ou du règne de la morne habitude selon Lénine. Dans les deux hypothèses, heureusement utopiques, l'innovation sociale deviendrait impossible : la dialectique de l'insociable sociabilité

serait bloquée par élimination de l'insociabilité au bénéfice d'un automatisme social. L'ennui naîtrait alors de l'uniformité. » (p. 683)

Loin de moi l'idée de reprocher à M. Lapierre de nous révéler, dans la dernière partie de son ouvrage, les préférences dont il a voulu faire abstraction au cours de son analyse. Resterait à voir s'il est vraiment possible de faire abstraction de tout jugement de valeur, non à cause d'un manque d'objectivité personnelle mais en raison des conditions de la réalité qu'on étudie, dont les jugements de valeur font partie intégrante. Lorsqu'il s'agit des sciences humaines, j'érigerai en principe universel cette affirmation de M. Clastres : « Nous avons constaté que l'idée d'économie de subsistance voudrait être un jugement de fait, mais enveloppe en même temps un jugement de valeur sur les sociétés ainsi qualifiées. » (p. 1007) Autrement dit, s'il en est ainsi, ce n'est pas que M. Lapierre souffre d'ethnocentrisme comme le pense M. Clastres, c'est que toute société souffre de jugements de valeur, quels que soient l'effort d'objectivité et l'abstraction méthodologique du chercheur qui l'étudie.

Pour la même raison, lorsque M. Lemieux critique un passage de M. Lapierre dans lequel certains jugements de valeur sont transparents, il faudrait voir si la sociologie politique qui, selon M. Lemieux, a dépassé l'évolutionnisme dont fait preuve M. Lapierre, n'est pas elle-même tributaire d'une autre échelle de valeurs implicite ou, à tout le moins, d'un préjugé méthodologique qui aboutit pratiquement au même dans le cas des sciences humaines.

J'ai posé, à partir d'exemples, une thèse dont la discussion dépasserait le propos de cette recension et que je résume brièvement. Dans le cas des sciences humaines, le problème de la neutralité se pose non seulement au sujet de l'usage qu'on fait de la science mais au sujet du contenu même de celle-ci. Sous peine de dénaturer l'objet qu'il veut scientifiquement analyser, le chercheur ne peut faire abstraction de la référence aux valeurs au moment où il mesure cet objet. Dès qu'il s'élève au-dessus de la seule mesure, il porte des jugements

sur un objet qui, par ses références aux valeurs, l'affecte beaucoup plus intimement que, à l'inverse, l'expérimentateur n'affecte les conditions mêmes de l'expérience en science physique, par exemple. A moins de réduire les sciences humaines à de pures descriptions de faits mesurés selon telle méthode déterminée, il faut bien admettre que les jugements de valeur sont impliqués dans l'interprétation scientifique elle-même. Le principe méthodologique par lequel on pose que toutes les valeurs sont relatives est déjà un jugement de valeur.

CONCLUSION :

La nature et le naturel

L'ambiguïté qui est au fondement de toutes les ambiguïtés de la thèse de M. Lapierre tient au vocable *naturel*. Il faudrait entreprendre une longue discussion pour faire justice à cette question comme le note d'ailleurs l'auteur lui-même (p. 224). Soulignons qu'il faudrait nécessairement tenir compte d'Aristote, ne serait-ce que pour s'en débarrasser définitivement, car notre vocabulaire actuel se ressent encore de distinctions qu'il a malheureusement inventées.

Quant à M. Lapierre, il se place lui-même dans une position difficile : d'une part, il évite de se prononcer sur le problème de la *nature humaine*, « notion si controversée au XXe siècle » ; d'autre part, il propose plusieurs sens du vocable *naturel* et en fait les « variables » de sa thèse principale. Plusieurs équivoques surgissent de ce procédé, particulièrement à la fin de la seconde partie et au début de la troisième.

M. Amiot ne fait que compliquer le problème lorsqu'il identifie naturel et nécessaire : « Le paradoxe de cette thèse est d'affirmer que le pouvoir politique n'est pas nécessaire mais qu'il a toutes chances d'être inévitable ». (p. 231) Ou dirions-nous qu'il règle ainsi un faux-problème posé par le fait que M. Lapierre tient encore à se servir du mot naturel ? Il reste que, d'une part, on continue de pouvoir difficilement se passer de ce mot et que, d'autre part,

on tend de plus en plus à le définir par le critère de la *négation statistique*. C'est comme si on disait qu'il n'est pas inhérent à la nature des chimpanzés d'avoir des coussins car le premier n'en avait pas, ou qu'il n'est pas naturel à l'homme d'avoir des enfants parce que certains s'en passent mais qu'éventuellement, tout cela arrivera inévitablement comme accident historique de l'ennui d'un soir de pluie. Quoi qu'il en soit, d'ici à ce que les penseurs contemporains aient réglé la question de la nature humaine, on devrait proposer aux éditeurs de toujours remplacer les mots nature et naturel par quelque caractère typographique symbolique, comme feuille d'érable ou tête de chat.

M. Lapierre prend à son compte cette parole de Mounier : « La nature de l'homme, c'est l'artifice ». Selon Aristote, tandis que les animaux vivent d'images et de souvenirs, *l'homme vit d'arts et de raisons*. J'ajouterais, pour proposer brièvement un nouvel élément qui nous ramène au cœur du problème : *l'homme ne vit d'arts que grâce à la raison, laquelle raison est nature à sa racine*. C'est pourquoi le pouvoir politique est naturel à l'homme d'une façon qui se tient entre ces deux extrêmes : l'œuvre d'une intelligence dont la permanence n'est qu'aventure (Lapierre) et le sous-produit de quelque instinct virtuel (Bergson) (p. 633).

Si le pouvoir politique « est ce qui rend possible aux sociétés humaines de durer à travers l'histoire, de se transformer sans se dissoudre, de s'ouvrir et de s'élargir sans éclater, de se restructurer et de se déstructurer sans se désintégrer » (p. 643), ce n'est pas parce que le pouvoir se fonde ultimement sur une innovation sociale qui n'a de sens qu'historique en plus de n'être elle-même que le premier accident de cette histoire, c'est que le pouvoir politique est l'outil d'une intelligence dont la visée — au moins — est trans-historique, outil dont l'innovation sociale est le ressort qui nous permet d'en analyser le mécanisme. Quant à cette analyse, l'ouvrage de M. Lapierre constitue un apport essentiel à la problématique du pouvoir politique.

Guy GODIN

Eugène ROCHE, s.j., *En quête de Dieu*, Paris, Lethielleux, 1970 (13.5 × 18.5 cm), 133 pages.

Cet intéressant petit livre sera sûrement très précieux pour tout contemporain en quête de Dieu. Il aborde en effet le problème de Dieu tel qu'il se pose aujourd'hui. Il n'a aucunement l'allure un peu raide d'un exposé systématique : il est plutôt fait de considérations et de réflexions rassemblées autour de quelques idées fondamentales. Du commencement à la fin, on sent la préoccupation, chez l'auteur, de favoriser la rencontre avec Dieu dans les conditions actuelles. L'exposé comprend cinq grandes parties : Dieu aujourd'hui, la révélation de Dieu, l'adoration, la parole de Dieu, la représentation de Dieu.

La quête de Dieu est assurément de toutes les époques, mais elle s'inscrit dans un contexte qui varie avec chacune. Par suite de l'avancement des sciences et, grâce à elles, du développement des techniques, par suite des transformations sociales, le contexte d'aujourd'hui n'est plus celui d'hier : les mentalités ont changé, les schèmes mentaux ne sont plus les mêmes. Ne pas en tenir compte dans la recherche de Dieu, primordiale à notre époque troublée et inquiète, risque fort de compromettre cette quête. Il faut « chercher une présentation de Dieu, qui n'oblige pas à délaisser les structures mentales modernes pour entrer dans un ordre intellectuel archaïque et dépassé » (p. 8). « ... c'est dans le monde actuel que nous avons à vivre, et, à travers les schèmes actuels que nous avons à professer l'Évangile. D'où l'importance d'une présentation de Dieu qui tienne compte de la mentalité contemporaine » (p. 9).

Autant pour les besoins de notre vie religieuse personnelle que pour la communication avec les autres fidèles, une représentation, une image de Dieu est nécessaire. Mais pareille représentation est toujours inadéquate. Dieu est incompréhensible, nous ne pouvons pénétrer ce qu'il est véritablement, nous sommes incapables de le nommer proprement. Il est transcendant, au-delà de nos prises, de nos démarches humaines. Pour que nous l'atteignions même imparfaitement, il doit se nommer, se révéler à nous. Au surplus, la véritable ren-