

D'un monde sans âme à une âme sans monde

Clermont Gauthier

Volume 15, numéro 3, 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/900645ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/900645ar>

[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

Gauthier, C. (1989). D'un monde sans âme à une âme sans monde. *Revue des sciences de l'éducation*, 15(3), 463–478. <https://doi.org/10.7202/900645ar>

D'un monde sans âme à une âme sans monde

Résumé et critique du livre d'Allan Bloom: *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, traduction française de *The closing of the American Mind* par Paul Alexandre, Montréal, Guérin Littérature, 1987.

Ma préoccupation la plus intime a toujours été, en fait, le problème de la décadence, — et j'ai eu, à cela, mes raisons. «Bien et mal»: ce n'est qu'un cas particulier de ce problème. Si l'on s'est exercé la vue à déceler les signes du déclin, on comprend aussi la morale, — on comprend ce qui se dissimule sous les plus sacrés de ses noms et de ses formules de valeur: la vie appauvrie, le vouloir-mourir, la grande lassitude. La morale dit non à la vie... (Nietzsche, *Le cas Wagner*, p. 10)

La nature de la crise

Lorsque la culture était florissante, pense Bloom, les étudiants avaient une vision unifiée du monde, ils étaient cultivés, ils avaient en quelque sorte une âme, une identité. Malheureusement ceux qui occupent maintenant les bancs des grandes écoles n'ont aucune chance de saisir la vie de manière globale comme auparavant (p. 288), car l'objectif de l'éducation qu'ils ont reçue est de faire d'eux des jeunes gens ouverts (p. 24). En effet, comme le relativisme est la grande idée de l'époque (p. 24), l'école a développé, par crainte du dogmatisme antérieur, davantage une attitude de tolérance envers les idées qu'un désir de chercher ou de transmettre la vérité. Les jeunes sont ainsi offerts en pâture à la vie, l'âme désarmée. Ils sont maintenant incapables de juger puisqu'il n'y a plus de critère pour trancher. Dorénavant, pour eux, tout se vaut, tout baigne dans l'indifférencié. Il semble bien que cette doctrine contemporaine de l'ouverture constitue la grande faiblesse de l'Occident (p. 36), le cœur du problème.

On doit à un grand penseur, Nietzsche, cet état de désolation dans lequel les valeurs supérieures sont dévaluées. Avec lui, l'histoire universelle prend un

nouveau tournant (p. 223) et se décrit maintenant sous le signe du déclin et par le mot « nihilisme ». L'homme moderne, le dernier des hommes, a perdu les trois facettes de son âme: l'unité, la vérité et la finalité.

Le sentiment de l'absence de valeur s'est fait jour lorsqu'on a compris que le caractère de l'existence dans son ensemble ne saurait être interprété ni par le concept de « fin », ni par le concept d'« unité », ni par le concept de « vérité ». On n'aboutit à rien ni n'atteint rien, de la sorte; il manque dans la pluralité de l'événement l'unité qui la dépasse et l'englobe: le caractère de l'existence n'est pas d'être « vrai », elle est fausse... on n'a simplement plus aucune raison de s'imaginer un monde vrai[...]

Bref, les catégories « fin », « unité », « être » par lesquelles nous avons glissé une valeur au monde, voici que nous les en retirons — et désormais le monde paraît sans valeur[...]¹

Mais, selon Bloom, ce n'est pas tant l'immoralisme de Nietzsche qui fait problème que l'effet de nivellement moral que son discours a eu. De l'énoncé « Dieu est mort », l'Américain a retenu « tout est permis ». Nietzsche, médecin de la civilisation, a rendu un diagnostic juste à propos du rôle mystificateur de la religion, mais son jugement a eu l'effet regrettable d'aggraver la maladie humaine: l'homme s'est mystifié encore davantage par le relativisme. En fait, pour parodier un célèbre aphorisme, tout ce que l'Amérique a compris du message nietzschéen, c'est la transformation du chameau, non pas en lion ni en enfant, mais en âne qui ne sait dire « non ».

L'homme moderne — ayant perdu son identité (unité, vérité, finalité) — ne sait pas dire « non » parce qu'il considère que tout fait partie de la culture. « La » culture pour lui devient « les » cultures: « Les sociologues et ceux qui diffusent leurs idées, journalistes de toutes catégories, baptisent 'culture' absolument n'importe quoi: la culture de la drogue, la culture du rock, la culture des loubards, et ainsi de suite, sans discrimination aucune » (p. 210). L'ancien édifice a été rasé et il ne reste maintenant que des fragments d'objets épars jonchant le sol çà et là (p. 271). Or si, à la manière de Bloom, l'on retient comme définition de la culture ce qui élève et édifie l'esprit, par opposition au commerce (p. 213), par opposition également à la science (p. 220), et, aussi et surtout, par opposition à « n'importe quoi » (p. 209), on se rend compte qu'elle n'a actuellement sa place nulle part, et particulièrement pas à l'université où pourtant elle devrait régner en maître. La modernité est donc en crise parce qu'elle n'a su remplacer l'identité par autre chose que l'indifférencié. L'ouverture, qui a vaincu l'attitude fermée du dogmatisme antérieur, n'est pas, somme toute, une véritable ouverture, car elle entraîne plutôt la fermeture de la pensée qui n'a qu'à se laisser aller dans le sens du courant (p. 42).

Le lieu de la crise

Un aspect tragique de la crise, selon Bloom, c'est qu'elle prend racine à l'université, lieu traditionnellement dédié à la culture et dont dépendent notre

pensée et notre politique (p. 329). Et l'université dont Bloom parle, c'est celle riche et réputée qui se situe dans les vingt ou trente meilleures aux États-Unis (p. 21). Cette université «a perdu ce caractère de 'cité antique' qui était le sien: elle est devenue semblable à un bateau dont les passagers ne sont pas des compagnons de voyage occasionnels, qui débarqueront bientôt pour suivre chacun sa propre route. Leurs relations sont purement administratives et n'ont aucun contenu intellectuel digne de ce nom» (p. 292). L'université manque donc de l'unité nécessaire pour aider les jeunes en quête de nourriture spirituelle à s'orienter dans la pensée (p. 327). Par exemple, il n'y a aucun lien organique parmi les trois groupes disciplinaires dominants, sciences exactes, sciences humaines et lettres. Les sciences exactes, fières de leurs succès et exhibant leurs prix Nobel, font bande à part. Pour un homme de science, bien souvent les lettres ne sont qu'une récréation (p. 293). Les sciences humaines, quant à elles, n'ont jamais pu se faire admettre au temple de la renommée scientifique et ne font que singer les sciences exactes (p. 304). Et tous connaissent l'hostilité ou l'indifférence légendaire que les lettres entretiennent à l'endroit des sciences (p. 293). Les lettres n'ont cependant pas pu tenir tête aux sciences qui triomphent actuellement (p. 318), car il est difficile de résister à la tendance qui prévaut et qui consiste à demander constamment «à quoi ça sert?». Il n'est donc pas surprenant que la vision de ce chaos incite les étudiants — de jeunes gens intelligents, venant de milieux aisés, ayant été élevés dans une atmosphère de liberté — à renoncer à la culture générale et à se tourner résolument vers une spécialité qui comporte sa collection de cours obligatoires (p. 277), quitte à choisir au passage un cours au choix de culture générale dont on fera l'étalage pédantesque des connaissances dans les soirées mondaines. Les grandes universités qui, paradoxalement, sont capables de réaliser la fission de l'atome, ont donc échoué à une de leurs missions fondamentales: soit celle de préparer les jeunes gens à l'universalité par une solide culture générale (p. 280).

L'importance de la crise

En 1957, suite au lancement du Spoutnik dans l'espace par les russes, les Américains ont craint pour leur suprématie mondiale et ont mis sur pied un vaste projet de réforme de l'enseignement. Évidemment les disciplines vedettes furent les mathématiques et les sciences. L'accent fut mis sur l'excellence dans ces secteurs au détriment de la culture générale. Trente ans plus tard, Bloom procède au bilan et constate une faiblesse majeure découlant de cette réforme et un grave danger. Le fait que les disciplines scientifiques et techniques ne discutent pas du destin de l'homme, mais contribuent largement à le mouler constitue la faiblesse principale. Les spécialistes sont savants, mais malheureusement non cultivés. Il n'est donc pas surprenant qu'aujourd'hui, quelqu'un, Bloom en l'occurrence, réclame une formation universitaire donnant aux étudiants cette vue d'ensemble qui fait défaut.

Je ne saurais trop le répéter: la crise de la culture générale ne fait que refléter une crise de l'enseignement à son plus haut niveau, une incohérence et une incompatibilité entre les principes premiers qui nous servent à interpréter le monde, bref une crise intellectuelle de très grande envergure, qui est en fait une crise de notre civilisation. D'ailleurs c'est moins cette incohérence elle-même que notre incapacité à en discuter ou même à le reconnaître qui constitue le problème (p. 288).

En conséquence, le danger qui découle de cette faiblesse consiste pour les États-Unis à perdre la suprématie politique et intellectuelle dans le monde.

Dans l'histoire du monde, c'est l'heure de l'Amérique; c'est sur ce moment que nous serons jugés pour toujours. De même qu'en politique la responsabilité du sort de la liberté dans le monde a été dévolue à notre pays, de même le sort de la philosophie dans le monde a été dévolu à nos universités. Lourde est la mission qui nous est confiée: il reste à savoir comment l'avenir jugera la façon dont nous nous en serons acquittés (p. 330).

La civilisation est donc en péril et il revient à l'université américaine d'assumer les responsabilités qui, selon Bloom, lui ont été dévolues.

Des causes de la crise

Plusieurs raisons, selon l'auteur, peuvent expliquer cette crise de la modernité. Même s'il n'en fait pas l'inventaire systématique et exhaustif, il est possible d'en relever au moins trois dans son livre.

Premièrement, l'impact sans précédent de la science sur nos conduites. La science a contribué au déclin de deux éléments importants qui cimentaient la culture américaine. D'abord, la Bible n'assure plus presque à elle seule comme autrefois la culture commune aux États-Unis. Elle a été remplacée par une pléiade d'autres discours et surtout par la télévision. Ensuite les études historiques ont contribué à la démythification des héros de la Déclaration d'indépendance. Maintenant les jeunes regardent les pères fondateurs avec cynisme.

Mais le pire n'est pas là. Pour Bloom, le rationalisme scientifique a abouti à un rejet de la raison (p. 271). L'indifférence au contenu est un effet pervers de la science.

Il est exact de dire que ce qui est le plus caractéristique de l'Occident, c'est la science, en particulier si on entend par science la quête de la connaissance de la nature et la critique des conventions, c'est-à-dire de la culture, ou de l'Occident conçu comme une culture, au profit de ce qui est accessible à tous les hommes en leur qualité d'hommes par le recours à la faculté qui leur est commune et qui les distingue des autres êtres vivants, à savoir la raison. Mais les tentatives les plus récentes de la science en vue de comprendre la condition humaine — relativisme culturel, historicisme, distinction entre les faits et les valeurs — équivalent au suicide de la science (p. 39).

En effet, l'histoire et l'anthropologie nous ont montré, par exemple, la diversité des cultures, l'éventail des coutumes, le relativisme des points de vue, mais tout s'est passé ensuite comme si ce fait de la diversité étant constaté, cela dispensait de connaître quoi que ce soit à propos de chacune ou encore cela laissait croire qu'elles se valaient toutes. Aussi Bloom rétorqua-t-il à la blague à un professeur de psychologie qui lui disait qu'il voulait abattre tous les préjugés de ses étudiants, qu'au contraire, de son côté, il essayait de leur en enseigner (p. 43). Pourquoi? Parce que, répond-il, il ne sert à rien d'amener les étudiants à douter de tout avant même qu'ils aient eu l'occasion de croire véritablement en quelque chose.

La seconde cause de la crise est due au nihilisme de Nietzsche et particulièrement à l'interprétation qui en a été faite aux États-Unis. Selon Bloom, à cause de l'ignorance séculaire du peuple américain — «pour passer pour un homme cultivé, il n'est pas nécessaire ici d'avoir lu une seule ligne de philosophie. Beaucoup plus que n'importe quelle autre branche des sciences humaines, on assimilerait facilement, aux États-Unis, la philosophie à un simple bla-bla-bla» (p. 325) — les brillantes analyses des penseurs allemands tels Weber, Freud et surtout Nietzsche ont eu un effet corrupteur (p. 263). Le concept de style de vie de Weber a servi à justifier n'importe quel mode de vie (p. 266). Freud «a permis aux Américains de penser que la satisfaction de leurs désirs sexuels était l'élément le plus important du bonheur» (p. 264). Et pis encore, l'immoralisme de Nietzsche énoncé par le célèbre «par-delà le bien et le mal» a été compris comme étant le rejet de toute morale. «L'avenir, horizon entièrement ouvert, ménage plus d'une surprise, et tous les adeptes de Nietzsche préparaient le chemin de cet imprévu-là, en contribuant à jeter à la mer le bien et le mal, en même temps que la raison, sans avoir la même garantie quant aux solutions de rechange dont on pourrait disposer» (p. 243). Cependant, selon Bloom, bien loin de constituer un triomphe, la déclaration incendiaire de Nietzsche résonnait plutôt l'effroi de celui qui voit soudainement le sol disparaître sous ses pieds et aperçoit pour la première fois la profondeur infinie de l'abîme. Sans doute est-ce une étape nécessaire et salutaire, mais combien dangereuse, car elle peut conduire l'homme au désespoir. Mais ce n'est pas le scénario qu'a vécu l'homme américain qui, ne possédant pas la gravité de l'Européen, a ressenti le nihilisme sans la vision angoissante de l'abîme, comme une vague inquiétude rapidement dissipée au profit d'une attitude «d'ouverture de l'indifférence, dont le double dessein est de rabaisser notre orgueil intellectuel et de nous laisser être ce qu'il nous plaît d'être, dans la mesure où nous ne voulons pas être de ceux qui savent» (p. 42). Au nihilisme (défini ici comme la dévaluation des valeurs supérieures), il a répondu «I-A», c'est-à-dire «oui», tout comme l'âne dit «oui» à tout sans discrimination. Le nihilisme devient donc, pour les Américains, indifférence, équivalence: *anything goes*. Au pays de Mickey Mouse, le désespoir européen se transmue en *happy end*.

La troisième cause de la crise relève du postulat d'égalité ancré profondément dans la tradition américaine. L'histoire de ce pays est «celle du progrès

ininterrompu et inéluctable de la liberté et de l'égalité» (p. 57). Le mot égalité fait évidemment partie du vocabulaire courant des jeunes gens issus de la culture américaine. En effet, ils «croient fermement que tous les hommes — et les femmes — ont été créés égaux et jouissent de droits égaux[...] Quand ils rencontrent quelqu'un, les considérations de sexe, de couleur, de peau, de religion, de famille, d'argent ou de nationalité ne jouent aucun rôle dans leurs réactions» (p. 97). Mais comme le terreau de cette culture est chez eux de plus en plus mince, alors le principe s'est vidé de son contenu, il s'est métamorphosé en sentiment (p. 100) et a fini par niveler complètement les distinctions entre les êtres. L'égalitarisme, tout comme le relativisme scientifique ou le nihilisme, a contribué aussi à accentuer le mal américain, cette tendance à l'indifférencié. Dans le melting-pot, les différences sont aplanies, la soupe est homogène.

Par exemple, à la fin des années soixante, les universités américaines ont dû éliminer de leurs programmes et de leurs normes tout ce qui était perçu comme élitiste, raciste ou sexiste par les étudiants (p. 290). Tout cela partait évidemment d'une bonne intention, mais malheureusement s'est déroulé davantage sous la menace de l'excommunication que dans l'atmosphère de l'analyse et de la discussion sérieuse de ces thèmes, si bien que les étiquettes «sexiste», «élitiste» ou «raciste» étaient largement véhiculées, mais sans que l'on ait une idée précise de leur contenu.

L'élitisme de type aristocratique fondé sur la famille ou l'argent dans des universités prestigieuses comme Harvard, Yale ou Princeton a disparu complètement depuis le G.I. Bill voté en 1945 et qui accordait à toute personne ayant servi pendant la guerre la possibilité d'étudier gratuitement dans l'université de son choix (p. 99). Désormais seuls les dossiers académiques et les résultats aux tests servent de critères de sélection. Mais, comme on le sait, les Noirs constituent la mauvaise conscience du Blanc américain et des gestes furent posés pour les assimiler. Un de ceux-là fut d'instaurer une sorte de discrimination positive à leur endroit et de modifier à la baisse les critères d'admission dans les universités. Cela ne fit cependant que rendre le dilemme encore plus tragique pour les représentants de l'université: ou bien faire échouer la plupart d'entre eux qui n'étaient visiblement pas prêts à affronter les exigences de l'université blanche ou bien leur décerner un diplôme sans valeur. On opta plutôt pour une échappatoire non intégrationniste, celle des études «noires». Cette troisième voie fut un échec (p. 105), car le diplôme de l'étudiant noir demeurait encore, en regard de celui du Blanc, un diplôme de couleur nettement plus faible. De plus, cette mesure eut pour effet déplorable d'institutionnaliser un semblant d'égalité dans les diplômes des étudiants des deux races. Bloom dénonce l'hypocrisie de ce système affichant une fausse égalité et souligne le grave danger pour la société démocratique d'accepter un autre principe de réussite que le mérite (p. 107). Selon lui, le mérite à l'université dépend de la raison universelle qui ne s'accommode pas de la couleur (p. 107), mais de la distinction entre la vérité et l'erreur.

La libération sexuelle constitue, selon Bloom, le dernier acte de la tragédie moderne. Elle s'est faite pour une bonne part sous le drapeau de l'égalité. Bloom indique que bien des confusions se sont installées dans les esprits dans le processus légitime de l'égalisation des sexes, ce qui, encore une fois, n'est pas sans avoir d'effet sur la vie dans nos sociétés modernes et particulièrement sur l'amour, la famille, le mariage, la sexualité.

La principale confusion, nous dit l'auteur, réside dans la conception de la nature fondamentale de l'homme. Peu à peu, le discours sur l'égalité des droits entre les deux sexes différents a marqué le pas au profit de l'idée de l'absence de différence entre l'homme et la femme. On a, selon lui, voulu rééduquer l'homme, le rendre différent de ce qu'il est en réalité dans sa nature profonde: «On a incité les hommes à admettre qu'ils ont dans leur nature des 'éléments féminins'[...] Les hommes ont tendance à se plier à cette rééducation, avec un peu de maussaderie, mais studieusement néanmoins, pour 'participer', pour éviter l'opprobre de l'étiquette 'sexiste' et pour rester en paix avec leurs femmes et leurs petites amies. Et en effet, il est possible d'adoucir les hommes. Mais de les attendrir, d'en faire des êtres aimants qui prennent soin des autres, c'est une autre affaire, et le projet est voué à l'échec» (p. 145). Et plus loin il continue en disant: «Non, ce qu'on cherche à obtenir, c'est un antidote à l'égoïsme naturel des hommes, mais c'est là un vœu pieux qui ne se réalisera jamais, avec quelque ardeur que l'exige la morale abstraite» (p. 146).

Cette homogénéisation des sexes a eu toutes sortes d'effets. D'abord un effet sur l'amour. Avec la non-différenciation des sexes, la pudeur, si caractéristique de la nature féminine, a disparu (p. 109, 113). Avec elle se démantèle aussi «la structure de l'attachement et de l'engagement réciproques» (p. 113). L'amour est devenu une banale relation qui n'engage à rien. Par conséquent, la sexualité chez les jeunes prend non seulement une grande place, mais elle ne signifie somme toute que la satisfaction immédiate des plaisirs.

Dans ces conditions, il est difficile de penser à une solidification du lien familial et à l'augmentation des mariages. La famille se disloque parce que la nature fondamentale de l'homme fait qu'il peut fort bien s'en aller après un contact sexuel sans la moindre nostalgie alors que la femme vit toujours dans la possibilité d'avoir un enfant (p. 127). Si un enfant naît de cette relation, la femme s'en occupera, car il n'est pas dans la nature de l'homme d'éprouver un véritable attachement pour ses enfants (p. 147). Bloom nomme ce phénomène la reproduction sans famille (p. 118): «Les femmes ne sont plus disposées à prendre des engagements inconditionnels et à perpétuité à des conditions inégales et, quoiqu'elles espèrent, rien ne peut efficacement amener la plupart des hommes à partager l'égalité des responsabilités qui découlent de l'enfantement et de l'éducation des enfants. Le taux de divorce n'est que le symptôme le plus frappant de cette décomposition» (p. 129).

Des symptômes de la crise

L'âme des étudiants est donc sans relief. Plusieurs signes en témoignent dont le plus évident est sans doute le vocabulaire à la mode. Créativité, charisme, style de vie, identité, moi, etc., termes issus de la pensée allemande, qui se sont vidés de leur contenu d'origine et ne distinguent plus rien: «En fait, on les a conçus pour désigner les distinctions qui conviennent à une société égalitaire, dans laquelle toute distinction est menacée. Le nivellement de ces distinctions, obtenu en s'en faisant le familier, ne fait qu'encourager la satisfaction de soi-même. Maintenant qu'elles appartiennent à tout le monde on peut dire qu'elles ne signifient plus rien, pas plus dans le langage courant que dans les sciences humaines qui s'en servent comme de 'concepts'» (p. 209). Les mots ont donc pris la place des pensées et en constituent la seule justification. Ces termes philosophiques, ne conduisent pas les Américains, contrairement aux Européens, à philosopher (p. 326). Ce vocabulaire n'est qu'un jargon qui anéantit toute distinction.

Un second signe de la crise de la pensée américaine se retrouve dans la musique. En effet, la musique est pour Bloom le langage primitif et primaire de l'âme, sans discours articulé ni raison (p. 78). Or, on le sait, l'éducation a pour fonction de domestiquer les passions brutes de l'âme, de leur donner forme sans pour autant les supprimer, car cela priverait l'âme de son énergie (p. 78). C'est la musique qui nourrit les passions les plus profondes tout en les préparant à une oeuvre de raison. L'éducation tente donc d'harmoniser la partie enthousiaste de l'âme et la partie rationnelle civilisatrice, faute de quoi il ne saurait être question de parler d'homme complet (p. 78). La musique militaire stimule le courage du soldat, la musique religieuse exalte le croyant. Ces deux musiques servent de creuset pour recevoir un discours émancipateur militaire ou religieux. Mais comme la musique rock ne nourrit que les passions les plus barbares de l'homme (elle excite le désir sexuel) et que le discours qui l'accompagne n'opère aucune distinction dans la pensée, on voit mal comment elle pourrait faire oeuvre d'éducation. Au contraire elle n'est que la manifestation de l'absence de pensée et de l'amoralisme qui prévaut actuellement: tout est pareil sur le plan intellectuel et tout se vaut sur le plan moral. À preuve les vedettes sont de sexe indistinct (Mick Jagger, Boy George, Michael Jackson) et même la violence gratuite est encouragée.

Une troisième manifestation du déclin de l'âme des jeunes réside dans leur rapport à la lecture. Non seulement peu d'entre eux lisent, mais en outre ceux qui lisent, lisent peu, et finalement il est difficile d'appeler littérature leur choix de bouquins: «Du fait de leur méconnaissance des bons livres, les jeunes deviennent dupes de tout ce que d'insidieux charlatans leur offrent en guise d'interprétation de leurs sentiments et de leurs désirs» (p. 68). Par manque d'instruction, les jeunes ne peuvent distinguer le meilleur et le pire, le sublime et la camelote (p. 68). Tant et si bien qu'ils se tournent vers le cinéma pour s'orienter dans la vie. Mais, plus souvent qu'autrement, ce dernier ne présente qu'une sentimentalité de pacotille en guise d'expression de l'âme. «La distance nécessaire à l'égard de

l'époque contemporaine et à ce qu'elle comporte de profonde gravité, cette distance dont les étudiants ont le plus grand besoin pour ne pas s'abandonner à leurs désirs mesquins et découvrir ce qu'il y a de sérieux en eux, ne peut être donnée par le cinéma, qui ne connaît que le présent immédiat. Ainsi, faute de lire de bons livres, ils affaiblissent leur vision et, en même temps, renforcent la plus fatale de nos tendances: la conviction que l'«ici et maintenant» est la seule chose qui existe» (p. 69).

Finalement, le dernier symptôme de la crise réside dans le psychologisme, c'est-à-dire l'enflure du moi. Pour Bloom, le moi contemporain est le substitut moderne de l'âme (p. 197). À une différence près cependant que l'ancien discours sur l'âme était une pensée organisée, avec un contenu alors que le moi actuel n'est qu'une étiquette pour justifier à peu près n'importe quoi. Bloom cite l'exemple du sympathique chauffeur de taxi qui lui raconta qu'après avoir suivi de multiples thérapies, psychologie des profondeurs, analyse transactionnelle, Gestalt, il en était enfin venu à trouver son moi (p. 166). Mais ce moi dont il parle n'est qu'un moi senti et n'a rien à voir avec le moi issu de la réponse à l'oracle de Delphes, «Connais-toi toi-même», qui est de l'ordre de la raison. En l'absence de catégories intellectuelles pour distinguer dans le réel, l'homme contemporain se rabat sur les messages de son «senti».

Remèdes à la crise

Avec son livre, Bloom sonne la fin de la récréation. Les joyeux divertissements sont terminés et il est temps de remettre le train sur ses rails. Même s'il s'en défend (p. 20), il ne propose rien de moins qu'un réarmement moral: pour sortir de la crise actuelle, l'homme doit retrouver son identité, il doit sortir de l'indifférencié et accéder à la totalité. Il veut recharger l'âme désarmée de l'homme contemporain. C'est ce qu'il exprime dans sa distinction des deux espèces d'ouverture. La première, l'ouverture de l'indifférence, fausse ouverture, «n'est qu'un prétexte pour permettre à n'importe quelle sorte de vulgarité d'entrer en scène et d'y demeurer sans opposition» (p. 42), alors que la seconde, vraie ouverture, «invite à la recherche de la connaissance et de la certitude» (p. 42). C'est celle-là qu'il faut privilégier.

Pour lui, les vicissitudes de la vie ne changent rien à la nature permanente de l'homme: «Il est bien évident que la nature humaine demeure la même dans des circonstances considérablement modifiées, car nous affrontons toujours les mêmes problèmes et nous éprouvons le besoin, spécifiquement humain, de les résoudre même si notre conscience et nos forces ont faibli» (p. 328).

Et puisqu'il existe une telle essence permanente de l'homme, une telle plénitude, une telle perfection humaine irréductible, alors il «est du devoir du professeur d'aider ce quelque chose à parvenir à éclosion» (p. 18). Pour lui, le professeur est un obstétricien, tout comme Socrate le disait de lui-même d'ailleurs, un accoucheur des âmes (p. 18). Il assiste en quelque sorte la nature qui fait le travail.

Le désir de savoir est permanent chez l'homme. Chaque jeune se pose la question «Qui suis-je?», chaque jeune a faim de savoir la réponse. Le «Connais-toi toi-même» qui est congénital en chacun de nous, nous dit Bloom, signifie d'abord et avant tout: «Qu'est-ce que l'homme?» et non pas «Comment est-ce que je me sens?» (p. 19). La quête est ainsi dirigée vers l'être essentiel plutôt que vers l'existence accidentelle (p. 328). Or, les Grands Livres anciens, ces textes classiques de valeur reconnue, traitent précisément de cette question (p. 284). Ils constituent par conséquent une nourriture de choix. Ils nous sortent de l'étroitesse des différentes cultures pour nous faire accéder à *La Culture*. «C'est ce que voulait exprimer Platon par son allégorie de la caverne dans laquelle nous sommes prisonniers. Une culture, c'est une caverne. Mais Platon ne suggérerait pas comme solution de se diriger vers d'autres cultures: il suggérerait de découvrir la nature, dont toutes les cultures ne sont que des pâles imitations. La nature devrait être la norme selon laquelle nous jugeons nos vies et celle des peuples» (p. 38). On comprendra donc que l'étude de la philosophie sera plus bénéfique que l'étude de l'anthropologie parce qu'elle cherche à déterminer la nature de l'homme en dehors des limitations d'époque et de lieu. On comprendra également pourquoi Bloom considère que Platon peut nous en apprendre davantage sur la vie sexuelle que Freud, parce que justement son questionnement réfère à l'essence de l'homme en dehors du contexte de sa vie quotidienne (p. 269).

Le rôle du professeur consistera alors à «disposer le festin sur la table» (p. 52) et à laisser les oeuvres nourrir par elles-mêmes les étudiants: «Pour acquérir une culture générale, il faut lire certains textes classiques de valeur reconnue: il faut les lire, tout simplement, leur laisser le soin de dicter les questions et la méthode pour les aborder, ne pas les obliger à entrer dans des catégories que nous avons artificiellement fabriquées, ne pas les traiter comme des productions historiques, essayer de les lire comme leurs auteurs voulaient qu'on les lise» (p. 285).

Bloom insiste beaucoup sur cet aspect méthodologique à propos de la lecture de l'oeuvre (p. 322). Il veut faire une lecture pure, sans grille (marxiste, freudienne, structuraliste, etc.), en suivant tout simplement les indications de l'auteur. Il veut mettre le contexte de l'oeuvre entre parenthèses et ne s'attarder qu'à sa vérité toute nue.

Mais pourquoi ce genre de lecture? Parce que la vérité y est encore contenue et risque d'être occultée par les analyses. Par exemple, pour Bloom, il n'y a pas d'intérêt à étudier Aristote pour montrer la relation entre sa pensée et les conditions économiques de son temps. Il y en a un, par contre, à chercher à savoir si cet auteur avait raison ou non (p. 319). Bref, à un monde sans âme, il veut redonner une âme, mais en l'absence du monde.

Critique de Bloom

1. Le retour de l'idéal platonicien

Bloom prête le flanc aux critiques sous différents aspects. On pourrait remettre en cause sa description caricaturale et méprisante des étudiants, la désorganisation de son texte — somme toute à l'image de ce qu'il dénonce —, son chauvinisme américain, sa vision des Noirs et des femmes, sa prétention d'initié, son côté police des mœurs, etc.

Nous voudrions nous attarder plutôt à son projet philosophique global. Le projet de Bloom est platonicien. Nous affirmons cela non seulement parce que, tout comme Rousseau, il fait de *La république le livre sur l'éducation* (p. 329), mais aussi parce qu'il s'abreuve au contenu même de la pensée de Platon pour construire son édifice intellectuel. Platon «suggérerait de découvrir la nature, dont toutes les cultures ne sont que des pâles imitations. La nature devrait être la norme selon laquelle nous jugeons nos vies et celle des peuples» (p. 38). Bloom fait de même: il postule une nature de l'homme universelle et permanente, hors des considérations de temps et d'espace. Ceci lui permet, tout comme à Platon d'ailleurs, de créer une échelle des êtres et des choses, une morale. À cet égard, on consultera avec profit le *Phèdre* dans lequel on retrouve le philosophe en haut de la hiérarchie, l'artiste plus bas, parce qu'il n'est qu'un imitateur, et le sophiste à l'avant-dernière position, tout juste devant le tyran parce qu'il fait des mauvaises copies². Bloom place l'Idée, la nature permanente de l'homme, au haut de l'échelle et ensuite sélectionne les prétendants selon qu'ils se rapprochent ou non de cette forme pure. On s'en doute, tout ce qui dérangera l'ordre originel, donc tout ce qui a subi une influence contextuelle quelconque sera dégradé. Ainsi la musique classique est meilleure que le rock, le livre est meilleur que le cinéma, parmi les livres les grandes oeuvres classiques sont meilleures que les autres, lire un livre en faisant abstraction du contexte et de toute grille est meilleur que toute interprétation, la famille est meilleure que le concubinage, le marié est meilleur que le divorcé, Platon est meilleur que Freud, le loisir est meilleur que le divertissement, et, disons le tout bas, peut s'en faut pour que Bloom affirme que le Blanc est meilleur que le Noir et que l'homme est meilleur que la femme.

Bloom admet qu'il est séduit par la pensée de Nietzsche (p. 235), par sa dimension conflictuelle qui s'oppose tellement à la plate harmonie contemporaine. Par contre, étant donné qu'un des effets pervers de la pensée de Nietzsche fut qu'après «par-delà le bien et le mal» on en a profité pour jeter à la mer le bien et le mal en même temps que la raison, il préfère s'allier à Socrate et à la dialectique comme méthode de recherche. Pour Bloom, la dialectique marxiste n'est pas une méthode intéressante parce qu'elle élimine le conflit et aboutit à l'harmonie supposée d'une société sans classes. De son côté la «dialectique socratique est bien différente: elle se situe dans le discours et, bien que ce soit aussi la recherche d'une synthèse qui la fasse progresser, elle culmine toujours dans le doute; aussi

la dernière phrase de Socrate est-elle qu'«il ne sait rien» (p. 260). À notre avis, sur ce point, Bloom commet une méprise fondamentale. Même si le projet de Socrate est de faire passer les gens de la double ignorance (du ne-pas-savoir-qu'on-ne-sait-pas) à la simple ignorance (au savoir-qu'on-ne-sait-pas) par le biais du dialogue, il reste que c'est un dialogue truqué, une ruse. Socrate, bien loin de savoir qu'il ne sait pas, sait qu'il sait tout, c'est-à-dire qu'il sait que la vérité est permanente et en dehors du monde, il sait que la vérité est une Idée qu'il a d'ailleurs contemplée comme philosophe au moment où son âme franchissait la voûte céleste. Il est donc, d'entrée de jeu, possesseur de la vérité et, par l'effet de leurre du questionnement, il fait comme si son interlocuteur la découvrait. Les dés sont pipés dès le départ et le dialogue socratique consiste à éliminer les faux prétendants à cette vérité. Possédant le modèle, il s'en sert pour évaluer les copies. Ainsi, comme lecteur on se demande qu'est-ce que peut bien chercher Bloom puisqu'il a déjà tout trouvé. Son ouverture au savoir est une fermeture au monde (p. 42): «Autrement dit, l'ouverture authentique consisterait à fermer les oreilles à toutes les séductions qui rendent confortable l'existence présente» (p. 43).

2. *Le nihilisme*

Voici un phénomène intéressant. Pour Nietzsche, Socrate est le premier décadent. C'est la thèse de *La naissance de la tragédie*. On le sait, dans ce livre Nietzsche accuse Socrate et ses épigones de nier la vie, de vouloir la corriger à l'aide de l'Idée. Il lui reproche son nihilisme. Par contre, pour Bloom, la décadence a commencé après Nietzsche puisque personne n'est capable de vivre sans critère. Les deux, Nietzsche et Bloom, ont le même argument: protéger la vie; cependant, ils n'ont pas la même solution. Pour Bloom, il faudrait retourner à Socrate pour contrer ce nouveau nihilisme. Pour Nietzsche, il faut que le Surhomme émerge.

Notre point de vue est le suivant: nous sommes d'accord (malgré des réserves évidentes sur le plan méthodologique) avec le diagnostic de Bloom à propos de la crise du jugement à laquelle est confronté le monde contemporain. Cependant nous ne pensons pas que sa solution d'un retour aux grandes oeuvres constitue une alternative valable pour contrer le nihilisme. Au contraire, elle ne fait que le renforcer. Si Bloom avait poussé plus loin son analyse de Nietzsche, il aurait vu que ce dernier luttait lui aussi contre la fausse ouverture et proposait une solution beaucoup plus intéressante.

Examinons donc quelques éléments de la pensée nietzschéenne et voyons en quoi le projet nietzschéen offre une clé plus pertinente pour sortir du nihilisme.

D'abord qu'est-ce donc que le nihilisme? C'est la négation de la vie définie comme différence toujours transformée et jamais en équilibre, jamais permanente. Bloom ne s'intéresse pas à cette variation inhérente à la vie, mais seulement à ce qui se conserve en elle. Il la réduit à une forme absolue. Il y a toujours trop de

différence pour lui et pas assez d'identité. C'est la vie pensée comme négation de la différence, comme quelque chose qui manque d'identité.

Pour Nietzsche, le nihilisme a été et est encore malheureusement le moteur de l'histoire de la pensée. Aussi il serait futile pour lui de retourner aux grandes oeuvres dans le but d'apprendre quoi que ce soit à propos de la vérité. Au contraire, si les grandes oeuvres ont quelque utilité c'est en tant qu'elles sont des exemples parfaits de nihilisme. Par exemple, il faut connaître Wagner pour se guérir de lui, il faut connaître les grandes oeuvres pour se débarrasser d'elles: «Si, dans ces pages, je proclame hautement que Wagner est nuisible, j'entends proclamer tout autant à qui il est cependant indispensable: au philosophe. D'autres peuvent sans doute se tirer d'affaire sans Wagner: mais le philosophe n'est pas libre d'ignorer Wagner. Il se doit d'être la mauvaise conscience de son temps: il faut donc qu'il ait la meilleure science de ce qu'est son temps³.»

Examinons trois variantes du nihilisme pensé comme négation de la vie: le nihilisme négatif, le nihilisme réactif, le nihilisme passif.

Le nihilisme négatif. On appelle cette première forme de nihilisme «le nihilisme négatif» parce qu'il implique d'abord la négation comme qualité de la volonté de puissance, c'est-à-dire une volonté de nier la vie, de la représenter comme apparence et comme incomplète et fautive et de créer par conséquent la fiction d'un autre monde, la fiction d'une autre vie. Socrate fut le premier à paver la voie dans cette direction. Il fut suivi aussitôt par le christianisme. L'homme est pécheur, il est comme le chameau qui doit porter le poids de l'existence. La vraie vie pour lui est ailleurs, et sa récompense viendra après sa mort. Dès le début de la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*, il nous donne une indication intéressante: «Mais surtout le 'fait' que l'idéal ascétique ait tant signifié pour l'homme exprime le trait fondamental de la volonté humaine, son *horror vacui*: il lui faut un but, — et elle préfère encore vouloir 'le rien' que de 'ne rien' vouloir, [...]». Nietzsche a découvert que la vie n'a pas de sens, qu'elle est vide de sens, mais comme l'homme a horreur du vide il préfère donc vouloir quelque chose qui n'existe pas, il préfère vouloir donner la vie à un monde imaginaire plutôt que de composer avec la vie sur terre, il préfère vouloir le rien que d'envisager cette possibilité du vide, cette possibilité de l'absence de réponse à la question «Pourquoi l'homme?». C'est précisément ce que signifie l'idéal ascétique chrétien: qu'il «manquait» quelque chose, que l'homme était entouré d'une lacune immense, et qu'il était préférable pour lui de nier la vie en prenant une fiction (non-vie) pour la vraie vie.

Le nihilisme réactif. Le nihilisme a aussi un second sens. Les valeurs supérieures à la vie sont maintenant niées. Règne de l'athéisme: Dieu est mort. C'est le sens le plus courant du nihilisme. La vie n'est plus dépréciée au nom des valeurs supérieures, ce sont plutôt ces valeurs supérieures elles-mêmes qui sont contestées au profit d'une vie qui est encore malgré tout dépréciée. Car, même si cette vie maintenant n'a plus de sens en dehors d'elle, il reste qu'on tentera néanmoins de

la logiciser, de la domestiquer. Si bien que d'autres valeurs seront créées, mais elles seront créées toujours en amputant la variation inhérente à la vie, par annulation de la différence. L'homme réactif prend la place de Dieu et génère ses propres valeurs réactives: l'instinct, l'adaptation, le progrès, l'évolution, le bonheur pour tous, etc. «Après avoir cessé de croire en celle-ci [l'autorité surhumaine], on cherche encore selon l'antique habitude une 'autre autorité', qui 'sache parler inconditionnellement et puisse commander les fins et les tâches'. L'autorité de la 'conscience' vient maintenant en première ligne (plus elle s'émancipe de la théologie, et plus la morale devient impérative) comme dommages-intérêts pour une autorité 'personnelle'. Ou bien l'autorité de la 'raison'. Ou bien l' 'instinct social' (le troupeau). Ou bien l' 'histoire' à l'esprit immanent qui a son but en elle-même et à laquelle on 'peut s'abandonner'... Enfin: le bonheur, et, avec quelque tartuferie, 'le bonheur du plus grand nombre'⁵.»

Le nihilisme sans abîme à l'américaine tant critiqué par Bloom se situe, à notre avis, dans cette catégorie. L'homme, ayant tué Dieu, veut créer ses propres valeurs. Du temps de Nietzsche, beaucoup ont cherché des réponses dans les discours du progrès, du bonheur, etc. Mais même si Nietzsche n'a pas développé la catégorie du nihilisme sans abîme, il l'a pertinemment bien préfigurée. En effet, sa métaphore de l'âne qui ne sait dire «non» correspond, selon nous, tout à fait au nihilisme à l'américaine. L'âne qui ne sait dire «non», dit «I-A», c'est-à-dire un faux «oui». Un «oui» qui ne fait pas de différence, un «oui» indifférencié, un «oui» à n'importe quoi. Au lieu d'être différence, la vie est ramenée à du pareil au même. C'est ce que dénonce Bloom. Nietzsche également. C'est ici qu'ils se rejoignent.

Le nihilisme passif. Poussé à la limite, le nihilisme réactif aboutit au nihilisme passif: s'éteindre passivement. La vie réactive laissée seule à elle-même en finit à rêver d'une extinction passive: le néant de volonté total. Pour Nietzsche le bouddhisme annonce le «dernier des hommes», car il lui apprend à mourir sereinement. Et, pour continuer dans les métaphores animales, disons que le bouddhiste, c'est la vache parfaite: c'est celui qui refuse l'acte, car tout acte nous enchaîne à l'existence au lieu de nous conduire vers le non-être. En ce sens, le bouddhisme est une autre forme de nihilisme.

3. *Le nihilisme achevé: la transmutation de la négation en affirmation.*

Les trois formes de nihilisme ci-haut représentent, selon Nietzsche, à peu près l'ensemble des discours qui déprécient la vie, qui nient la différence, qui font de la vie quelque chose de négatif. La vie étant vue négativement, tout se passe comme si elle manquait de quelque chose, comme si elle manquait d'identité, car qu'est-ce que l'identité sinon une différence annulée.

Dans le nihilisme négatif, la vie acquiert son identité dans la projection d'un autre monde qui serait la «vraie vie».

Dans le nihilisme réactif, on rabat une autre autorité (la logicisation de la vie par la conscience, la raison, l'instinct social, l'histoire) sur la vie ou encore on dit «oui» de manière indifférente à n'importe quelle autorité, comme si cette nouvelle autorité était aussi la vie dans toute son identité.

Dans le nihilisme passif, la vie est définie comme fusion dans le grand tout, comme identifiée au non-être: impassibilité à l'égard de ce qui nous entoure.

Dans tous ces cas, la vie est associée à un refus de la différence, elle est homogénéisée.

Mais comment Nietzsche voit-il la suite? Pour lui, il y a encore une autre étape: le nihilisme actif. C'est ici qu'il se sépare de Bloom. Alors que ce dernier, après avoir constaté le nihilisme réactif sans abîme des américains, voit une solution dans un nihilisme négatif à la Socrate, Nietzsche pousse l'analyse encore plus loin jusqu'au point où le nihilisme se transforme en affirmation de la vie. C'est à cette étape, selon lui, que le nihilisme devient un nihilisme complet, achevé, puisque toutes les autres formes sont encore sous l'emprise du négatif. Cette transformation fondamentale du nihilisme s'opère par ce qu'il appelle la transmutation des valeurs.

On l'a vu, dans la perspective nihiliste, c'est toujours la négation qui commande, qui subordonne l'affirmation. La différence y est niée et rapportée au Même qui subordonne tout. Même le oui de l'âne est entièrement imprégné de négation, car il dit oui à tout sans discrimination, donc à tout ce qui est négatif aussi. Ce oui ne fait pas de différence, il la nie; pour lui tout est égal, tout revient au Même. La négation peut alors triompher.

Avec la transmutation, le négatif est converti, mais non éliminé. La négation cesse cependant d'être une puissance autonome et devient soumise à l'affirmation, elle devient un mode de l'affirmation. Elle est pensée comme l'agressivité (le lion) de celui qui affirme. C'est pourquoi, dans l'aphorisme, le lion se transforme en enfant: il nie le nihilisme du chameau pour pouvoir atteindre l'affirmation. Qu'est-ce qu'affirme l'affirmation? La différence et son nécessaire retour.

La règle éthique de Nietzsche s'énoncera à peu près ainsi: ce que tu veux, veuilles-en l'éternel retour non pas comme retour du même, mais comme retour du différent. Ainsi sont niés tous les discours en éducation qui bloquent le devenir (comme celui de Bloom qui le fige dans la recherche de l'essence permanente de l'homme), sont niés également les discours qui disent «oui» à tout sans discrimination (comme celui du nihilisme américain contemporain, car il peut bien de ce fait dire «oui» à ce qui empêche l'éternel retour du différent). Bref, à l'alternative posée par Bloom entre l'identité et l'indifférence, entre le chameau et l'âne, Nietzsche nous convie de passer par un autre chemin, celui de l'éternel retour du différent par lequel le Surhomme pourrait émerger.

L'éducation nietzschéenne se comprend à travers une conception de la culture qui, pour lui, signifie dresser l'homme en vue d'augmenter sa puissance, en vue de stimuler sa capacité de créer des valeurs. Pensée ainsi, la culture n'accorde pas de vertu en soi aux grandes oeuvres (comme leur en donne Bloom), elle ne se coupe pas non plus des productions de la modernité. Elle fournit cependant un critère pour distinguer et c'est ce qui l'empêche de tomber dans l'indifférencié. Alors, dans cette perspective, les grandes oeuvres classiques, ou d'autres plus modernes (pensons à Jack Kerouac, Marcel Duchamp, James Joyce, les Beatles, Elvis, etc.) pourront ou ne pourront pas, dépendamment du traitement qu'on en fait, contribuer à augmenter la puissance de l'individu. La question n'est donc plus «Quelles sont en soi les grandes oeuvres civilisatrices?», mais bien «Comment faire en sorte pour que telle ou telle oeuvre passée ou moderne, commerciale ou non, scientifique ou non, utilitaire ou non, augmente la puissance affirmative de l'individu?». La solution à l'indifférencié ne passerait donc pas par la recherche de l'identité (la chose en soi), mais plutôt par la libération de la différence, c'est-à-dire la volonté de puissance.

Clermont Gauthier

NOTES

1. Nietzsche, F., *Fragments posthumes: automne 1887—mars 1888*, traduction de P. Klossowski, Paris: Gallimard, 1976, p. 244.
2. Platon, *Phèdre*, traduction de E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 127.
3. Nietzsche, F., *Le cas Wagner, suivi de Nietzsche contre Wagner*, traduction de J.-C. Hémery, Paris: Gallimard, 1974, p. 11.
4. Nietzsche, F., *Contribution à la généalogie de la morale*, Traduction de A. Kremer-Marietti, Paris: 10/18, 1974, p. 218.
5. Nietzsche, F., *Le nihilisme européen*, traduction de A. Kremer-Marietti, Paris: 10/18, p. 185