

Centre d'action laïque

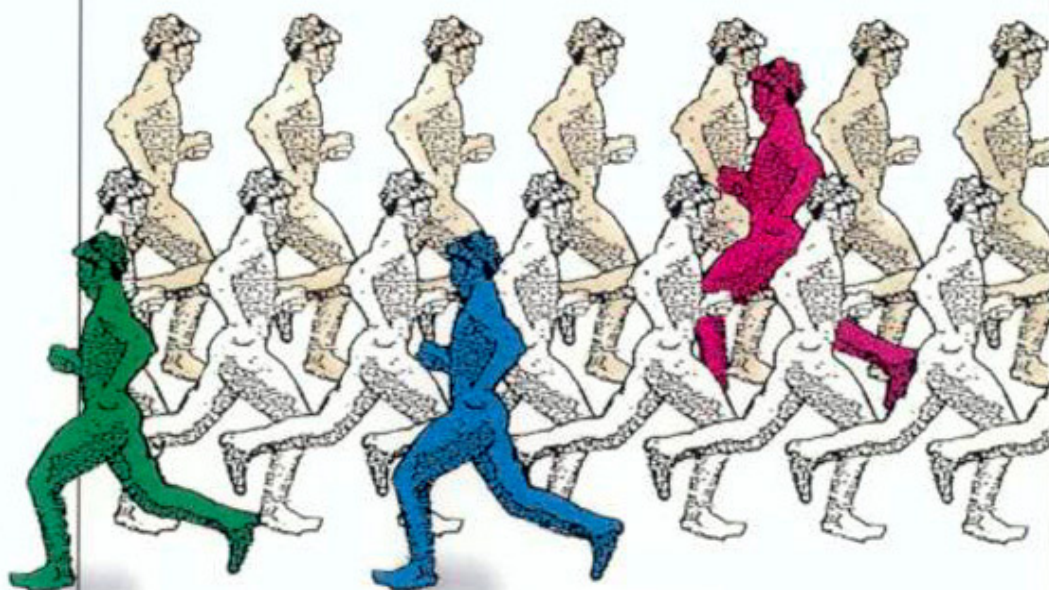
laïcité

LA PENSEE ET LES HOMMES



Publication de philosophie et de morale laïques

LES MARGINALISMES



Editions de l'Université de Bruxelles

Laïcité

La Pensée et les Hommes

Comité de direction :

Georges VAN HOUT, président
Hervé HASQUIN, secrétaire général
Oscar DE BOUVERE, trésorier

Comité de rédaction et de programmation :

Roger CHIF, Paul DANBLON, Georges GORIÉLY, Guy HAARSCHER, Hervé HASQUIN, Annie KESTELYN, Jacques LEMAIRE, Georges LIÉNARD, Nicole ROSEL, Robert STEENHOUT, Georges SYLIN, Marthe VAN DE MEULEBROEKE, Georges VAN HOUT.

Responsable de rubrique

Publications : Jacques LEMAIRE
Radio *La Pensée et les Hommes* : Nicole ROSEL
Radio *Penser c'est vivre* : Liliane BECKER
Radio *Wir und die Zeit* : Annie KESTELYN
Télévision : Georges VAN HOUT, Hervé HASQUIN

Secrétariat permanent

Francine DUFOUR

Adresse centrale

Avenue Adolphe Buyl 105 - 1050 Bruxelles - Tél. (02- 642 35 04)
Le courrier doit être envoyé à cette adresse avec mention de la rubrique visée.

Abonnement aux publications

Le montant de l'abonnement pour trois dossiers annuels est fixé, pur 1988, à 750 FB (à majorer de 200FB si la situation géographique du destinataire implique l'usage du courrier aérien).

Abonnement de soutien : 1.000 FB (ou plus)

CCP: 000-0047663-36 - La Pensée et les Hommes 1050 Bruxelles
Les volumes de la série peuvent être acquis séparément aux Éditions de l'Université de Bruxelles (avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles).

L'abonnement permet une réduction importante du prix des trois volumes et constitue un soutien direct à **La Pensée et les Hommes**.

Centre d'Action laïque

Laïcité

LA PENSÉE
ET LES HOMMES

31^e année, n° 9

Les marginalismes

Dossier édité par Jacques LEMAIRE

Éditions de l'Université de Bruxelles
1988

Marge, marginalité, marginalisme

Jacques LEMAIRE

Rédacteur en chef de la publication *La Pensée et les Hommes*

Quand on entend dire de quelqu'un qu'il vit en marge, on aurait volontiers tendance à considérer ce sort comme peu enviable. Les moutons de Panurge que nous sommes si souvent – à notre corps défendant sans doute – sont enclins à tenir pour dangereux, ou pour sots, ou pour méprisables tous ceux qui ne se conforment pas aux absolus prescrits du corps social.

Pourtant, il y a bien des manières de vivre en marge. Le marginalisme n'équivaut pas au marginal. Celui qui est exclu ne se trouve pas du tout dans la même situation que celui qui s'exclut.

Le marginalisé, qui fait l'objet d'une exclusion plus ou moins sévère, plus ou moins radicale, ressent sa mise à l'écart comme une injustice. La personne handicapée qui, par suite d'une affection congénitale ou accidentelle, ne peut pas marcher, ne peut plus voir, souffre d'un dysfonctionnement nerveux ou mental ne peut assumer les mêmes responsabilités sociales que les autres. Cette « amputation » de la personnalité, elle va l'éprouver d'autant plus douloureusement que, soumise déjà à de plus grandes difficultés de vivre, elle se sent en butte aux rebuffades, aux suspicions. Le mouvement de recul que nous amorçons devant celui qui est autre, parce qu'il se transporte dans une voiturette, parce qu'il ne nous voit pas, parce qu'il ne nous comprend pas, trahit notre penchant de marginalisation à l'égard de quiconque est différent.

Et ce voisin que nous saluons quotidiennement avec le sourire, serons-nous aussi prompts à le bienvenir si nous savions qu'il a passé plusieurs mois de sa vie en prison ? Pourtant, « il n'a pas l'air si malhonnête »... C'est vrai, sans doute. Mais l'incarcération devient une marque d'opprobre presque indélébile pour celui qui, ayant commis une faute, en a pénalement subi les conséquences. À une première mise à l'écart, engendrée par la privation de liberté, en succède une seconde, plus longue et plus insupportable, aux dires de tous ceux qui ont été marginalisés de cette manière.

À l'opposé, le marginal revendique sa différence. Comme il ne se reconnaît pas dans le milieu culturel, social, politique, psychologique au sein duquel il est amené à évoluer, il se marginalise de manière volontaire. Curieusement, cette attitude de refus, de rejet, voire de mépris, est assez favorablement accueillie par la masse grégaire. Il peut paraître de bon ton de cultiver sa différence, de défendre son originalité. Tout au plus se verra-t-on taxer de « doux rêveur » ou de « romantique attardé ». Ou bien encore on fera l'objet d'une curiosité mêlée de crainte, celle-là même qui s'attache au personnage des bandits, des espions, de ces héros discutables des films de série B. Le marginal, dans ce cas, ne subit pas de marginalité : il revendiquerait plutôt son marginalisme.

Marginalité et marginalisme constituent les fondements de la réflexion morale dans le présent numéro. Dans la multiplicité des sujets possibles, nous avons dû opérer un choix. Aux sujets purement sociaux (la « réinsertion » postcarcérale, la question du chômage, la « nouvelle » pauvreté, les handicaps physiques et mentaux), qui sont largement abordés par la presse quotidienne et hebdomadaire, nous avons préféré des sujets plus rarement évoqués : le statut de l'intellectuel, la place de l'homosexuel, le sort du jeune « décroché » du milieu scolaire, etc. Nous avons aussi tenté de montrer que le phénomène du marginalisme n'est pas récent, qu'il a, dans l'histoire, agité les penseurs et concerné diverses classes d'individus.

Conscients donc du caractère incomplet du tour d'horizon que nous vous proposons, nous vous suggérons certains thèmes de réflexion, nous nous contentons d'esquisser quelques pistes, qui méritent d'être élargies. L'essentiel de notre travail serait toutefois accompli si, à la lecture de cet ouvrage, chacun d'entre nous pouvait mieux s'ouvrir à la compréhension des autres.

De la marginalité philosophique en milieu technoscientifique

Gilbert HOTTOIS
Professeur à l'ULB

1. La grande marginalité classique

Il y a une marginalité que la philosophie a revendiquée depuis toujours, qui lui est, en quelque sorte, consubstantielle, et qui est en même temps éminente : c'est la marginalité de la liberté, de la raison, de la recherche de la vérité. Le mythe platonicien de la caverne nous offre le paradigme. Le philosophe est celui qui s'échappe de la caverne, lieu d'ombres, d'apparences et de servitude. Il va au grand jour libre de la vérité. Mais lorsqu'il en revient et qu'il veut parler aux autres de ce qu'il a vu, il balbutie, tient des propos qui paraissent insensés et se comporte gauchement dans le monde obscur qu'il avait quitté : le monde concret, pratique et quotidien, le faux réel de la *doxa*, du sens commun. Et les autres se moquent de ce marginal embarrassé.

Dès Parménide, « père de la philosophie », la philosophie s'affirme comme *para-doxale*, en rupture de sens commun. Lorsque cette marginalité apparaît dangereuse à l'ordre établi, lorsqu'elle menace ce que l'on appelle aujourd'hui l'idéologie dominante, la vie même du philosophe peut être mise en danger. Socrate, le premier, a couru ce risque. Toute l'histoire de la philosophie, de Bruno à Spinoza ou à Nietzsche, est scandée de grandes figures marginales ayant, éventuellement, payé plus ou moins cher leur rupture paradoxale. Même Descartes fut un marginal, lui qui s'imposa contre la philosophie scolastique dominante à l'époque.

Cette marginalité – qui est aussi celle de tous les génies porteurs d'avenir et qui n'est donc pas propre à la philosophie – est une marginalité valorisée. Une marginalité à la fois inévitable et pourtant contingente ; elle s'affirme contre le règne de l'apparence, des fausses vérités communes, de l'opinion et de l'irraison. Elle ne relève d'aucun culte ou d'aucun snobisme de l'être-en-marge par parti-pris ; elle ne participe pas de la volonté narcissique de l'originalité à tout prix. Elle n'est que la conséquence d'une recherche de la

vérité, d'une volonté de questionnement et de critique qui n'admet *a priori* aucune limitation, aucun tabou. La philosophie ne vise pas la marginalité pour la marginalité : elle vise la vérité et se trouve – toujours au moins un temps – marginalisée par les vérités établies, pétrifiées et désanimées.

La philosophie ainsi conçue n'exprime que la liberté de la vérité et la liberté de la raison – elle se confond avec le libre-examen, un libre-examen sans identité autre que son dynamisme critique. Pas le libre-examen identifié à la méthode scientifique comme seule forme d'accès légitime et authentique à ce qui est. Aussi, la liberté de la raison philosophique s'exercera-t-elle contre toutes les tendances à la dogmatisation, qu'il s'agisse de positivismes, de scientismes ou de philosophies en voie de systématisation. C'est la marginalité d'un libre-examen sans méthode et, cependant, pas anarchique, qui se confond avec la vie même de la raison. Ce courant de la grande marginalité classique reste aujourd'hui vivace sous bien des formes : il anime la critique idéologique et le rationalisme critique (Popper, Habermas, Albert, etc.), mais il n'est pas absent non plus de la phénoménologie-herméneutique en lutte contre la tyrannie vulgaire du *on* (Heidegger). Toutefois, s'il n'est pas mort, son expression est loin d'être toujours évidente et satisfaisante dans une philosophie contemporaine ballottée entre les tentations contradictoires d'une marginalité de principe et close sur elle-même, et d'un souci de « normalisation » à l'intérieur d'un monde techno-scientifique qui ne la marginalise que trop effectivement.

2. La « secondarité » ou la marge comme destin de la philosophie contemporaine

Nous avons longuement analysé dans deux livres¹ et plusieurs articles la marginalité propre à la philosophie contemporaine sous le nom de *secondarité*.

La secondarité de la philosophie contemporaine est cette situation générale – proprement mondiale – dans laquelle le philosophe ne paraît plus désormais pouvoir prendre la parole qu'en marge de textes, de discours, ou à propos du langage. Cette marginalité qui affecte autant la philosophie anglo-américaine que la philosophie allemande ou française est un phénomène complexe, polymorphe. Sa variabilité a une double origine.

¹ *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1979 ; *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, Vrin, 1981.

De la marginalité philosophique en milieu technoscientifique

D'abord, elle se nuance en fonction de la matière langagière, du type de discursivité en marge duquel le philosophe prend la parole. Il peut s'agir :

- de textes philosophiques passés ou contemporains
- de textes scientifiques théoriques (physique, biologie...)
- de textes relevant des sciences humaines (psychanalyse, anthropologie, sociologie, droit...)
- de textes littéraires (poésie)
- plus vaguement, de formes linguistiques du langage ordinaire, etc.

Il y a ici une hétérogénéité de l'être-en-marge difficilement cernable, mais qui constitue une source inépuisable de la diversité de la pensée philosophique contemporaine.

La secondarité se différencie aussi suivant un axe qui ne concerne plus la nature de l'objet linguistique, mais bien la forme de la marginalité, le type de relation qui détermine l'être-en-marge. La marge est soit *métalinguistique*, soit *adlinguistique*. Elle est métalinguistique, lorsque le philosophe thématise ou objective le texte ou la forme linguistique considérés, afin de les analyser dans un but critique, de clarification, d'explicitation locales, ou dans un but plus général d'élaboration d'une théorie du discours ou du langage, par exemple. Le philosophe produit ainsi un discours second (métalinguistique) qui prend pour objet un discours, une parole, un langage premiers. Cette forme de secondarité est la plus répandue dans le monde anglo-américain qui se définit d'ailleurs globalement comme « philosophie du langage ». Initialement proche de la logique – le *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein définit la fonction du philosophe comme analyse logique critique du langage –, la philosophie du langage s'est diversifiée, abandonnant puis retrouvant sa volonté de systématisation théorique, s'intéressant au langage naturel ou ordinaire et aux formes de l'argumentation, et non plus de façon quasi exclusive au langage logique et scientifique (de Austin à Searle, par exemple).

De l'atomisme logique au néo-positivisme, de celui-ci à la philosophie du langage ordinaire, à la théorie des actes de langage et à la pragmatique, la philosophie métalinguistique déroule une histoire déjà riche, variée.

La marginalité *adlinguistique* est plus difficile à définir. Elle est propre à la pensée allemande et française, mais s'exprime sous des formes et avec des accents très divers. L'idée générale est que l'être-en-marge n'est pas synonyme de surplomb ou d'objectivation. La marge ici se veut effectivement *latérale*. Le texte visé est davantage un interlocuteur qu'un objet d'analyse. La secondarité est dialogue et écart, proximité et différence. La part du commentaire et du commenté est difficile – voire impossible – à déterminer nettement. Le résultat est ambigu, bifide. Les

pôles s'échangent, se mêlent. Tous les clivages métaphysiques et logiques, toutes les hiérarchies stables (sujet-objet, premier-second, clarté-obscurité, vérité-apparence, etc.) sont déconstruits. C'est le règne de l'entre-deux, du mixte. La notion même de texte premier (référentiel, réaliste) s'estompe : tout texte est toujours déjà en marge d'autres textes. Il n'y a pas d'origine : le décalage, la différence, la marge est universelle. Des noms cependant se pressent pour désigner, mais toujours de manière métaphorique, cet être-en-marge : la relation constitutive de la philosophie sera herméneutique, dialogique, structurelle, dialectique, chiasmatisque, etc.

Cette phrase de Ayer résume parfaitement le principe de la secondarité métalinguistique : Nous sommes convaincus que la philosophie n'est pas en état de rivaliser directement avec les sciences ; que c'est une activité secondaire, si je puis dire, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas directement sur les faits, mais sur la façon dont nous exprimons les faits » (*Colloque de Royaumont sur la philosophie analytique*, p. 340).

Et cette autre de Derrida (dont un des ouvrages s'intitule *Marges de la philosophie*) illustre la radicalité de la secondarité adlinguistique : « La secondarité qu'on croyait pouvoir réserver à l'écriture affecte tout signifié en général, l'affecte toujours déjà, c'est-à-dire d'entrée de jeu » (*De la grammatologie*, p. 16).

Mais ces deux citations marquent aussi une différence essentielle : pour la secondarité métalinguistique, l'existence d'une réalité extralinguistique n'est pas contestée : les sciences la décrivent et l'expliquent. C'est ce monopole référentiel de la science qui pousse la philosophie dans la critique linguistique.

Dans la secondarité adlinguistique se dessine, en revanche, une véritable dérive de toute ontologie possible dont le processus est très schématiquement le suivant : la référence (la capacité du langage de nommer et de décrire le hors langage) est marginalisée comme illusion métaphysique : il n'y a pas de *hors* langage prédonné à celui-ci. Il n'y a que des *effets* de référence. Seule est la signifiance qui n'existe qu'au fil du discours, par la prolifération des textes en marge d'autres textes, par le jeu illimité du signifiant. L'adlinguisticité ne fait que répéter ce jeu, à l'infini, car l'adlinguisticité n'est jamais donnée, captée ou décrite dans une nomination référentielle propre, elle n'est qu'au fil de la perpétuation du discours qui, métaphoriquement, rebondit sans cesse à partir du seul discours et pour le seul discours.

Du sein de la secondarité adlinguistique, l'enfermement de la pensée philosophique dans le langage est virtuellement absolu. Nous avons montré

en détail dans plusieurs livres et articles² que la cause de la secondarité philosophique relève d'une réaction complexe de celle-ci à l'égard de l'univers techno-scientifique dont elle ne veut en général explicitement rien savoir.

La secondarité présente ainsi une face spectaculaire – celle de l'inflation du langage (comprenant tous les rapprochements métalinguistiques avec la logique et la linguistique – au-delà avec les « technolanges » – et tous les rapprochements adlinguistiques avec la rhétorique, la stylistique et, plus généralement, l'écriture littéraire) et un envers de carence ou de forclusion muette de la réalité contemporaine.

3. De la secondarité à la marginalisation effective

Il y a – depuis quelques années – dans la conscience contemporaine et plus particulièrement au sein même de la communauté techno-scientifique un appel philosophique. Le phénomène – du moins dans l'ampleur qu'il est en train de prendre – est nouveau. Naguère encore, le sens commun de l'époque ne doutait guère que tous les problèmes puissent être réglés en termes scientifiques, techniques ou politiques.

Cet appel philosophique est d'orientation plutôt métaphysique aux limites de la physique contemporaine³. Il prend une forme éthique à la pointe de la biologie et de la biotechnologie contemporaine. C'est là que, récemment, il s'est organisé d'une façon plus systématique sous l'égide de la bioéthique⁴.

Un colloque récent de l'ACFAS (*Association Canadienne française pour l'Avancement des Sciences*) consacré au thème *Bioéthique et philosophie*⁵ est tout à fait symptomatique de la situation. Voici quelques brefs extraits : M. Mélançon (philosophe) souligne que « les deux grands 'pontifes' de la bioéthique ont été les deux théologiens protestants, P. Ramsey et J. Fletcher ». Il marque aussi l'intérêt des juristes et, bien sûr, des médecins-biologistes. Avec deux autres philosophes (A. Jean, B. Leclerc), il souligne cependant ce que les philosophes devraient et pourraient, s'ils le voulaient, apporter à la réflexion bioéthique. Mais D. Lambert (biologiste) : « Les philosophes, habitués à réfléchir sur les valeurs, devraient jouer un rôle

² Cf. note 1 et *Le signe et la technique* ou *La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier, 1984.

³ Par exemple, l'ouvrage de B. D'ESPAGNAT, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Gauthier-Villars.

⁴ Signalons qu'en 1986, l'Université libre de Bruxelles a créé le CRIB (*Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique*) dont le siège est au 145 avenue Buyl, 1050 Bruxelles.

⁵ *Bioéthique et philosophie*, dans les Cahiers de l'ACFAS, n° 36, 1986. Le colloque était organisé plus spécialement par le GREM (*Groupe de recherche en éthique médicale* de l'Université Laval).

primordial à l'intérieur des groupes multidisciplinaires de recherches. Malheureusement, des données récentes démontrent leur peu d'intérêt en la matière ». Il ajoute que « l'indifférence des philosophes face à cette évolution frise l'inconscience ». M.A. Fortier (biologiste gynécologue) : « Les philosophes m'apparaissent comme des personnes inaccessibles se prononçant sur des sujets très spécialisés en des termes hermétiques ». M. Gagné (généticien) : « La philosophie doit coller aux réalités actuelles et futures et sortir de ses données livresques ». On se croirait à la Renaissance, au temps de l'opposition entre le savoir livresque et la nouvelle science. B. Keating (théologien) : « Que les philosophes démontrent collectivement qu'ils sont capables de faire plus que de l'histoire de la philosophie » – « Qu'ils le fassent dans un langage accessible, qu'ils ne se complaisent pas dans le paradoxe (...). Si des philosophes se sentent concernés par l'avenir collectif de l'humanité, par la dignité humaine (...) l'aventure de la recherche interdisciplinaire est pour eux, mais elle se vit loin des fausses assurances de l'académisme et de l'hermétisme ». Certes, il y a dans ces appels – très nets – de l'excès et de la naïveté. Les choses ne sont pas aussi simples et le philosophe n'est pas un « spécialiste » des valeurs. Mais la critique est légitime, car elle dénonce un excès inverse – d'indifférence, d'incompréhension, d'inconscience.

L'inquiétude et l'interrogation philosophiques sont de tous les temps. La forme qu'elles prennent, la vivacité avec laquelle elles s'expriment, varient considérablement.

Que se passe-t-il lorsqu'en une époque de vive sensibilité philosophique, les philosophes « patentés » ne répondent pas à cette sensibilité diffuse en des termes où elle puisse se reconnaître et s'exprimer ? La pensée philosophique tend, dans ce cas, à s'exprimer hors de la philosophie professionnelle (universitaire, académique) : elle est prise en charge par d'autres plus proches des formes propres de l'inquiétude philosophique latente de l'époque. C'est à quoi nous assistons aujourd'hui. De plus en plus nombreux sont les scientifiques (spécialement les physiciens et les biologistes) qui publient des ouvrages et font des conférences mixtes, comportant d'une part une vulgarisation des acquis les plus avancés de leur discipline, d'autre part une réflexion que nous dirions « paraphilosophique » inspirée par la première partie et conduisant à une métaphysique (qui ne s'avoue guère comme telle), une éthique ou, plus vaguement, une conception de l'homme et de l'univers. Ces expressions paraphilosophiques de la communauté technoscientifique sont le plus souvent ignorées par le philosophe professionnel qui, à les lire, y découvre, à juste titre, une très grande naïveté, un manque quasi total d'esprit critique philosophique (lié à la méconnaissance de l'histoire de la philosophie et à l'absence de maîtrise du vocabulaire

philosophique). La théorie de la connaissance, l'ontologie, l'éthique – et quelques-unes de leurs questions – y paraissent (re)découvertes comme des disciplines neuves (et sans doute le sont-elles largement pour beaucoup de ces philosophes improvisés). Des questions, des notions, des problèmes dont la philosophie débat depuis plus de deux mille ans s'y trouvent promus comme s'il s'agissait de thèmes nouveaux et sans la moindre élaboration critique. Un simplisme philosophique extraordinaire règne, tout se passe comme si Hume, Kant, Hegel, voire Aristote ou Platon n'avaient jamais existé. Le problème est grave pour plusieurs raisons. Il est cependant la conséquence de la non-prise en charge par les philosophes de la problématique philosophique diffuse telle qu'elle s'exprime aujourd'hui.

C'est donc à la fois avec raison et à tort que les philosophes s'irritent. Avec raison, parce que l'élaboration conceptuelle de thèmes philosophiques par les scientifiques est effectivement simpliste, fondée sur des extrapolations, des analogies, des schématisations, voire un dogmatisme (scientiste) d'autant plus surprenant (mais psychologiquement compréhensible) qu'il émane de ceux qui, dans leur discipline d'origine, s'appliquent à la rigueur critique. À tort, parce que les philosophes professionnels portent, au moins en partie, la responsabilité de cet état de choses qui de la secondarité langagière les entraîne dans une marginalisation effective : institutionnelle, sociale, culturelle.

Cette situation est aussi dangereuse : la valorisation de la science et de la technique est telle au XX^e siècle que tout un usage rhétorique de la science est possible. C'est lui qui permet cette espèce d'universalisation de la compétence qui caractérise la production paraphilosophique des grands scientifiques, de ceux qui se sont fait un nom dans leur discipline. Redécouvertes à la pointe du discours vulgarisateur fascinant d'un grand biologiste ou d'un grand physicien, l'éthique, l'anthropologie ou la métaphysique paraissent soudain comme renouvelées et surtout revalorisées (il s'agit de nouveau de questions sérieuses), alors qu'un lecteur philosophiquement averti voit seulement se répéter des interrogations et des tentatives de réponses qui ont déjà, sous des formes beaucoup plus élaborées, été formulées des centaines de fois.

La science moderne a « désigné » le monde, d'abord sur un plan *methodologique*. Ensuite, sur un plan *ontologique* qui reste lui aussi *théorique*. Cette « désignification » du monde a produit des fruits extraordinaires : tous les progrès de l'humanité depuis quatre siècles en sont les résultats. La technique et l'univers technicien ont fait passer cette désignification du plan théorique au plan *concret* – non symbolique. L'univers technicien, devenu englobant (inscrivant opératoirement en lui la nature et la culture),

correspond à une absolutisation de la raison instrumentale : la raison des moyens. Or, celle-ci n'a de sens qu'en fonction d'une raison plus large, porteuse de sens et de valeur, que les développements de la science moderne d'abord, de la technoscience contemporaine ensuite, ont progressivement amenuisée. La philosophie secondaire, langagière, reflète cette situation, elle qui ne rencontre et n'entretient plus le sens qu'au fil de l'exercice infini du langage, devenu jeux de signifiants. Il reste ainsi à la philosophie le sens, tout le sens mais déraciné, comme une sorte de bulle linguistique aux reflets iridescents. Tout le sens devenu « effets du langage » en face de tout le non-sens de l'accroissement autonome de l'univers technicien.

La désignification techno-scientifique du monde, et ses conséquences (notamment éthiques), semble devenue insupportable à une fraction de la communauté techno-scientifique, d'où son regard nouveau vers la philosophie. Mais elle est plus insupportable encore à une partie considérable de l'humanité plus proche de la mentalité préscientifique. C'est là – du côté des grandes religions d'abord, de la religiosité nouvelle et diffuse, proche de la pensée magique et s'exprimant par exemple dans le phénomène des sectes et dans la recrudescence des superstitions de toutes espèces, d'autre part – que les tentations de « resignification » sauvages du monde sont les plus actives. Elles aussi – avec le poids d'obscurantisme scientophobe et technoclaste qui les caractérise – ont tendance à s'affirmer et à proliférer sur fond d'une carence philosophique de l'époque. Et le danger qu'elles représentent est loin d'être négligeable.

Dans ce qui précède, nous avons essayé de montrer que la secondarité de la philosophie contemporaine décrite plus haut et généralement vécue d'une façon positive (signe de vitalité et porteuse de séduction) par la communauté philosophique qui s'y complaît, coïncide, en fait, avec une marginalisation effective et désastreuse – pour le philosophe professionnel et le non-philosophe – de la philosophie. La marge secondaire n'est plus la marginalité critique ouverte aux questions du temps et s'efforçant de porter ces questions à leur expression la plus lucide, lucidité dont la radicalité critique peut choquer, mais qui est aussi porteuse d'avenir : de l'avenir de la pensée et de la raison. La marge secondaire est marginalisme : marginalité érigée en système, narcissique, fermée sur elle-même et sur sa répétition étincelante, mais creuse.

4. La marginalité insupportable : de la fonctionnalisation de la philosophie

Voici une quinzaine d'années déjà, un livre de P. Thuilier (significativement « reconverti » depuis lors dans l'histoire et la critique

philosophique des sciences), Socrate fonctionnaire, connaissait un certain retentissement polémique. Toutefois, la « fonctionnarisation » de la philosophie n'est pas la même chose que la « fonctionnalisation ». Socrate fonctionnaire est historien, philologue, axé sur le passé et coupé de la réalité contemporaine. Sous certains aspects, il rejoint le destin de secondarité.

La fonctionnalisation de la philosophie constitue, elle, une intégration des philosophes dans le système techno-scientifique. Les formes en sont multiples. Elle est déjà présente dans la philosophie identifiée à la critique linguistique, analytique et logique, du langage scientifique. Car la secondarité métalinguistique – surtout sous ses figures logico-linguistiques – relève d'une sorte de partage du travail. Le philosophe intervient comme un spécialiste du langage pour affiner la production discursive des scientifiques. Le travailleur de fond, c'est lui ; il affronte le réel ; le philosophe se contentant de la tâche plus légère de la dernière main en vue du produit fini. Toutes les « reconversions » des philosophes du côté de la logique formelle, de la linguistique, de l'informatique, plus récemment, de l'intelligence artificielle vont dans le sens de cette récupération-intégration de l'activité philosophique au sein de la recherche techno-scientifique axée sur la pensée et le langage. Le philosophe devient ainsi l'un des spécialistes du *logos* matérialisé et technicisé. Situation enviable, puisqu'il y acquiert une identité devenue difficile et bénéficie de la valorisation massive des technosciences. L'évolution est encore plus nette dans le cas de ces entreprises (généralement) américaines qui engagent des philosophes comme spécialistes de la communication, de l'articulation collective des divers discours spécialisés, de l'intersubjectivité en milieu techno-scientifique. Généraliste du concept, le philosophe est utilisé comme une sorte de métatechnicien dont le rôle est d'assurer l'intercommunication fonctionnelle et l'ajustement opératoire des diverses conceptualités techno-scientifiques. Il lui revient – tâche aussi sublime que pragmatique – de remédier au Babel techno-scientifique. La philosophie devient l'huile lubrifiante de la machine. Cette fonctionnalisation de la philosophie est un phénomène – encore embryonnaire –, mais intéressant et très symptomatique d'une récupération, par la technique et au bénéfice de la croissance de la technique, de ceux-là mêmes qui sont – ou étaient – aux antipodes de la technique et de son primat. Dans cette fonction, le philosophe doit renoncer à toute théorisation systématique ; il ne lui revient même pas de théoriser le pragmatisme : il s'y identifie, il devient le pragmatisme en action, car la réflexion, sauf lorsqu'elle est opératoire et destinée à résoudre un problème technique, est toujours synonyme, lorsqu'elle se développe pour elle-même, d'arrêt, de blocage, de ralentissement de la productivité. Or, à une époque où le besoin de multi-

pluri-trans-disciplinarité se manifeste avec de plus en plus d'acuité, il y a dans cette voie un avenir assuré pour les philosophes qui en voudront.

Un autre exemple de fonctionnalisation de la philosophie semble se profiler du côté de l'éthique. Comme des problèmes éthiques nouveaux se posent (par exemple, en bioéthique), brusquement des scientifiques se souviennent qu'il y a des philosophes, que l'éthique est une discipline philosophique et que les philosophes doivent donc être, du moins un certain nombre d'entre eux, des spécialistes des valeurs. On parle d'éthiciens, d'axiologues. Qu'à nos yeux, le philosophe devrait s'intéresser à ces questions ne fait guère de doute. Mais la forme de l'appel est faussée et risque d'entraîner de dangereux malentendus. Car de deux choses l'une : ou bien le philosophe, étonné et heureux qu'on fasse appel à lui se découvre une spécialité d'éthicien, entre dans le débat, mais renonce à quatre-vingts pour cent de la problématique éthique proprement philosophique ; ou bien soucieux de préserver cette problématique dans toute sa profondeur, il échoue à répondre à la demande placée sous le signe de l'urgence et du pragmatisme et dont il bloque la dynamique par des questions, des distinctions dont l'utilité immédiate n'apparaît pas et qui n'apportent pas de *solutions*.

En une période de crise pour l'identité du philosophe – la philosophie comme telle est en question et en crise et autrement qu'elle le fut jadis –, le risque d'une récupération fonctionnelle est grand. Elle signifie, bien sûr, la fin de la marginalité. Mais elle est aussi la mort – pratique, non pas simplement spéculative – de la philosophie.

5. Une marginalité ouverte ?

La philosophie n'est pas une technique ni une science. Elle n'est pas non plus une religion. Elle n'est pas pur esprit critique. D'abord parce que l'esprit critique – en dépit de tous ses efforts réflexifs d'autoquestionnement – n'est jamais pur, c'est-à-dire sans présupposés. Ensuite, parce qu'à être seulement critique, la philosophie risquerait de verser dans le jeu de la polémique. Le rationalisme critique d'un H. Albert⁶ par exemple – outre sa tentation scientiste – verse dans cet excès. La philosophie est aussi construction systématique : elle est un effort d'articulation lucide maximale de ce qu'on peut appeler la conscience, l'esprit, la vérité, le sens d'une époque prégnante à la fois de passé et d'avenir. Pour nous, la philosophie est un art conceptuel, l'art du concept ou du *logos* : l'art de la raison. Il exige du

⁶ *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1980.

De la marginalité philosophique en milieu technoscientifique

philosophe qu'il affronte l'époque, mais sans s'y renoncer. Le libre-examen philosophique est, si l'on veut, apparenté au libre-examen scientifique, à la méthode « scientifique » de l'hypothèse et de l'épreuve, mais il ne s'exerce pas dans le domaine de la matière : son domaine est celui du sens. Sa mise à l'épreuve est constante et jamais achevée : aucune expérience n'a, à proprement parler, « réfuté » Platon ou Hume ou Kant ou Nietzsche. Bien que cela n'enlève rien à leur mérite, la marginalité libre exaministe des grands scientifiques est plus périssable : leurs hypothèses, quelle qu'en soit la géniale originalité à un moment donné de l'histoire, sont destinées à être surmontées par de nouvelles hypothèses plus puissantes ou plus adéquates. La marginalité philosophique est ouverte : elle peut rebondir à des siècles de distance : Aristote au Moyen Âge, les Présocratiques et les philosophies hellénistiques aujourd'hui en sont des témoignages. Cette marginalité ouverte, à la fois située et indéterminée, la philosophie la partage avec toute création artistique authentique.

Le philosophe est un artiste peignant son époque aux couleurs du concept, c'est-à-dire aux couleurs de l'universel. Ainsi, toujours il la déborde, jamais il ne se contente des rationalités techniciennes, scientifiques et idéologiques qui trament seulement la particularité de l'époque. Il est comme ces conteurs régionalistes qui réussissent, sans en trahir le caractère propre, à parler de leur contrée avec des accents universels. Située, non située, la philosophie est en marge dans l'essentiel.

Marginalisme, illégalités : quelques réflexions à partir de Foucault

Guy HAARSCHER
Professeur à l'ULB

Surveiller et punir¹ a fait grand bruit, en particulier parce que Foucault y développait une conception de l'illégalité et de la « marge » qui prétendait renverser l'approche dite *répressive*. Ce dernier adjectif ne doit pas, du moins en première analyse, être compris de façon polémique : quand Foucault parle de l'*hypothèse répressive*² – qu'il entend précisément de déconstruire –, c'est d'un horizon général d'analyse, d'un sol de présuppositions ininterrogées, qu'il s'agit. L'hypothèque répressive, c'est l'idée suivant laquelle le pouvoir se caractériserait essentiellement par sa dimension *négative* : il y aurait d'abord une liberté naturelle, et cette dernière devrait, d'une façon ou d'une autre, se trouver limitée de façon à permettre une vie civilisée. La signification et l'ampleur d'une telle limitation – certes essentielles pour le vécu de l'autorité politique – ne sont pas ici déterminantes : qu'il s'agisse des théories classiques du droit divin des rois ou du contractualisme libéral moderne, dans chacun de ces deux cas l'hypothèse (l'illusion) répressive serait décisivement (et souterrainement, inconsciemment) agissante. Envisageons-les successivement.

Le mode « Ancien Régime » de légitimation du pouvoir est le suivant. Toute autorité vient de Dieu (ce principe vaut dans tout le contexte chrétien), *et* – contrainte supplémentaire – c'est le roi qui en a été investi (cet ajout est moderne : il date de la constitution, à partir du XVI^e siècle, des États européens centralisés). L'homme étant pécheur, il faut que la chape du pouvoir investi par Dieu – donc sacré – s'abatte sur lui pour le réintégrer de force à un ordre qu'il aura toujours tendance à transgresser. Le monarque étant investi par Dieu, le peuple, ontologiquement inférieur, ne bénéficiant pas de ce rapport privilégié avec la source de toute existence, ne dispose d'aucune possibilité de critique active, même en cas de tyrannie

¹ Paris, Gallimard, 1975.

² Développée en particulier dans *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, I)*, Paris, Gallimard, 1976.

avérée (positions de Calvin, de Bossuet). En fait, cette théorie a permis aux monarques de centraliser le pouvoir à leur profit (ce qui n'a été ni sans répression au sens courant, ni sans progrès – lutte contre la féodalité) en mettant leur autorité à l'abri de toute contestation *humaine, trop humaine*. Mais quoi qu'il en soit, on voit immédiatement que cette théorie politique implique nécessairement l'idée d'une répression, d'une limitation, d'un obstacle placé en travers de la route frayée par le désir, lui-même perverti par le péché originel (ou par la passion de la liberté). Ce qui, dans ce cas, pourrait introduire une confusion, c'est le fait qu'en l'occurrence (mais *seulement* en l'occurrence), les deux significations du terme répression semblent se rejoindre : le pouvoir se définit, dans son essence, comme limitation, et il est sauvagement répressif (au sens de : despotique, arbitraire, *embastilleur*).

Le second cas est le plus intéressant, parce qu'il n'est plus question maintenant d'un type de pouvoir dont nous nous accordons tous à reconnaître le caractère tyrannique. Il s'agit en effet du *contractualisme moderne*, c'est-à-dire de la philosophie politique la plus couramment invoquée pour justifier le pouvoir dans un régime d'État de droit. Ici, le pouvoir devient limité, contrôlé, contractualisé : les sujets (devenus citoyens) n'obéissent qu'à condition que les clauses du pacte social (les règles du jeu fondamentales – si l'on veut : la *Constitution*) soient respectées par le « Prince », quel qu'il soit (majorité démocratique, minorité « aristocratique », solitude monarchique). Si elles ne le sont pas, si le politique vire au tyran, un droit (et même un devoir) de résistance à l'oppression se trouve explicitement ouvert. Or, c'est justement une telle discontinuité entre l'arbitraire d'Ancien Régime et le libéralisme contractuel que Foucault conteste en mettant à jour une continuité (une complicité) plus souterraine. Tout ce qui n'est pas explicitement interdit est supposé permis : tel est le *credo* du contractualisme moderne, dans la mesure où il se base sur l'idée d'un pouvoir seulement nécessaire pour *mieux* garantir l'exercice des libertés. Bref, le pouvoir est « minimal », il ne vise qu'à introduire un ordre permettant de rendre les droits naturels compatibles. Cet ordre ne provient plus du haut, du roi et indirectement de la volonté (supposée, interprétée) de Dieu ; il résulte au contraire d'une réflexion strictement rationnelle sur les meilleurs moyens de réaliser la liberté en créant une autorité politique, elle-même contrôlée. Bref, tout se passe comme si la liberté naturelle risquait toujours d'aller « trop loin » : il lui faut des freins pour que son exercice ne mène pas à l'*homo homini lupus*. Autre façon de dire que le pouvoir limite, trace une frontière au-delà de laquelle la liberté deviendrait anarchique. Le pouvoir fonctionne de façon limitative, il s'exerce sur une liberté préalable. Et certes, cette limitation

*Marginalisme, illégalités :
quelques réflexions à partir de Foucault*

est très différente de celle qui avait lieu dans le cadre des théories de droit divin ; elle apparaît contrôlée et minimale. Tout semble la distinguer de l'écrasement des libertés par le bon plaisir du Prince.

Et pourtant, la continuité dans la philosophie du pouvoir est également patente : dans chaque cas, le pouvoir est négatif (quelle que soit la forme prise par cette « négation »). Or c'est ici que Foucault introduit sa thèse la plus explosive : une telle conception du pouvoir nous aveuglerait quant aux enjeux véritables de la société contemporaine. Sa démonstration de l'*hypothèse répressive* s'opère d'abord dans le champ pénal (c'est le thème de *Surveiller et punir*). Les théories pénales peuvent en effet être considérées comme formant l'exact pendant des théories politiques ci-dessus décrites : à la théorie du droit divin des rois correspond la sauvagerie, la démesure des peines, telles qu'elles apparaissent dans le supplice de Damiens, dont la description minutieuse ouvre le livre. Pourquoi cette démesure ? Parce que toute infraction (et évidemment, par excellence le régicide) constitue une atteinte à l'ordre sacré des choses, incarné par le pouvoir, surnaturellement garanti, du monarque. À la théorie du contractualisme correspond l'idée, développée par Beccaria et ses disciples, d'un *droit pénal modéré*, les peines étant proportionnelles à la gravité du délit, et ne visant qu'à corriger, à éviter que les limites minimales instaurées par le pacte social soient transgressées. La punition apparaîtrait dès lors, dans un tel contexte, comme essentiellement légitime à nos yeux de modernes : dépouillée de ses aspects despotiques, elle correspondrait uniquement à l'exigence de faire respecter ces règles minimales que tout être raisonnable aurait d'avance acceptées comme les bases de toute vie civilisée possible.

On voit donc que l'hypothèse répressive possède, si l'on peut dire, deux versants : politique et pénal. Or, Foucault la conteste radicalement. Selon lui, loin que le pouvoir soit seulement négatif, il possède un caractère éminemment positif, affirmateur, créateur. Le pouvoir ne limite pas seulement quelque chose qui lui préexisterait : il *crée* aussi lui-même. Et *que crée-t-il ? L'individu moderne*. C'est ici qu'entrent en jeu les processus de normalisation que Foucault a rassemblés sous la dénomination de *carcéral*, et qui prennent place dans les écoles, les hôpitaux, les asiles psychiatriques, les casernes et... les prisons. L'individu ne constituerait pas, comme le veut le contractualisme, une altérité que le pouvoir devrait, soit violemment (Ancien Régime), soit contractuellement (États de droit), arraisonner. En particulier, il ne s'identifierait nullement à ce citoyen conscient, acceptant d'obéir aux règles conformes au pacte, mais surtout vigilant quant à toute déviation du pouvoir en direction du despotisme : cette vigilance constituerait peut-être le fantasme majeur du libéralisme moderne ; si l'individu est, dès l'enfance, pris en charge par les institutions carcérales,

s'il est créé, formé, manipulé, normalisé –, alors, on doit dire en toute rigueur qu'il ne constitue pas une *altérité* (à limiter) pour le pouvoir : il *est* le pouvoir, il forme, au moins tangentiellement, son reflet docile ; il ne se révoltera pas parce que, comme le montre Orwell à propos du pouvoir de *Big Brother*, les mots pour le dire et le penser, le sens de l'alternative et du *champ des possibles* (Sartre), lui feront décidément défaut.

La position pessimiste de Foucault ne doit pas nécessairement être suivie jusqu'au bout de ses implications d'*administration totale* (comme disait Adorno) pour que nous en voyions les aspects de dévoilement d'un processus inquiétant : l'hypothèse répressive, la bonne conscience contractualiste, nous empêchent de comprendre ce qui est aussi à l'œuvre dans les sociétés contemporaines : des « microtechnologies » du pouvoir, un façonnement des individus qui risquent un jour de rendre vaines les références au modèle séduisant (et intellectuellement confortable) des Déclarations de droits et de la résistance à l'oppression. C'est ici que se noue la question des **marginalismes** et de l'**illégalité**.

Les marginalismes : dans de nombreux textes, Foucault a été attentif à ce que l'on peut appeler l'*illusion du négatif* : dès l'*Histoire de la folie*, il a voulu montrer que la psychiatrie possédait des aspects essentiels de normalisation (« réparer » pour ainsi dire la force de travail exploitable de celui qu'on laissait auparavant croupir dans les cachots aux côtés des criminels) : le geste de Pinel libérant les enchaînés de Bicêtre ne correspondrait pas seulement à une conscience humaniste (soigner pour permettre à l'individu de retrouver les possibilités d'une quête autonome de la « bonne vie »), mais à certains intérêts exigeant la normalisation des individus, leur transformation en bons rouages d'un ordre qui les dépasserait.

L'illégalité : dans *Surveiller et punir*, le paradoxe majeur est celui, bien connu, d'une prison qui, au lieu de diminuer la délinquance, l'accroît. En effet, une illégalité peut avoir été commise « par hasard », elle mène en tout cas à la prison, donc au contact avec la délinquance organisée et, à la sortie, au vu des difficultés de réintégration, à l'insertion dans le « milieu ». Ce paradoxe est bien connu. Il semble condamner la prison, puisque son sens « contractualiste » réside en ceci qu'elle doit faire diminuer les atteintes à l'ordre créé par le pacte social, et non les exacerber. Foucault montre, documents à l'appui, que cette critique de la prison n'est nullement récente : elle a accompagné toute son histoire contemporaine, dès les débuts du XIX^e siècle. Alors, dira-t-on, pourquoi avoir conservé un instrument tant dénoncé, en quelque sorte dès l'origine ?

*Marginalisme, illégalités :
quelques réflexions à partir de Foucault*

C'est ici qu'intervient la conception du pouvoir. L'hypothèse répressive nous aveuglerait quant à la signification même de la prison, et donc du traitement des illégalités. Nous ne serions attentifs qu'à l'*input* (de la délinquance) et à l'*output* (ce qui est prévu : moins de délinquance ; ce qui est obtenu : *plus* de délinquance). Nous n'apercevons pas ce qui se passe à l'intérieur de la prison. Ce qui s'y passe ? Les processus de normalisation à l'œuvre dans tout l'univers carcéral. Mais alors, dira-t-on, où est, à la sortie, l'individu normalise, puisqu'on a vu que la prison l'enfonçait dans la délinquance, c'est-à-dire, *apparemment*, dans le contraire même de la normalisation ? La réponse provocatrice est : *le délinquant, c'est l'auteur d'illégalismes, mais normalisés*. À l'entrée de la prison, il y a des illégalités multiples, imprévisibles, effets du « ressentiment » qu'un ordre injuste doit nécessairement susciter. À la sortie, il y a le « milieu » organisé de la délinquance. Ce qui « sort » est plus acceptable, pour le pouvoir, que ce qui « entre » ; la prison est donc une *réussite*, et non un échec. Pourquoi ? Parce qu'un pouvoir ne craint rien plus que des atteintes venant de nulle part, sauvages, imprévisibles (même si elles sont moins « graves » que celles venant du milieu) ; or, la délinquance constitue, à l'opposé, un milieu objectivable, manipulable et – avec les risques bien connus que cela comporte – infiltrable. La délinquance, c'est l'**illégalisme normalisé**, ou, plus exactement, le maximum de normalisation possible dans le règne de la transgression.

Le phénomène de la prison montrerait donc comme les autres institutions carcérales que le pouvoir produit, manipule, se trouve « chez soi » quasi partout. Il nous enjoindrait de modifier notre approche contractualiste ordinaire. Et que Foucault ait tort ou raison, qu'il radicalise illégitimement une approche devenant alors dogmatique, cela n'empêcherait nullement son renversement de perspective de nous avoir rendus attentifs au redoutable et quasi invisible processus de carcéralisation douce caractérisant au moins un aspect du pouvoir « occidental » contemporain³.

³ Je développe ailleurs les implications critiques d'une telle analyse dans le cadre plus général de la philosophie politique contemporaine (cf. *La raison du plus fort*, Liège, Mardaga, 1988).

La marginalisation, un échec du rationalisme ?

Annie KESTELYN
Responsable des émissions en langue allemande de
La Pensée et les Hommes

Les marginaux existentiels

Nous sommes tous enclins – et différentes contributions à ce dossier le prouvent – à considérer les marginaux en tant qu'exceptions à une règle bien établie, en tant que laissés pour compte de la société moderne, qui ferait mieux de se pencher plus efficacement sur leur sort. Mais récemment une voix s'est élevée, qui les présente comme un fait historique inéluctable – non pas tous les marginaux, mais ceux appelés *existentiels*, ceux pour lesquels les dés sont jetés dès leur naissance, c'est-à-dire les **femmes**, les **homosexuels**, les **Juifs**. La voix en question est celle de Hans Mayer, et il s'exprime dans son livre *Außenseiter (Marginaux)*, paru pour la première fois en 1975¹.

Pourquoi un fait historique inéluctable ? Parce que l'époque des Lumières, le rationalisme bourgeois a échoué dans l'application d'un de ses postulats essentiels : l'égalité. Il n'a réalisé que l'égalité de tous les citoyens en droit. À part cela, il ne l'a demandée que pour la société dans son ensemble, et il en exclut l'individu ne correspondant pas à la norme, individu que Mayer appelle un monstre et qui souffre de son exclusion.

Mayer dit à ce sujet : « Cela semble être un paradoxe de la pensée, mais ce fut une réalité historique : la reconnaissance du droit de vivre et de la dignité des marginaux existentiels était le mieux assurée à l'époque où, sous l'Ancien Régime, des rationalistes nobles représentaient les revendications bourgeoises.² »

Le rationalisme du XVIII^e siècle concevait la société éclairée comme si large et si généreuse que l'inadaptation y était comprise et qu'on n'avait pas

¹ Hans MAYER, *Außenseiter*, Francfort, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1981.

² Hans MAYER, *loc. cit.* p. 27.

besoin de s'en préoccuper. Ce fut le « privilège » de la société bourgeoise des XIX^e et XX^e siècles d'opérer une régression.

Donnons de nouveau la parole à Mayer :

« Ce n'était pas uniquement le principe de la concurrence économique qui présupposait l'inégalité et non l'égalité. Ce n'était pas non plus la vertu bourgeoise qui, fière de ses bonnes mœurs, s'opposait au vice aristocratique. Ce qui était plus décisif, c'était que, la hiérarchie féodale étant détruite, elle devait être remplacée par une nouvelle hiérarchie bourgeoise. Celle-ci ne pouvait être construite que sur l'inégalité économique dans le cadre d'une égalité de droit générale. Elle transformait la femme en une esclave parasitaire, puisqu'il lui était interdit de gagner de l'argent. Et la même société luttait contre l'émancipation des Juifs... Xénophobe dès le début, elle devenait de plus en plus nationaliste. *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* du comte Gobineau constitue en vérité un manifeste du contre-rationalisme. À partir de ce moment, il y a eu l'espèce (le genre) et la dégénération (*Arz und Abart*), la vie digne d'être vécue et la vie indigne d'être vécue. Chaque marginal devint une provocation. Mais de qui était-il impensable de l'imaginer comme marginal ?³ »

Pour traiter son sujet, Mayer distingue entre la manière dont le marginal vit sa condition, et la manière dont la société l'accepte ou plutôt ne l'accepte pas.

Dans les deux cas, Mayer se sert de l'outil de la littérature, car, dit-il, c'est l'essence de cette dernière de présenter des cas particuliers, exceptionnels. Ainsi, ceux et celles que Mayer choisit comme témoins de leur état de marginal, sont presque tous des écrivains. Et la réaction du public à ces monstres scandaleux est surtout décrite par le sort réservé à des héros littéraires. La rigueur d'application de cette logique de base varie un peu d'un chapitre à l'autre, mais une idée fondamentale prévaut presque sans exception : tous les marginaux doivent échouer dans la société dite égalitaire.

Les femmes

Citant Simone de Beauvoir, selon laquelle les femmes sont marginales dans la société des hommes, mais ne constituent pas une minorité⁴, Mayer considère surtout *les marginales des marginales*, c'est-à-dire les trois types par lesquels la littérature masculine présente le deuxième sexe ; l'héroïne, la femme maniant le glaive, symbolisée par Judith et incarnée par Jeanne

³ Hans MAYER, *loc. cit.* p. 29.

⁴ Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, cité par Hans MAYER, *loc. cit.* p. 37.

d'Arc ; Ève et Dalila, les compagnes néfastes de l'homme vertueux, et la femme fatale, la sorcière qui dépouille l'homme de toutes ses facultés, pour en faire son esclave (Lulu en est le prototype). Uniquement à la fin de ce chapitre se trouvent deux brefs paragraphes traitant des femmes actuelles et de leurs luttes, mais ces combats sont vus, eux aussi, par des hommes de lettres : *Women's Lib* par Norman Mailer (*The Prisoner of Sex*) et une enquête de 1972 auprès de femmes françaises, interprétée en 1974 par Pascal Lainé (*La femme et ses images*) qui y découvre surtout la consommatrice dans la société d'abondance. Mayer ne dit mot des tentatives d'émancipation féminine au XIX^e siècle ; pourtant, étant de langue allemande, il aurait facilement eu accès aux écrits des grandes animatrices de ce mouvement, comme Louise Otto et Héléne Lange. Dans son dernier chapitre, il fait allusion, il est vrai, au fait que le socialisme n'a, lui aussi, pratiquement rien fait pour une intégration des marginaux existentiels dans une société dite égalitaire. Au contraire, il les a repoussés encore plus, au moins depuis Staline. Mais il néglige d'expliquer que le rejet des revendications féminines a une longue tradition dans le mouvement ouvrier, comme on peut le lire par exemple dans un livre et un article d'Annette Frei⁵. Pour ne citer que deux faits : jusqu'en 1912, la social-démocratie suisse se prononçait contre le vote des femmes, puisque la politique aurait pu les empêcher de s'occuper de leur ménage et des enfants ; en 1900, l'organisation ouvrière helvétique envoya une requête au Conseil fédéral demandant pour les ouvrières le congé généralisé du samedi après-midi. Car si les femmes doivent travailler à l'usine pendant ces heures également, elles doivent faire les travaux ménagers le dimanche, et ainsi leurs maris n'ont pas la possibilité de se reposer à la maison et sont forcés d'aller au bistrot ! Ne faisant pas partie de la société bourgeoise, les femmes ouvrières n'étaient nullement des esclaves parasitaires, elles étaient des esclaves tout court !

Un cas particulier d'une minorité dans la *marginalité* sont les femmes intellectuelles, et Mayer en parle, même si ce n'est pas sous ce titre. Les exemples qu'il choisit sont ceux des femmes écrivain qui, selon lui, ont raté leur vie personnelle : George Eliot et George Sand. Elles ont échoué, parce que la société bourgeoise ne les acceptait pas. Ce n'est qu'à Simone de Beauvoir qu'il concède, presque contre son gré, un certain succès sur ce plan. Pour réussir en tant qu'écrivain, les deux premières se sont senties obligées de prendre des noms de plume masculins. Mais était-ce vraiment nécessaire ? En Angleterre à la même époque, il y avait Élisabeth Gaskell,

⁵ Annette FREI, *Rote Patriarchen – Arbeiterbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900*, Zurich, Chronos-Verlag, 1987 (?).

Annette FREI, « Hausarbeit im Zukunftsstaat », dans *Basler Magazin* (Bale), 34, 22/8/87, p. 15.

femme de pasteur, biographe de Charlotte Bronte et romancière connue et appréciée, dont les œuvres valent encore aujourd'hui la peine d'être lues.

D'autre part, un livre a paru récemment qui montre les difficultés que rencontrent les femmes cultivées pour s'imposer en tant que telles : *Schwestern berühmter Männer* (*Les sœurs d'hommes célèbres*)⁶. Dans douze portraits, allant de Caritas Pirckheimer (1467-1532), sœur d'un humaniste connu, à Carla Mann (1881-1910), sœur de Heinrich et de Thomas, en passant par les sœurs de Goethe, de Mozart, de Nietzsche, de Van Gogh et d'autres encore, différents auteurs décrivent les obstacles qui s'opposaient aux femmes animées d'ambitions littéraires et artistiques. À la lumière des idées de Mayer, ce n'est pas un hasard si la plupart d'entre elles ont vécu au XIX^e siècle, dans la société bourgeoise. La Renaissance, l'époque humaniste, le siècle des Lumières, considéraient au contraire les femmes comme les égales des hommes, dans certaines limites au moins. Dans le petit ouvrage *Women and the Enlightenment* par Phyllis Mack et coll.⁷ sont montrés, par exemple, par trois cas pertinents, les efforts de femmes éclairées pour conquérir une place dans la société des hommes : Mary Astell (1666-1731), écrivain et correspondante de Locke et de Shaftesbury ; les femmes actives dans l'industrie du livre et des périodiques à Londres dans la première moitié du XVIII^e siècle et qui publiaient surtout des imprimés d'opposition ; les femmes francs-maçons à la Haye en 1751, encouragées par des aristocrates hollandais dont William et Charles Bentinck, amis de Rousseau et de Diderot.

Mais n'exagérons rien ! Avec leurs œillères féministes – je regrette de devoir employer ce terme – les auteurs de *Schwestern berühmter Männer* rendent la société responsable de tous les échecs des femmes, parce que femmes, et innocentent aussi leurs erreurs. Ainsi, même Élisabeth Forster-Nietzsche qui a falsifié l'œuvre de son frère, est excusée par son prétendu marginalisme féminin, et d'autre part, Gudrun Honke prétend déceler un échec dans la vie de Caritas Pirckheimer, et elle explique ce prétendu échec par le fait que l'Église catholique l'a récupérée en la présentant comme idéal de la féminité. Pour l'époque cependant, son sort doit avoir été bien enviable en tant qu'abbesse d'un couvent respecté, où elle avait toute la liberté de mener une vie créatrice, tandis que les autres femmes de sa classe étaient mariées très jeunes, devaient avoir un enfant après l'autre et mouraient d'habitude très jeunes aussi épuisées ou en couches.

⁶ Luise F. PUSCH (éd.), *Schwestern berühmter Männer*, Francfort, Insel Verlag, 1985 (Insel Taschenbuch).

⁷ Phyllis MACK et coll., *Women and the Enlightenment*, New York, The Haworth Press, 1984.

La marginalisation, un échec du rationalisme ?

Mais il est vrai qu'au XIX^e siècle, le destin des femmes douées qui avaient la malchance d'avoir un frère génial, se présente bien différemment. L'exemple le plus frappant est celui de Carla Mann, qui s'est suicidée à vingt-neuf ans.

Un autre cas de femmes intellectuelles, dont Mayer ne parle pas, sont les femmes scientifiques. Elles sont certainement marginales, mais ici encore, la différence entre le siècle des Lumières et le XIX^e siècle saute aux yeux. Au XVIII^e siècle, nous trouvons en Prusse la première femme-médecin, le Dr. Dorothea Erxleben (1715-1762), à laquelle le roi Frédéric II en personne avait donné l'autorisation de faire un doctorat à l'Université de Halle⁸. Ce ne fut que dans la deuxième moitié du XIX^e siècle que des femmes obtinrent de nouveau l'accès aux études universitaires, et ce uniquement en Suisse. Pourtant, encore au début de notre siècle, le célèbre physicien Max Planck pouvait dire :

« Il n'arrive pas très souvent, mais quand même de temps à autre, qu'une femme soit particulièrement douée pour la physique théorique et qu'en plus, elle se sente appelée à faire éclore son talent. Dans ce cas, je pense que c'est un tort, aussi bien du point de vue personnel qu'objectivement, de lui refuser d'avance, uniquement pour des raisons de principe, les moyens de faire des études. Pour autant que ce soit compatible avec les règlements universitaires, je lui permettrais volontiers l'accès à mes cours et exercices pratiques, évidemment à l'essai et révocable à chaque moment. Jusqu'à présent, je n'ai fait que des bonnes expériences.

Mais d'autre part, je reste convaincu qu'un tel cas ne peut être considéré en tant qu'exception... en général, il faut toujours insister avec force sur le fait que la nature elle-même a dicté à la femme sa vocation de mère et de ménagère. Il n'est nullement possible de faire fi des lois naturelles sans encourir de graves dommages qui, dans le cas présent, se révéleraient surtout à la génération suivante.⁹ »

Une des exceptions fut Lise Meitner qui, en plus d'être femme, avait le handicap d'être juive. Les problèmes de sa vie sont évoqués dans une petite nouvelle écrite en Allemagne de l'Est : *Respektloser Umgang* (*Fréquentation irrespectueuse*) de Helga Königsdorf¹⁰.

Lise Meitner est née en 1878 à Vienne ; peu avant la Première guerre mondiale, elle devint assistante de Max Planck à l'Université de Berlin. Après la guerre, elle fut professeur dans cette même université jusqu'en 1933, où

⁸ Melitta WALTER, « Die erste deutsche Ärztin », dans *Basler Magazin*, (Bâle), 49, 5/12/87, p. 15.

⁹ Cité dans la note 10, pp. 24-25.

¹⁰ Helga KÖNIGSDORF, *Respektloser Umgang*, Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1986.

les nazis lui enlevèrent le droit d'enseigner et de participer à des colloques scientifiques. Néanmoins, elle continua sa collaboration avec Otto Hahn et Fritz Straßmann pour la radio-chimie, car elle croyait être protégée par sa nationalité autrichienne. Leurs travaux ont mené à la découverte de la fission nucléaire, mais cette découverte fut retardée par une erreur de Lise Meitner dans l'interprétation de résultats expérimentaux. Quand la fission nucléaire fut finalement prouvée vers la fin 1938, Lise Meitner n'était plus là : Hahn, plus lucide qu'elle, l'avait fait passer clandestinement en Suède quelques mois auparavant. Mais si cette fuite lui a sauvé la vie, elle a constitué sa mort scientifique ; aussi, quand Hahn et Straßmann ont obtenu le prix Nobel en 1946, Lise Meitner fut oubliée : on parlait d'elle en tant que laborantine ou assistante juive du professeur Hahn, en ignorant totalement qu'avant son erreur fatidique – et quel chercheur peut prétendre qu'il ne s'est jamais trompé ? – elle avait fait des publications de grande valeur scientifique. Peut-on trouver un meilleur exemple d'une *tragédie de la marginalité* ?

Pour revenir à Hans Mayer, il me semble qu'il ne traite les vrais problèmes des femmes que par des allusions superficielles, peut-être par manque d'intérêt. Il a certainement de la sympathie pour des « femmes intelligentes », comme il dit, mais aucune compassion ou aucune compréhension pour la vie féminine de tous les jours.

Les homosexuels

Dans le chapitre consacré à la marginalité de *Sodom*, comme Mayer l'appelle, le ton change remarquablement, et une bonne partie de cette section traite des différentes possibilités pour un homosexuel de vivre sa condition. De Winckelmann à Jean Genet, il y a toutes les variantes : Winckelmann, le célèbre archéologue allemand du XVIII^e siècle qui mène une double vie, double vie qui n'éclatera au grand jour que par son assassinat ; Hans Christian Andersen, l'écrivain danois des contes de fée, qui se cache sous un conformisme total, craignant en permanence d'être découvert. Mayer le décrit ainsi :

« Ainsi beaucoup de tentatives insincères, Hans Christian Andersen atteint une authenticité d'auteur, non pas en décrivant malheur et bonheur, mais bien la marginalité irréparable de la petite sirène, du soldat de plomb mal formé, du cygne dans la mare aux canards... mais le scandale est toujours à l'affût et peut être provoqué par un enfant qui voit que l'empereur est nu¹¹. »

¹¹ Hans MAYER, *loc. cit.* p. 233.

Il évoque aussi Verlaine et Rimbaud qui choisissent le scandale public ; le roi Louis de Bavière et le compositeur Tchaïkovski qui succombent à la pulsion irrésistible de la mort ; Klaus Mann, le fils de Thomas, qui cherche le salut dans l'activité politique pour un régime idéal de gauche et qui se donne la mort, quand il constate son échec lors de la guerre froide ; l'écrivain français Maurice Sachs, demi-juif, qui veut se justifier par des impostures et finalement, pendant la dernière guerre, par la collaboration (il sera abattu par un SS flamand) ; et pour finir Jean Genet qui, selon Mayer, constitue un tournant, car il décide, grâce à Sartre, de vivre ouvertement sa condition et d'en parler dans ses œuvres comme allant de soi.

Un paragraphe particulier est consacré à la dispute entre l'homosexuel August von Platen et le Juif Heinrich Heine, en tant que modèle d'un conflit entre deux marginaux de catégories différentes. Platen, un poète romantique allemand du XIX^e siècle, s'est senti blessé par une critique de ses œuvres émanant de Heine et de ses amis. Il répondit par des attaques antisémites grossières et de très mauvais goût, qui tranchent fort avec le style de ses poèmes lyriques. La réaction de Heine ne se fit pas attendre : il s'en prit méchamment à la pédérastie de Platen. Mayer en tire la conclusion qu'une solidarité entre marginaux de types différents est impossible – mais est-ce vrai ? Mayer cite lui-même un contre-exemple, le roman *Daniel Deronda* de George Eliot, dont le sort est évoqué plus haut ; dans la littérature anglaise du XIX^e siècle, ce roman aurait joué un rôle semblable à celui de *Nathan le Sage* de Lessing au siècle précédent en Allemagne. S'il est vrai qu'il s'agit d'un héros de roman, d'une *Kunstfigur*, comme dit Mayer, d'une invention artistique, et pas d'un homme vivant en chair et en os, George Eliot a quand même fréquenté des personnalités juives réelles, et elle a apprécié leur aide pour acquérir sa connaissance du judaïsme.

Les Juifs

Ce dernier paragraphe nous mène à la troisième catégorie de marginaux : les Juifs. Mayer la traite également, surtout par l'outil de la littérature : il fait un historique de la présentation des Juifs dans les belles-lettres, d'Ahasvérus, le Juif errant, à Léopold Bloom, le héros de *James Joyce*, en passant par *Nathan le Sage*, Shylock, dont Mayer se sert comme symbole pour ce chapitre, et d'autres. Mais il évoque aussi le sort de certains Juifs connus, de Heine, des Rothschilds, etc. Les difficultés, les résistances que Heine avait à vaincre ou auxquelles il succombait, montrent avec une clarté déconcertante le peu de résonance que l'idéal rationaliste de l'égalité avait trouvé dans la bourgeoisie allemande. Il fallait du pouvoir économique pour se faire accepter, comme en possédait la maison Rothschild.

Certains tentèrent de remplir des rôles que leur marginalité ne permettait pas – c'était le cas de Walther Rathenau, Juif et ministre des Affaires étrangères de la République de Weimar en 1922. Dans une autre publication¹², Mayer rapporte un entretien confidentiel entre Rathenau, Albert Einstein et le sioniste Kurt Blumenfeld, entretien au cours duquel ces deux derniers essayèrent de persuader Rathenau de démissionner : un Juif, disaient-ils, ne pourrait représenter le peuple allemand. Quoi qu'il dût admettre le bien-fondé de l'argumentation, Rathenau refusa d'en tirer les conséquences. Cet entretien a eu lieu début avril 1922 ; quelques semaines plus tard, le 24 juin, Rathenau est mort assassiné !

De là, on arrive facilement à la conclusion, par laquelle Mayer résume la marginalité des Juifs :

« Pour Shylock, l'alternative... s'énonce toujours encore : Auschwitz ou Israël¹³. »

Est-ce exact ? Pour tous les Juifs ou seulement pour les Juifs allemands ? Une historienne américaine, Barbara W. Tuchman, semble arriver à la même conclusion, quand elle écrit :

« L'accumulation de toutes ces choses (c'est-à-dire l'indifférence des démocraties occidentales envers le sort des Juifs dans les camps de la mort, le refus d'intervenir en leur faveur, etc.) fait lentement apparaître au plein jour ce qui s'était caché depuis longtemps dans les souvenirs anciens : la constatation amère que le monde des Gentils – en admettant des exceptions notables et mémorables avec tout le respect qui leur est dû – se serait senti fondamentalement soulage par la 'solution finale'¹⁴. »

Mais citons une autre voix, celle d'un Juif français. Dans *La Statue intérieure*, François Jacob dit, pour justifier sa réponse négative à un Israélien qui veut le convaincre de l'accompagner dans l'État juif : « Mais ce sentiment de parenté que j'éprouvais en effet pour les Juifs d'Israël était d'ordre moral et intellectuel beaucoup plus qu'émotif... Mais se trouver solidaire ne signifiait pas de devenir citoyen. Je me sentais beaucoup trop français. Passionnément français. Par la culture, par la langue, par la littérature, par la tradition de ma famille, par les rêves qui m'avaient hanté pendant toute la guerre. Je réagissais d'abord en Français. Je ne me sentais Juif qu'après¹⁵. »

¹² Hans MAYER, *Augenblicke*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 380-383.

¹³ Hans MAYER, *Außenseiter*, *loc. cit.* p. 309.

¹⁴ Barbara W. TUCHMAN, *Practising History*, Londres et Basingstoke, Papermac 1983, p. 212.

¹⁵ François JACOB, *La Statue intérieure*, Paris, Éditions Odile Jacob-Seuil, 1987, pp. 281-282.

La marginalisation, un échec du rationalisme ?

Mayer dirait sans doute que Jacob appartient à ce groupe de Juifs qui considèrent leur appartenance comme un accident de naissance, mais sans qu'ils soient pour autant exempts de marginalité, tels un Karl Marx, un Ernst Bloch, un Léon Trotzki. Disons en passant que le chapitre sur Trotzki dans *Außenseiter* constitue pour moi le meilleur du livre ; Trotzki en tant que littérateur (ce que, selon Mayer, il fut beaucoup plus que politicien) y est décrit d'une manière magistrale.

La question se pose alors : et Hans Mayer lui-même, Juif lui aussi, où se situe-t-il ? Il a échappé à Auschwitz, il n'est pas allé habiter en Israël ; en 1933, il s'est enfui en France ; les années de guerre, il les a passées en Suisse ; en octobre 1945, il est retourné en Allemagne – avec quelle justification ? La réponse ne se trouve pas dans l'œuvre sur les marginaux, mais il l'a donnée dans l'autre livre cité¹⁶ : il se considère comme un écrivain et un historien de la littérature allemande qui, à la longue, ne peut vivre hors des régions de langue allemande. Pourtant, il sait pertinemment bien que la coexistence, la symbiose juive-allemande qui existait bien depuis Lessing et Moses Mendelssohn jusqu'en 1933, a été dénoncée irrévocablement. On sent sa tristesse profonde, quand il dit « Ce qui a été perdu quand la symbiose juive-allemande fut dénoncée, perdu aussi bien pour les Allemands que pour les Juifs, il est impossible de l'évaluer déjà. Ceux... qui pouvaient se sauver et survivre, disparaissent lentement – aussi dans l'État juif. Leurs enfants ne savent plus rien de cette diaspora allemande. Il se peut aussi qu'ils vivent à Brooklyn ou à Chicago. Peut-être l'un d'eux a-t-il reçu le Prix Nobel. Mais leurs noms rappellent toujours la Francophonie ou le Palatinat¹⁷. »

Les Juifs des autres pays doivent-ils craindre une rupture de contrat pareille ? On pourrait le croire, quand on pense aux paroles de Barbara Tuchman citées plus haut. Mais elle donne aussi une autre réponse, en parlant de Henry Morgenthau, son grand-père :

Ainsi, Barbara Tuchman confirme la thèse de Hans Mayer : le problème des marginaux existentiels est le problème de la société, et non le leur. Autrement dit : tout marginal doit être reconnu comme notre égal, pour assurer la victoire de la pensée éclairée et humaniste.

« L'assimilation pour lui ne signifiait pas de passer au christianisme ; elle signifiait d'être accepté en tant que Juif... le point essentiel, c'était cela. Il voulait être juif et américain au même niveau que les meilleurs d'entre

¹⁶ Hans MAYER, « Die zweifache Heimkehr » et « Reden über das eigene Land : Deutschland » dans *Augenblicke*, loc. cit.

¹⁷ Hans MAYER, *Augenblicke*, loc. cit. p. 388.

eux. Il voulait que les Usa fonctionnent selon ses idéaux de jeunesse, et évidemment, les Usa ne s'y conformaient pas. C'était peut-être un dilemme des Usa et pas le sien¹⁸. »

¹⁸ Barbara W. TUCHMAN, *loc. cit.* p. 217.

Aspects de la marginalité occidentale aux XV^e-XVI^e siècles

Daniel COENEN
Professeur d'histoire

Le terme de marginalité dans son actuelle acception de « déviance sociale » est un néologisme né vers 1971-1972¹. Ce mot a un sens très vague : il recouvre toutes les formes d'un comportement qui rejette les valeurs sociales admises par la majorité des membres d'une société déterminée.

Tout groupe humain secrète ses marginaux. L'absence d'unanimité sur les normes édictées et la difficulté de les respecter dans certaines situations sociales suscitent forcément des comportements déviants ou « marginaux ». Confrontées à cette déviance, les autorités peuvent adopter deux attitudes : la réinsertion des délinquants ou leur exclusion.

Jacques Le Goff a tracé les grandes lignes d'une problématique qui doit « permettre de définir l'aire de la marginalité au lieu d'en faire un fourre-tout rempli par un bric-à-brac ». L'historien français privilégie trois axes de recherche : l'étude du processus qui conduit à la marginalisation, une délimitation de la frontière qu'une société trace entre la marginalité et la normalité, la recherche des justifications idéologiques de l'exclusion sociale. Ce n'est qu'en répondant à ces trois questions que le chercheur pourra cerner avec plus de précision le phénomène de la marginalité dans une société et à une époque déterminées².

Notre étude s'inspire de cette problématique pour approcher la marginalité occidentale au déclin du moyen âge et à l'aube des temps modernes. Précisons toutefois que notre travail ne prétend pas à l'originalité, mais fait le point de la question en s'appuyant sur quelques grandes synthèses. Deux historiens ont consacré à la marginalité de l'époque considérée ici

¹ Bernard VINCENT, « Présentation », dans *Les Marginaux et les Exclus dans l'Histoire*, dans *Cahiers Jussieu* n° 5, Université Paris 7, (Paris), UGE 10/18, 1979, pp. 7-15.

² Jacques LE GOFF, « Les marginaux dans l'Occident médiéval », dans *Les Marginaux et les Exclus dans l'Histoire*, dans *Cahiers Jussieu* n° 5, Université Paris 7, (Paris), UGE 10/18, 1979, pp. 19-28.

des travaux d'excellente qualité : Bronislaw Geremek³ et Femand Van Hemelryck⁴. Sur le problème de la pauvreté, dont la marginalité constitue le corollaire inunédiat, trois noms de chercheur s'imposent : Michel Mollat⁵, Hugo Soly⁶ et Paul Bonenfant⁷, ce dernier ayant fait œuvre de pionnier en la matière. On adjoindra aux études précitées le beau livre de Jean Delumeau sur le sentiment de peur en Occident⁸.

A. La montée du paupérisme aux XV^e-XVI^e siècles

Un phénomène venu des profondeurs de la société européenne s'impose à l'aube des temps modernes : la montée du paupérisme.

Quelques chiffres donneront une idée de l'ampleur du phénomène. Dans les principales villes du Brabant, les foyers pauvres passent de 10,5 pour cent à dix-neuf pour cent entre 1437-38 et 1526 ; dans les petites villes rurales, de 9,2 pour cent à 27,3 pour cent. À Leyde, en 1497, un tiers de la population était constitué de « personnes pauvres et misérables ». Cinquante ans plus tard, cette ville hollandaise compte quarante à cinquante pour cent de pauvres. À Strasbourg, deux mille sept cents personnes doivent être assistées en 1517-18. Il en va de même à Lyon en 1531 pour quelque six mille indigents. En 1535, Rouen compte cinq cent trente-deux mendiants et environ sept mille nécessiteux. Et de semblables exemples peuvent être multipliés à l'envi.

³ Bronislaw GEREMEK, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987 ; *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980 ; *Les marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Flammarion, 1976 ; « Criminalité, vagabondage, paupérisme : la marginalité à l'aube des Temps Modernes », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, (Paris), 21, 1974, pp. 337-375.

⁴ Michel MOLLAT, *Les pauvres au moyen âge. Étude sociale*, Paris, Hachette, 1978.

⁵ Femand VAN HEMELRYCK, « De criminaliteit in de ammanie van Brussel van de late Middeleeuwen tot het einde van het Ancien Regime (1404-1789) », dans *Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, n° 97, 1981 ; *Misdadigers tussen rechter en beul. 1400-1800*, Anvers-Amsterdam, De Nederlandsche Boekhandel, 1984 ; *Ellendelingen voor galg en rad. 1400-1800*, Anvers-Amsterdam, De Nederlandsche Boekhandel, 1984.

⁶ Catharina LIS et Hugo SOLY, *Armoede en kapitalisme in pre-industrieel Europa*, Anvers, Standaard Uitgeverij, 1986 ; H. SOLY, « Économische ontwikkeling en sociale politiek in Europa tijdens de overgang van middeleeuwen naar nieuwe tijden », dans *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 88, 4, (Groningue), 1975, pp. 584-597.

⁷ Paul BONENFANT, « Le problème du paupérisme en Belgique à la fin de l'Ancien Régime », dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, t. 35, (Bruxelles), 1934 ; « Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles-Quint », dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. 5 et 6, (Bruxelles), 1926-1927, pp. 887-904 et 207-230 ; *La création à Bruxelles de la Supreme Charité*, Bruxelles, 1930.

⁸ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident (XIX^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

1. Le processus de paupérisation

a. l'expansion démographique

La période qui s'étend approximativement de 1460 à 1560 connaît une hausse importante de la population. Après les coupes sombres du XIV^e siècle, la courbe de la démographie européenne se redresse⁹. Malheureusement, l'activité économique ne répond pas à l'essor de la population. S'il est bien vrai que les XV^e et XVI^e siècles constituent une époque de prospérité économique, il s'en faut de beaucoup que cette prospérité profite à tous. Divers facteurs vont en fait se combiner pour accroître le chômage et accélérer ainsi un déclasserment social menant à la marginalisation.

b. la crise paysanne

L'historien marxiste Bronislaw Geremek voit dans la crise qui frappe la société européenne à la fin du moyen âge et au début des temps modernes la cause principale du processus de marginalisation.

Il présente l'extension du paupérisme comme étant la conséquence directe de la « crise du féodalisme ».

Du XIV^e au XVI^e siècle, le système féodal se disloque pour laisser progressivement la place au système capitaliste, et ce par le biais de l'« accumulation primitive du capital ». Durant trois siècles, le monde des campagnes connaît une série de « crises agraires » qui entraînent la concentration et la centralisation de la production agricole entre les mains d'un nombre relativement réduit de propriétaires qui bénéficient à divers titres de l'expansion économique. Nobles, bourgeois et paysans aisés figurent dans cette catégorie de nantis.

Un tel changement dans la structure de la propriété agraire conduit à la prolétarisation d'une masse croissante de petits exploitants. Les paysans expropriés sont réduits à l'état de journaliers ou de saisonniers.

La poussée démographique est aussi défavorable au monde paysan : elle provoque l'émiettement de la petite propriété. Divisé entre de nombreux héritiers, le lopin de terre assigné à chacun ne cesse de se réduire et sa production devient de plus en plus marginale. D'où une précarité grandissante des conditions d'existence des petits exploitants indépendants.

⁹ Pour le Brabant, Joseph Cuvelier nous donne les chiffres suivants : trois à quatre cent mille habitants en 1374, au moins quatre cent cinquante mille habitants en 1437, plus de cinq cent mille habitants en 1526.

Cette double évolution – formation de grands domaines aux mains de riches propriétaires et morcellement de la petite exploitation paysanne – explique la spectaculaire montée du paupérisme, lequel touche en priorité la petite paysannerie privée des terres nécessaires à son autonomie économique.

c. la crise de la société urbaine

La draperie de luxe qui avait fait la prospérité des villes médiévales entre en décadence au XIV^e siècle. Pour parer aux conséquences de cette évolution, des marchands vont développer de nouvelles productions dans l'industrie textile. Ils misent sur la fabrication de draps plus légers et à meilleur marché. Cette « nouvelle draperie » se développe dans les petites villes rurales et à la campagne. Elle est organisée selon le système du capitalisme commercial, système où la gestion et les profits de la production sont entre les mains de commerçants distincts des travailleurs, qui ne sont que de simples salariés. Les marchands fournissent aux travailleurs la matière première, que ceux-ci transforment par leur travail. Les marchands commercialisent les produits finis. Ce système permet aux entrepreneurs d'échapper aux contraintes des règlements corporatifs et aux ouvriers, paysans le plus souvent, de toucher un faible salaire d'appoint. Cette draperie rurale entre directement en concurrence avec la draperie urbaine dont elle précipite la ruine.

En outre, l'activité économique est surtout bonne dans des secteurs qui se libèrent des entraves corporatives : les industries nouvelles que sont la verrerie et l'imprimerie, par exemple, forment un secteur « libre » échappant aux règlements corporatifs. Les salaires y sont fixés selon la loi de l'offre et de la demande ; étant donné la surabondance de la main-d'œuvre sur le marché, les rémunérations sont très faibles (ainsi, les ouvriers « non francs » d'Anvers, travailleurs peu qualifiés, n'obtiennent que soixante pour cent du salaire des compagnons du même secteur).

À tous ces facteurs défavorables pour la condition ouvrière vient s'ajouter la hausse des prix, très marquée au XVI^e siècle.

d. les caractéristiques du chômage

Si le processus de paupérisation s'étend à l'ensemble des couches populaires, les ruraux en sont plus victimes que les citadins. Dans le duché de Brabant, en 1437-38, l'ensemble des foyers pauvres atteint vingt-trois pour cent, pour passer à vingt-sept pour cent en 1480 et à vingt-huit pour cent en 1524. En 1437-38, Bruxelles comptait dix pour cent de pauvres, alors que les campagnes voisines en comptaient trente et un pour cent ; les

pourcentages respectifs deviennent dix-sept et trente-six en 1496, vingt et un et trente en 1524.

Dans de telles conditions, il est naturel que l'émigration paysanne prenne une ampleur particulière. Les prélats du Brabant constatent d'ailleurs en 1529 ; « Tout le pays se trouve plongé dans une si grande pauvreté... que les gens du plat-pays ne peuvent s'y maintenir et l'abandonnent totalement, comme cela s'est déjà produit dans de nombreux quartiers. »

Où vont tous ces émigrés ? Vers l'une ou l'autre ville où ils espèrent trouver soit du travail soit un secours matériel. Aussi les routes d'Europe sont-elles parcourues par une foule de déracinés qui partent à l'aventure.

e. l'exode rural

Deux facteurs vont expliquer le puissant attrait qu'exerce la ville sur le monde rural.

La ville est d'abord pourvoyeuse de travail et de secours. Avec ses activités diversifiées et son accumulation de richesses, l'agglomération urbaine fascine. Productrice de biens et de services, elle représente le lieu où le problème du chômage se voit le plus facilement résolu. Point de fixation des classes aisées et d'opulentes institutions charitables, la ville est aussi l'endroit où la pratique de la mendicité apparaît comme la plus fructueuse.

La ville est ensuite le lieu de refuge en période de calamités. Car la guerre, qui sévit à l'état endémique durant toute cette époque, traîne derrière elle son cortège de malheurs. Amie ou ennemie, la soldatesque adopte toujours le même comportement : elle « mange » (ruine) les populations campagnardes. Aussi, dès l'ouverture des hostilités, les ruraux des régions les plus exposées cherchent-ils refuge derrière les murailles et les fossés urbains. Cet exode rural, temporaire en principe, entraîne une chute de la production agricole et un accroissement des personnes à assister.

La guerre exerce aussi une influence négative sur la marche globale des affaires. L'insécurité générale et les mesures de rétorsion économique désorganisent les échanges commerciaux, entraînant une chute de la production et une augmentation du chômage.

L'histoire de cette époque est encore ponctuée par une série de « crises de subsistance ». En cas de mauvaise récolte, des masses de paysans dépourvus de réserves alimentaires se rendent dans les villes pour profiter des stocks céréaliers entreposés dans les greniers urbains. Les armées 1520-35 sont particulièrement noires à cet égard : les agglomérations urbaines sont assiégées par des hordes de paysans faméliques dont la subsistance

dépend des variations de la conjoncture économique. Soucieuses d'assurer la sécurité des populations et de répondre au lancinant problème du paupérisme, les autorités tant urbaines que princières vont prendre, de 1520 à 1550, des mesures destinées à secourir plus efficacement les miséreux. C'est l'époque de la réforme de la charité et de la réorganisation des institutions hospitalières.

2. La lutte contre le paupérisme

Le réseau des institutions charitables mis en place au cours du moyen âge s'avère mal adapté pour endiguer la montée de la pauvreté en Europe. L'absence de coordination entre les diverses fondations (hôpitaux, hospices, tables des pauvres ou du Saint-Esprit) provoque la dispersion des secours.

Relevant le défi lancé par le paupérisme, les souverains vont intervenir de plus en plus activement à partir du xv^e siècle. Les différentes réformes se fondent sur quelques principes fondamentaux : dresser la liste des pauvres à secourir, expulser les autres, centraliser le produit des dons et des aumônes en une seule caisse (qui s'appellera selon l'endroit « bourse commune », « aumône générale » ou « caisse commune »), assurer soit par des « taxes en faveur des pauvres » soit par des subsides publics le financement des secours afin de pouvoir interdire la mendicité¹⁰. Prenons l'exemple des anciens Pays-Bas.

Dès le xiii^e siècle, une première réforme y est introduite : les fondations charitables, purement religieuses à l'origine, deviennent des administrations « mixtes », et la gestion des ressources passe progressivement sous le contrôle des autorités urbaines.

À partir du xv^e siècle, les premières interventions princières se manifestent. En Brabant, le duc Philippe le Bon promulgue en 1459 une ordonnance qui limite le droit de mendier et tend à uniformiser l'organisation des secours. L'édit est étendu à la Flandre en 1461.

Au début du xvi^e siècle, les villes se préoccupent activement des divers aspects du paupérisme. Voulant attaquer le mal à ses racines, Bruges, Mons et Anvers organisent un enseignement obligatoire pour les enfants pauvres, qui reçoivent une instruction élémentaire, une éducation morale et religieuse ainsi qu'une formation professionnelle dans certains cas. Mons réorganise en 1525 le système des aides en vue de mieux le coordonner

¹⁰ La liste des interventions princières se présente comme suit : les Pays-Bas en 1531, la France en 1534, l'Angleterre en 1531 et 1536, l'Écosse en 1535, l'Espagne en 1541.

et interdit la mendicité. L'exemple montois sera suivi la même année par Ypres et en 1527 par Lille.

Charles-Quint publie, le 7 octobre 1531, une ordonnance générale destinée à enrayer la montée du paupérisme aux Pays-Bas¹¹.

L'édit étend à toutes nos provinces la réforme survenue à Mons, Ypres et Lille. La mendicité se voit strictement interdite, tandis que l'efficacité des secours est améliorée par l'instauration de « bourses communes » qui centraliseront, dans le cadre communal, le produit de toutes les aumônes. Cette centralisation vise à extirper les abus (des pauvres sollicitant des aides auprès de plusieurs fondations charitables par exemple) et à répartir plus équitablement les secours (les paroisses pauvres obtiendront une part des aumônes provenant des paroisses riches).

L'ordonnance étend à tous les Pays-Bas l'enseignement obligatoire pour les enfants pauvres, qui recevront une instruction de base et les rudiments de la foi catholique.

Toutes ces dispositions seront très mal appliquées. Certaines villes, comme Bruxelles, s'y opposeront en raison de leurs ressources insuffisantes pour subventionner les « bourses communes »¹², de l'afflux des pauvres campagnards en milieu urbain, du souci de respecter la volonté des fondateurs d'œuvres pieuses. L'échec de la réforme de 1531 est admis par Philippe II. Une ordonnance de 1556 autorise, sous certaines conditions, les « vrais pauvres » à mendier à nouveau. Cette décision sera prorogée en 1595.

3. Les marques d'infamie des pauvres

La réforme de l'assistance publique au XVI^e siècle fait entrer dans le groupe des porteurs de signes d'infamie une catégorie nouvelle : les mendiants secourus. Des insignes distinctifs leur sont en effet attribués pour ne plus devoir opérer de vérifications lors de la distribution des aumônes. À Bruxelles par exemple, mendiants et lépreux portent depuis 1542 un insigne à l'effigie de saint Michel accompagné de la lettre B (=

¹¹ E. SCHOLLIERS a remarqué que la réforme de 1531 intervient après une « année de crise » (1530-1531) durant laquelle les prix céréaliers flambèrent et les salaires stagnèrent.

¹² Ne pouvant pas trouver les fonds nécessaires pour nourrir tous ses pauvres, Bruxelles se garda bien de proscrire totalement la mendicité.

En 1539 est créée la « Supreme Charité », sorte de conseil supérieur de l'assistance qui doit assurer le contrôle des institutions charitables préexistantes, exercer la police de la mendicité et veiller à l'instruction des enfants pauvres.

Brussel). Plus tard, ils porteront un costume de coton jaune. Cette mesure administrative deviendra très vite une marque discriminatoire.

B. La frontière entre la marginalité et la normalité

1. Les « bons » et les « mauvais » vagabonds

Une grande mobilité des hommes caractérise toutes les sociétés d'Ancien Régime. Cette mobilité n'est tolérée par les autorités qu'à la condition d'être encadrée par des institutions qui l'organisent et la contrôlent. Sont ainsi acceptés les déplacements d'« écoliers », de compagnons, de marchands, de religieux, de pèlerins. La mobilité non cataloguée – qu'elle soit individuelle ou collective – est considérée comme du vagabondage. Les personnes qui participent à cette errance « sauvage » sont appelées « gens sans aveu »¹³. Dépourvus de statut défini, ces vagabonds se situent en dehors des cadres sociaux. Dans la société hiérarchisée de l'Ancien Régime, on les considère comme des suspects.

Les vagabonds se définissent par l'absence de domicile fixe, ainsi que par l'imprécision de leur métier. C'est l'incertitude de leur état qui éveille la suspicion et la peur. Comme l'a excellemment énoncé le sociologue A. Vexliard : « Le vagabond n'est pas un travailleur, mais c'est en général un ancien travailleur et qui travaille encore parfois lorsque l'occasion s'en présente ; ce n'est pas un mendiant (catégorie socialement cataloguée et souvent officiellement admise), mais il mendie parfois. Ce n'est pas un voleur, mais il est amené à 'chaparder' quand il en a l'occasion. Ce n'est pas un brigand, mais, faute de mieux, il se trouve parfois embrigadé dans des bandes. » C'est donc un homme qui peut à tout moment aller grossir, soit temporairement soit définitivement, le groupe des voleurs et des brigands.

2. Les « vrais » et les « faux » pauvres

Dans son exposé, l'ordonnance reformant en 1531 l'organisation de la charité publique dans nos régions déclare : « Et pour ce que présentement les pauvres affluent en nos pays de par deçà (les Pays-Bas)... et que par expérience il se trouve que de permettre à tous indifféremment y mendier et demander l'aumône, plusieurs fautes et abus s'ensuivent, pour autant qu'ils se donnent à oisiveté, qui est commencement de tous maux, délaissant par eux et leurs enfants à faire métier dont ils pourraient gagner leur vie,

¹³ L'aveu est l'acte par lequel un seigneur reconnaît quelqu'un pour vassal et se porte garant de son honorabilité.

et conséquemment s'adonnent à être de méchante et damnable vie, et les filles à pauvreté et malheur et à toutes méchancetés et vices ». Ce préambule met le public en garde contre une charité pratiquée sans discernement. Il y a des pauvres qui doivent être secourus, et d'autres qui ne le méritent pas.

Cette distinction opérée au sein des pauvres apparaît au XIV^e siècle. Les « vrais » pauvres ne sont pas responsables de leur situation misérable, mais sont les victimes involontaires des coups du sort (maladie, infirmité, chômage). Les « faux » pauvres sont tombés dans la misère par leur propre faute. Souvent jeunes et toujours valides, ils se sont adonnés volontairement au désœuvrement. L'« oisiveté » est de plus en plus perçue comme le « commencement de tous maux », la mère de tous les vices. À l'opposé, le travail se voit exalté comme une vertu qui permet d'échapper à la paupérisation. En conséquence, la charité doit tenir compte de l'existence de ces mauvais miséreux. Les assister revient à réduire les secours destinés aux vrais nécessiteux et à favoriser l'extension de la fainéantise dans le corps social.

Les pauvres ne forment donc plus une masse indifférenciée de « membres souffrants » du Christ, ils comptent en leur sein des désœuvrés professionnels qui usent d'imposture pour vivre aux dépens de la société. La fausse mendicité n'est d'ailleurs pas la seule fourberie mise au compte de ces mendiants assimilés aux vagabonds. On les accuse aussi d'abuser de la crédulité populaire en jouant aux faux malades, aux faux infirmes, aux faux condamnés, aux faux guérisseurs, aux faux pèlerins, et même aux faux Frères mendiants.

Les pauvresses ont encore d'autres artifices à leur disposition : elles se font passer pour des femmes enceintes, des prostituées repenties, des mères inconsolables pleurant la mort d'un enfant.

C'est pour mettre fin à ces abus que le gouvernement des Pays-Bas interdit en 1531 la mendicité et remplace l'aumône « manuelle » ou individuelle par l'assistance institutionnalisée. Les autorités ordonnent qu'une enquête préalable précisera les pauvres à secourir et que les « mauvais garnements dispos de leurs personnes » (c'est-à-dire physiquement aptes) seront mis au travail.

3. Le travail obligatoire des vagabonds et des pauvres

Dès le XV^e siècle, l'idée de forcer au travail les vagabonds et les faux mendiants fait son chemin en Europe.

a. les galères

Les condamnations à la chiourme, assez fréquentes au xv^e siècle, sont couramment appliquées au xvi^e siècle.

L'envoi aux galères de la Méditerranée combine avantageusement le travail forcé à l'exclusion sociale.

Le rattachement politique des Pays-Bas à l'Espagne facilite le recours à cette sanction dans nos provinces. En 1534, Charles Quint prépare une grande expédition maritime destinée à déloger de Tunis les corsaires barbaresques. L'empereur demande à la gouvernante des Pays-Bas de faire conduire en Espagne les « hérétiques » (protestants) et les vagabonds emprisonnés en Flandre. Le but de cette mesure est d'utiliser tous ces délinquants comme galériens dans la flotte méditerranéenne. L'année suivante, ordre est donné de mener les prisonniers à Anvers où ils embarqueront à destination de l'Espagne.

b. le « grand renfermement » ?

La fin du xv^e siècle voit l'amorce d'une politique volontariste pour extirper ce mal qu'est la fuite devant le travail.

Dès cette époque, le magistrat de Paris utilise des vagabonds dans le cadre des travaux d'intérêt public (régularisation de cours d'eau, travaux de réparation des remparts). Ces mesures n'ont qu'une faible efficacité étant donné leur caractère occasionnel d'une part et le nombre réduit de personnes mises ainsi au travail d'autre part.

En 1526, l'humaniste Jean-Louis Vivès conseille dans son *De Subventione Pauperum* de contraindre les mendiants au travail. Cette conception est partagée tant par les humanistes d'obédience catholique (More, Érasme) que par les réformateurs (Luther, Zwingli, Calvin).

La création des manufactures de soie à Lyon et à Toulon participe de cet état d'esprit. Ces ateliers doivent procurer du travail aux mendiants et aux vagabonds.

En Angleterre, pays à forte tradition répressive en matière de mendicité et de vagabondage, les *workhouses*, créées vers le milieu du xvi^e siècle, prennent aussitôt l'aspect de « maisons de correction ». On entend y placer les vagabonds et les mendiants irréductibles afin de leur apprendre l'honnêteté par le travail forcé.

Des maisons de force du même genre (*dwinghuysen*) sont établies au début du xvii^e siècle dans les Pays-Bas du Sud, Elles s'organisent sur le

modèle des *tuchthuysen* installées dans les Pays-Bas du Nord dès la fin du XVI^e siècle.

En 1613, Anvers édifie la première *dwinghuys* connue dans nos provinces. Quatre ans plus tard, le gouvernement étend à tout le pays le principe du travail obligatoire. Assistance et police vont ainsi de pair. C'est le début du « grand renfermement » des pauvres, lequel ne sera aboli dans nos régions qu'en 1780.

Quiconque aborde le sujet du « grand renfermement » se doit de consulter l'étude que le philosophe Michel Foucault a consacrée à l'histoire de la folie à l'âge classique¹⁴. Cet auteur n'hésite pas à présenter l'enfermement comme un « fait massif dont on trouve les signes à travers toute l'Europe du XVII^e siècle ». L'auteur émette cette pétition de principe par une affirmation qu'il n'assortit d'aucune preuve : « On sait bien que le XVII^e siècle a créé de vastes maisons d'internement, on sait mal que plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'y est trouvé, en quelques mois, enfermé ».

Sur base des seuls textes législatifs et réglementaires, Michel Foucault brosse un tableau de l'internement en France. L'auteur voit dans le décret de fondation de l'Hôpital général à Paris, en 1656, le point de départ d'une politique systématique de répression.

Le nouvel établissement, « instance de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque », est destiné à isoler les éléments asociaux déraisonnables vis-à-vis de l'ordre et de la morale.

L'internement a encore une portée éthique. L'obligation de travailler n'est pas seulement une nécessité économique, elle est aussi une vertu morale. Les pauvres, les vagabonds et les fous se réhabiliteront grâce aux « puissances sacrées du labeur ».

L'internement a une portée économique. En période de crise, il permet « d'enfermer les sans-travail, de résorber les oisifs et de protéger le corps social contre tout risque d'émeutes ». Le travail obligatoire est la réponse donnée par le XVII^e siècle à une « crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier ». En période de chômage, l'enfermement a pour but d'éviter l'agitation ; en temps de prospérité, de mettre les internés à l'ouvrage.

¹⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1972. Plus spécialement le chapitre 2 intitulé « Le grand renfermement », pp. 56-91.

Si l'on peut souscrire à l'analyse que Foucault fait des fondements idéologiques de la nouvelle législation, on ne peut que récuser l'affirmation selon laquelle l'internement, « cette création institutionnelle propre au XVII^e siècle... a pris d'emblée une ampleur qui ne lui laisse aucune commune dimension avec l'emprisonnement tel qu'on pouvait le pratiquer au moyen âge ».

Comme l'a démontré l'historien Jean-Pierre Gutton¹⁵, « le renfermement des pauvres se heurtera à la résistance du réel comme aux oppositions de contradicteurs ». Cet auteur cite de nombreux cas où, malgré l'arsenal des prescriptions législatives, renfermement des pauvres a été battu en brèche. Les hôpitaux généraux français, par exemple, sont critiqués dès les années 1670, car la mendicité et le vagabondage n'ont guère diminué depuis la création de ces établissements¹⁶.

Les raisons de cet échec sont multiples. Il y a l'inefficacité du système répressif mis en place : indigence des forces de police, conflits de compétence entre les divers pouvoirs chargés de réprimer la mendicité, difficultés financières des établissements destinés à « enfermer » les pauvres (les coûts de fonctionnement de ces institutions dépassant largement les profits perçus). Il y a ensuite une vive résistance de l'opinion publique européenne à cette politique. Le petit peuple marque très fréquemment sa sympathie à l'égard des pauvres dont il se sent si proche sur le plan matériel. D'où les multiples rixes opposant les passants aux officiers chargés d'appréhender les mendiants. Ces heurts s'expliquent aussi par le fait que les hôpitaux généraux sont perçus par les artisans et les ouvriers comme des manufactures exerçant une concurrence déloyale sur le marché. Il y a enfin la persistance des idées traditionnelles sur les pauvres et la pauvreté. Dans de larges secteurs de la population, le pauvre reste un personnage sacré et socialement utile. S'il se résigne à son état, il sera sauvé, tout en permettant aux plus riches de se sauver par la pratique de la charité privée.

L'idée du « grand renfermement » n'est donc le fait que d'une minorité de dirigeants¹⁷ ; son échec s'explique par l'absence d'un large consensus à son endroit.

¹⁵ Jean-Pierre GUTTON, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Presses universitaires de France, 1974 ; *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon (1534-1789)*, Paris, Les Belles Lettres, Bibliothèque de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Lyon, t. 26, 1971, pp. 289-370.

¹⁶ Dès 1934, Paul BONENFANT faisait une constatation identique pour les Pays-Bas aux XVII^e et XVIII^e siècles.

¹⁷ Les théoriciens de l'enfermement furent l'Anglais John Hales et, en France, Barthélémy de Laffemas, Antoine de Montchrestien, le cardinal de Richelieu et Théophraste Renaudot.

C. De la pauvreté à la marginalité

Pour mieux saisir le processus qui mène de la pauvreté et de l'errance à la délinquance et à la marginalité, il faudrait disposer d'une foule de biographies criminelles qui nous font malheureusement défaut.

Bronislaw Geremek nous donne cependant du phénomène une explication très plausible. Pour cet historien, ce sont principalement les ruraux venus à la ville qui vont former une masse de main-d'œuvre non spécialisée, et donc inadaptée au travail salarié et industriel. L'aversion pour le travail, si souvent notée par les ordonnances, existe bel et bien ; elle exprime une inadaptation profonde des campagnards déracinés à leurs nouvelles conditions d'existence. Il en résulte un genre de vie partagé entre le vagabondage, les travaux occasionnels, les secours charitables et la criminalité menant le plus souvent à l'exclusion sociale.

1. La criminalité

La criminalité désigne toutes les infractions au code moral d'une société donnée. Si des peines sont expressément prévues pour réprimer ces infractions, on peut dire que celles-ci constituent bel et bien des actes de délinquance.

a. le vol

Le vol occupe une place prépondérante dans la criminalité des XV^e et XVI^e siècles. Les coupeurs de bourse et les brigands constituent le gros de cette catégorie de délinquants. Le vol d'habits, de denrées alimentaires et d'animaux est très répandu : les biens et les animaux volés sont habituellement mis en vente à un prix très bas. L'acheteur est considéré, selon le droit, comme un receleur passible de poursuites.

Les bandes de voleurs plus ou moins bien organisés ne sont pas rares. L'état de guerre endémique favorise leur formation. La bande des Coquillards – des soldats maraudeurs pour la plupart – en est une parfaite illustration. Cette association de malfaiteurs, dirigée par un « roi », fait régner l'insécurité, en Bourgogne d'abord, dans toute la France ensuite, au milieu du XV^e siècle. En 1597 est pendu à Bruxelles un chef de bande. Lors de son exécution, il porte une couronne de fer, dérisoire symbole du titre de « roi des voleurs » qui lui a été décerné.

Les églises, en raison des objets de culte et de l'argent provenant des aumônes qu'on y trouve, sont victimes de nombreux larcins. Signe d'un recul certain du sentiment religieux, ce type de cambriolage est en forte progression durant les XVI^e et XVII^e siècles.

Le vol avec effraction ou accompagné de violence est considéré comme un délit très grave : le délinquant est pendu ou décapité, la délinquante noyée. En cas de circonstances atténuantes, des mutilations corporelles sont appliquées : perte d'un œil ou d'une main. Le vol dans les églises est un acte sacrilège : la peine de mort est prévue d'office dans ce type de délit.

b. l'incendie criminel ou volontaire

L'incendie volontaire est considéré comme la plus grave atteinte au droit de propriété, d'autant plus qu'il peut servir à camoufler un crime. L'incendiaire ou « boute-feu » est donc puni de mort et ses biens éventuels confisqués.

c. les coups et blessures entraînant la mort

La jurisprudence de l'époque opère une nette distinction entre l'homicide involontaire et le meurtre avec préméditation.

Le premier délit entraîne assez rarement la peine capitale. Pour expier son crime, le meurtrier verse une lourde amende, part en pèlerinage et paie une messe pour le repos de l'âme de sa victime.

L'homicide volontaire a des conséquences judiciaires autrement graves. Le meurtrier, souvent un brigand professionnel, est d'office condamné à mort. Le supplice de la roue est quelquefois appliqué. On attend de cette exécution spectaculaire un effet dissuasif. Le chroniqueur bruxellois Jean de Pottre rapporte le supplice d'un grand criminel : « Le xv novembre 1564 s'est déroulée sur la Grand-Place de Bruxelles l'exécution d'un nommé Jean Pannant dont on brisa les bras et les jambes au moyen d'un grand levier de fer. On le laissa ensuite souffrir un long moment. Puis on lui assena un coup de marteau de fer sur la tête et deux formidables coups sur chaque côté du crâne de sorte que la cervelle se répandit de toutes parts pour tomber sur le sol. Il ne mourut pas pour autant. On lui donna encore deux coups au même endroit et trois coups sur la tête. Et il vivait toujours. Jamais on ne vit justice aussi terrifiante. Les spectateurs tombaient évanouis. »

Quant à la meurtrière, son sort n'est guère plus enviable : on l'enterre vivante.

d. le viol

Les actes de violence sexuelle commis sur la personne d'une femme sont très sévèrement punis. Les cris de détresse et les appels à l'aide de la victime

constituent autant de signes indubitables de son absence de consentement. Les témoins éventuels sont tenus en conséquence de lui porter secours.

Un homme reconnu coupable de viol est généralement décapité ou banni à vie.

e. la prostitution

Les autorités ont à l'égard de la prostitution une attitude fondamentalement ambiguë. D'une part, une volonté de lutte décidée contre la prostitution ; d'autre part, une tolérance qui s'efforce de fixer les limites admissibles à l'intérieur desquelles elle doit se cantonner.

Les prostituées sont astreintes à porter un signe sur la robe indiquant clairement leur profession : cette marque d'infamie est d'une couleur déterminée.

Elles doivent exercer le commerce de leurs charmes dans des espaces réservés à la marginalité sociale. Ce sont les quartiers de « mauvaise renommée ». Dans plusieurs villes, ces zones de la débauche se situent près des cours d'eau et des fosses qui servent d'égouts à ciel ouvert. Le cas de Bruxelles est exemplaire : les « fillettes légères » doivent s'installer près de la Senne et des douves qui baignent les remparts. À la fin du XVI^e siècle, le nombre de maisons de tolérance s'est fortement accru ; aussi le magistrat bruxellois menace-t-il de peines sévères les filles qui quittent les quartiers réservés pour racoler rue Haute, cette artère réservée aux « gens de bien ». Les édiles marquent ainsi leur volonté de maintenir l'union entre immondices physique et moral, entre déchets matériels et déchets sociaux.

f. le proxénétisme

Le souteneur joue un rôle essentiel dans le bon fonctionnement de la prostitution. Il recrute les filles, les surveille et les protège à la fois, leur amène des clients. Il arrive qu'il devienne l'amant, voire le mari d'une prostituée. Une véritable division du travail peut alors s'installer dans le couple ainsi formé : elle se livre à la débauche et lui exerce une activité licite ou non.

Les autorités ont compris très tôt que pour lutter contre la prostitution, il convient de s'attaquer d'abord aux proxénètes, ces exploitants de bordel.

Des amendes, des peines d'emprisonnement, des châtimens infamants, des bannissements temporaires ou définitifs sont tour à tour prononcés contre eux. Ce sera peine perdue ; le « commerce du Pêché » continuera à prospérer dans les « rues de l'Infamie ».

2. La contestation de l'ordre social

Plus ouverts que les autres groupes de la société aux idées égalitaires, les pauvres et les marginaux sont tenus par les classes dirigeantes pour de possibles agents de la subversion sociale et politique.

Au début du xvi^e siècle, les souverains craignent tout particulièrement le développement de l'anabaptisme, cette « damnable et maudite secte... dont la plupart sont des gens non lettrés, pauvres (ouvriers) mécaniques ou ayant vécu oisivement, tendant à mettre à néant, abolir, détruire et ruiner les églises... bulles et titres des gens nobles, bourgeois, marchands et gens de métier ayant un bien, propriétaires, et de ce en faire une masse. »

Contaminés par cette idéologie, des groupuscules la répandent et suscitent les « émotions populaires » lorsque la misère des petites gens est devenue par trop insupportable.

Le lien tout naturellement établi entre paupérisme et anabaptisme prouve combien les classes possédantes redoutent l'« explosion sociale ». Significative à cet égard est la réaction de Charles Quint après l'émeute de la faim qui a secoué Bruxelles en août 1532. L'Empereur demande à la gouvernante Marie de Hongrie de s'enquérir si des agitateurs extérieurs – donc des déracinés – ne seraient pas à l'origine des troubles. Marie de Hongrie lui répond que c'est la misère née du chômage qui est la cause principale de l'émeute bruxelloise.

Dans un tel contexte, on voit l'objectif idéologique poursuivi par Charles Quint lorsqu'il décide, en 1531, de faire dispenser aux enfants pauvres les rudiments de la foi catholique : il entend par ce moyen enrayer l'extension des idées radicales auprès des générations montantes.

L'émeute constitue une rébellion contre l'ordre public et l'autorité princière qui en a la garde. En conséquence, les meneurs risquent la peine de mort pour crime de lèse-majesté. En 1532, une quinzaine de participants à l'émeute bruxelloise seront ou décollés ou pendus, et quelques femmes bannies du Brabant.

3. Le marginal type

À partir des données encore bien fragmentaires que nous possédons sur la carrière des criminels, nous tenterons de tracer un portrait type du délinquant aux xv^e et xvi^e siècles.

Celui-ci est généralement un homme jeune et sans entrave familiale, d'origine populaire, d'immigration récente et par conséquent mal intégré à son milieu d'accueil, vivant dans la misère par manque de travail.

Aspect de la marginalité occidentale aux XV^e-XVI^e siècles

Pour le Paris de la fin du XIV^e siècle, Geremek note que 94,5 pour cent des criminels de droit commun sont des personnes extérieures à l'aire de la ville.

Pour Bruxelles au XVI^e siècle, Van Hemelrijck constate que trente-cinq à trente-sept pour cent au moins des voleurs sont étrangers à la ville¹⁸. Les régions qui donnent le plus grand nombre de vagabonds fournissent aussi le plus important contingent de voleurs, à savoir : le Brabant, l'Artois, la Flandre, le Hainaut et la Flandre wallingante.

Dans la carrière d'un criminel, la prison, la taverne, le bordel et l'armée constituent les principaux points de passage vers la délinquance et la criminalité.

En cas de longue détention¹⁹, la prison est un lieu où se nouent de nouvelles amitiés ; elle constitue ainsi une véritable école de délinquance, où s'apprennent le jargon criminel et les trucs du métier, où s'échangent les adresses « utiles » après la sortie.

Le cabaret est une autre école du crime. Point de fixation pour les gens sans domicile, il est un lieu de contact avec le monde de la pègre. La taverne, on se lie avec l'un ou l'autre malfaiteur, on y prépare les mauvais coups, et c'est là que l'on dépense le gain des méfaits commis.

Les prostituées peuvent aussi être mêlées à la délinquance. Les bordels sont des endroits où se retrouvent des hommes à la recherche et d'un gîte et d'une femme pour la nuit. Des liens peuvent se tisser entre les filles et les clients. Se forment ainsi des unions d'intérêt aboutissant à faire de l'homme un souteneur.

Le passage aux armées représente également une voie royale vers la criminalité. Bien des jeunes s'y accoutument à l'usage des armes, au recours à la violence physique, au mépris des plus faibles. La rapine et l'homicide y sont de pratique courante. Il est donc normal que le monde militaire fournisse, en temps de paix, de nombreuses recrues au monde criminel. La bande des Coquillards en constitue un excellent exemple.

¹⁸ Ce pourcentage est très au-dessous de la réalité, les comptes judiciaires ne donnant pas systématiquement le lieu d'origine des voleurs. Si l'on ne tient compte que du nombre de voleurs dont l'origine nous est connue, on a nonante-trois pour cent d'immigrés pour la même période.

¹⁹ Notons que les évasions sont fréquentes ; la plupart des prisons tombent en ruine et le personnel qui en assure le fonctionnement est trop peu nombreux et incompetent. Cette situation est due au système d'affermage des prisons (les particuliers qui en ont obtenu la ferme réduisent au maximum les dépenses de fonctionnement du personnel).

Il faut encore s'interroger sur la part prise par les femmes dans la criminalité de l'époque. À l'exception de la prostitution, la délinquance féminine est inférieure – et de très loin – à celle des hommes.

À Bruxelles, par exemple, les femmes comptent pour onze pour cent dans l'ensemble des délits poursuivis au xv^e siècle ; pour 7,6 pour cent au xvi^e siècle. Les meurtres, les violences et les vols commis par des hommes oscillent entre quatre-vingts et nonante pour cent dans ce même arrondissement judiciaire.

Les délits dus aux enfants sont essentiellement de petits larcins, commis parfois à l'instigation des parents. Les officiers de justice ferment généralement les yeux sur cette délinquance juvénile. En cas de poursuite, ce sont les parents qui sont inquiétés et doivent verser l'amende.

D. L'art et les marginaux

Notes

Pour terminer, nous ferons une brève incursion dans le monde de la peinture. Deux tableaux témoignent du regard porté aux xv^e et xvi^e siècles sur le vagabondage et la mendicité.

Jérôme Bosch nous présente dans le *Chemin de la Vie* (triptyque du *Chariot de Foin* exposé au Prado, Madrid) une image symbolique de l'éphémère voyage de l'homme dans un monde méchant. Le peintre a représenté l'aventure humaine par une scène d'errance. Un vagabond hâve et déguenillé, muni d'un long bâton, marche avec lassitude le long d'un chemin qui mène à un petit pont branlant. Le monde dans lequel il se déplace est tout rempli de violences et de péchés : à gauche, une scène de rapine, à droite un couple danse au son d'une cornemuse (symbole sexuel évident), à l'arrière-plan d'un paysage campagnard se dresse un gibet au sommet d'une colline (placé au-dessus de la tête du vagabond, le gibet rappelle que la peine capitale le menace à tout moment).

Dans *Les Mendians* (exposés au Louvre, Paris), Pierre Bruegel l'Ancien peint cinq estropiés dans toute l'horreur de leur déchéance physique. En représentant ces mendians sous l'aspect d'infirmités, Bruegel reprend l'idéologie de son époque ; pour éveiller la pitié dans une société où le sens du travail domine, la misère doit résulter d'une incapacité définitive à travailler.

Marginalisme et pédagogie

Francine ROBAYE
Professeur honoraire à l'ULB
et
Suzanne ROBER
Directrice honoraire de l'*Institut technique
et professionnel de Wolvendael* (Uccle)

1. Du décrochage scolaire au marginalisme

Une cour d'école dans un établissement d'enseignement moyen tout-venant est un microcosme en soi. Il n'est pas nécessaire d'être grand observateur pour y déceler très vite des attitudes, des conduites et des réactions typées et dissemblables.

Une démarcation se dessine : il y a les scolarisés plus ou moins satisfaits et collaborateurs et les « autres » réunis bien malgré eux à huit heures du matin dans la cour de l'école. Ces derniers sont défiants envers les adultes auxquels ils devront obéir, envers les règles auxquelles il va leur falloir se plier, envers un travail qui de prime abord ne les intéresse que médiocrement ou qui leur semble impossible à réaliser. Ne sont-ils pas de mauvais élèves ?

Et puis il est pénible de se fondre sagement dans cette entité scolaire que l'on craint et méprise tout à la fois quand on est un « dur », une « frondeuse », « quelqu'un à qui on ne le fait pas »...

Au sein même de leur société scolaire, les élèves des classes professionnelles se sentent trop souvent méjugés, snobés par les autres classes, voire par certains éducateurs.

Quelle est leur réponse ? La fuite, la passivité ou la violence. L'an passé, dès le mois de novembre, on recensait plus ou moins deux mille jeunes fugueurs scolaires pour la seule ville de Bruxelles.

Voyez les palmarès de fin d'année dans ces sections : les réussites couronnent plus fréquemment trente pour cent que quatre-vingts pour cent des effectifs. Circulez dans certains quartiers et vous ne pourrez plus rester aveugles au problème d'intégration que posent ces jeunes.

Qui n'a croisé, solitaires ou en bandes suspectes, ces errants des trottoirs, ces trainards des galeries, parcs ou recoins ? Silencieux, perdus dans leur monde, fermés au nôtre, ou bruyants et agressifs, ils provoquent méfiance, réprobation et crainte. Sans nous complaire dans un misérabilisme qui n'est pas toujours sans arrière-pensées – il ne manque hélas pas de jeunes paumés dans les meilleures familles – nous devons reconnaître que *beaucoup d'adolescents à la dérive cumulent les handicaps*.

Les dossiers familiaux révèlent très souvent des situations difficiles, misérables voire désastreuses de familles éclatées, de pères ou de mères irresponsables, égocentriques, faibles, laxistes ou aveugles, en tous cas incapables d'assumer le rôle parental de guidance. Ces situations plongent le jeune dans la terrible solitude née d'une sensation d'incompréhension ou d'abandon.

Ces jeunes se sentent mal à l'école, mal chez eux et mal dans leur peau. Quels rêves les habitent ?

Ballottés entre les désirs inassouvis et pauvres que leur inculque depuis leurs premiers pas une société de consommation et les attitudes fréquentes de défaitisme, de rapacité ou de lâcheté des adultes, pollués par des atmosphères de violence, d'hystérie collective, de culte de la laideur, incapables de jugement critique, privés de références à des valeurs saines, quel avenir peuvent-ils imaginer ?

Ne soyons pas étonnés qu'ils se soient créés des refuges : « les potes », « la boum », « la schnouf », « la fugue », « la bande »... Là, ils élaborent à leur manière des liens affectifs, des rapports de clans ; là ils s'imposent, ils cherchent à retrouver une identité.

Ils créent un monde à l'image de ce qu'ils ont vu ou cru comprendre, où règne la domination par la violence, la loi du plus fort, la poursuite de plaisirs artificiels et de leur clé : l'argent.

Le marginalisme est là !

Il s'est développé sous notre regard fasciné et apeuré. Il a mûri lentement, d'abord dans le milieu familial, puis l'école a pris le relais, d'année en année, d'échecs en *redoublements*, de brossages en renvois. À l'arrivée, c'est dans les meilleurs cas la prise en charge par l'un ou l'autre organisme en rapport avec les services de la *Protection de la Jeunesse*. Là, souvent pour la première fois de leur vie, quelqu'un va s'occuper d'eux. Certains vont réagir positivement, mais d'autres malheureusement ne sont plus capables de saisir cette dernière chance. Alors c'est le plongeon dans la délinquance, la drogue... et la prison.

Et entre-temps une somme colossale d'efforts ont été consentis par ces organismes. Ne parlons pas de rendement, mais demandons-nous simplement si tout est fait pour que ces destins tragiques soient les plus rares possible. Nous répondons par la négation. Dans les faits, sinon dans les discours, les carences sont énormes, les attitudes freinatrices ; les préjugés sociaux et raciaux sont loin d'être éteints ; la morosité et le fatalisme gagnent tous les milieux et en particulier celui que nous connaissons bien : le milieu scolaire.

Il est urgent d'agir et puisque nous sommes convaincues qu'une des causes les plus tangibles du marginalisme juvénile est le *décrochage scolaire*, nous devons étudier ce phénomène, nous interroger sur ses causes, mais surtout *rechercher les moyens d'y remédier vite et sérieusement*, car il y va de la santé de notre société.

2. Pédagogie et décrochage scolaire

La pédagogie que nous considérons comme une science débutante doit affronter plus que toutes autres le conflit entre la théorie et l'action, entre le « parler sur » et le « faire ».

Les modèles théoriques, les données expérimentales, les résultats des recherches-action tant prisées à l'heure actuelle, les emprunts au savoir psychologique, sociologique, biologique, voire aux données de l'éthologie ou de l'ethnographie sont bien difficiles à traduire au bénéfice du praticien de l'enseignement, de l'homme et de la femme (elles sont largement majoritaires dans le métier) aux prises avec les réalités déroutantes, parfois effrayantes du quotidien scolaire d'aujourd'hui. Ceci est particulièrement vrai dans les villes et régions à forte concentration de populations hétérogènes par leur niveau de développement, leurs moyens de subsistance, leurs appartenances culturelles, religieuses, leurs traditions relatives à l'éducation, etc.

Il nous semble cependant que nous nous trouvons devant une succession de situations paradoxales.

L'école reste attractive pour les petits et les parents l'investissent toujours de beaucoup d'attentes positives, mais la situation se détériore déjà dans les classes supérieures du primaire. Pourquoi ?

L'ennui règne trop souvent dans le secondaire même parmi les bons élèves qui attendent ostensiblement de pouvoir faire enfin ce qui les intéresse, bien que cela ne soit pas souvent très précis pour eux. Pourquoi ?

Le taux des échecs depuis la première année primaire jusqu'à l'université est anormalement élevé et, ce qui est un comble, le niveau de compétence de ceux qui réussissent est estimé insuffisant. Pourquoi ?

Or, jamais le monde scolaire n'a fait autant l'objet de l'attention et du souci des autorités, des chercheurs, des utilisateurs.

Les méthodes d'enseignement et d'évaluation sont étudiées scientifiquement ; les contenus et leur présentation soi-disant actualisés ; les supports techniques comme l'informatique font une entrée fracassante dans les classes ; les élèves sont suivis régulièrement par les agents des *Centres psycho-médico-sociaux* qui ne sont plus depuis longtemps ces testeurs « à la chaîne » dont on se moquait ; les handicaps, les déficiences sont dépistés et traités dans l'enseignement spécial...

Et pourtant les statistiques restent sombres, d'une façon générale et plus spécialement en ce qui concerne les jeunes qui proviennent de milieux sociaux et culturels frustes parmi lesquels les enfants d'immigrés de la deuxième ou de la troisième génération ; ceux-ci doivent en effet se construire une identité dans des confrontations constantes entre les attentes de leur milieu d'origine et de la famille, et les attentes des groupes auxquels ils participent dans les pays d'accueil.

En bref, l'école ne fait plus contrepoids aux inégalités originelles ; au contraire, elle les renforce, car on voit se réinstaller avec brutalité et un certain cynisme, une conception de l'école à deux vitesses et à deux destinations.

D'une part, il y a l'école des gagnants de demain (dans son n° du 26 juin, *Le Nouvel Observateur* titre en page de couverture : « S'inscrire en Fac. : le parcours du combattant »).

D'autre part, il y a les classes-dépotoirs des sections professionnelles où aboutissent presque fatalement ceux dont les enseignants disent, depuis le début de l'école primaire : « On n'en tirera rien », « Il s'en fout », « S'en occuper, c'est perdre son temps »,... Quand on fait de telles constatations, quand il y a un tel *hiatus* entre l'état des connaissances scientifiques et les faits que l'on observe sur le terrain, on doit s'interroger.

Où est la faille ? Peut-on l'imputer à un manque de communication entre chercheurs et praticiens ? En partie sans doute ?

Peut-on penser que nous ne nous sommes pas remis des trois grands chocs que nous avons vécus depuis vingt ans, c'est-à-dire, 1968, la crise économique et la croissance brutale du nombre des familles d'immigrés ?

Nous avons été ébranlés, choqués, angoissés, même si nous ne nous en rendons pas compte. Et, comme nous l'apprend la psychologie, les risques de voir se développer des comportements inadaptés, de l'agressivité, de la dépression sont alors élevés.

Le risque existe aussi de se lancer à la recherche de responsables, sinon de boucs émissaires, d'autant plus gratifiants qu'ils nous dispensent de nous remettre en question.

Il y a bien entendu les enseignants et les parents incompetents ; les jeunes qui pratiquent des habitudes malsaines (*cf.* un titre récent dans le journal *La Dernière Heure*) ; l'administration pesante et versatile ; la société corruptrice, etc. Nous pensons qu'il faut en finir avec ces constats démobilisateurs qui trop souvent servent de substituts à la recherche d'actions de remédiation.

Mais dans une revue comme *La Pensée et les Hommes*, le lecteur n'attend pas seulement de trouver des informations sur les moyens que la pédagogie a mis au point pour lutter contre le décrochage scolaire de trop nombreux jeunes. Nous faisons l'hypothèse qu'il souhaitait également être sollicité dans sa réflexion, être un peu bousculé, entendre des propos inattendus, éventuellement provocateurs. C'est la voie que nous avons essayé de suivre.

3. Quelques dimensions non rationnelles de nos conduites et de nos attitudes

a. Notre imaginaire de la marginalité

La marginalité, quelle que soit la définition qu'on en donne, est un concept encombré de connotations idéologiques, politiques, philosophiques et surtout affectives. Notre imaginaire de l'école et de ses marginaux est un *capharnaüm* dans lequel s'entassent nos désirs et nos regrets, nos souvenirs personnels, nos systèmes de valeur, nos préjugés, nos ambiguïtés. Nous nous focalisons sur les symptômes de l'échec et du décrochage scolaire des adolescent(e)s, en mettant l'accent sur le lien que nous aimons découvrir entre ces phénomènes et des variables sociales ou culturelles et, osons l'avouer, surtout ethniques.

Ainsi, par exemple, nous cultivons des rêveries nostalgiques à propos de l'école d'hier, comme si les cancre et les professeurs chahutés n'avaient pas toujours existé ; comme si « faire l'école buissonnière » était un comportement apparu depuis peu.

Nous nous complaisons aussi trop souvent à propager des « discours-catastrophe » d'où il ressort que l'école est un gouffre à millions mal utilisés,

que les enseignants ont perdu tout enthousiasme, voire toute conscience et valeur professionnelles, que beaucoup d'élèves sont des fauves prêts à se déchaîner ou des zombies à demi éveillés.

Nous nous focalisons sur les symptômes de l'échec et du décrochage scolaire des adolescent(e)s, en mettant l'accent sur le lien que nous aimons découvrir entre ces phénomènes et des variables sociales ou culturelles et, osons l'avouer, surtout ethniques.

Nous qui nous gargarisons de la notion de « droit à la différence », prenons pour argent comptant tout ce qui se raconte de péjoratif sur la population scolaire issue des milieux d'immigrés, surtout quand il s'agit d'adolescent(e)s. Ne serait-ce pas une manifestation d'intolérance à la différence ?

Réjouissons-nous cependant de constater que ces préjugés disparaissent petit à petit dans le milieu des enseignants qui savent de quoi ils parlent.

Enfin, quel malin plaisir les médias trouvent-ils, toutes formes confondues (Tv, journaux, revues) à présenter l'école d'une façon si souvent négative. L'école-corvée, l'école-chemin *malheureusement* obligée, l'école-qui-serait-encore-plus-terrible s'il n'y avait les congés... l'école-chemin vers le bureau de chômage. Sur ce plan aussi, nous avons heureusement noté une évolution favorable à l'occasion de la rentrée de septembre 1987. Par exemple, les « clips » Tv évoquant la rentrée étaient optimistes, gais, encourageants. Tout espoir n'est pas perdu !

b. Notre aveuglement et notre imprévoyance

Il est vrai que certains facteurs jouent un rôle dans la détérioration de trop nombreux *curriculum*s scolaires.

L'écosystème scolaire a connu de sérieux bouleversements au cours de ces dernières décennies : explosion démographique à laquelle succède actuellement un tassement préoccupant pour l'emploi, brassage des populations, mixité, généralisation de la fréquentation scolaire avant l'école primaire, prolongation de la période d'instruction obligatoire, remise en question continuelle des finalités de l'école – (formation générale ? formation professionnelle ? polyvalence ou spécialisation ?...), transformation du caractère de la relation entre les jeunes et les adultes.

Pourquoi la pédagogie n'a-t-elle pas étudié à temps ces bouleversements et proposé des moyens pour y faire face ? Pourquoi attend-on qu'une situation devienne explosive pour créer des groupes d'étude, charger certains de la mission de limiter les dégâts, organiser des colloques plus centrés sur les constats que sur les projets ?

Pourquoi ne s'est-elle pas préoccupée de façon plus réaliste de la formation des enseignants ?

La non-préparation des enseignants et des futurs enseignants à faire face à ces bouleversements est ahurissante et il en résulte que les changements intervenus dans le milieu scolaire sont vécus le plus souvent négativement, sont considérés comme des facteurs d'échec au lieu d'être perçus comme des éléments stimulants pour la créativité, pour les remises en question, pour l'exercice du libre examen.

4. Le décrochage scolaire n'est pas une fatalité

Un constat élémentaire, de simples observations sont insuffisantes ; il est indispensable pour la santé et la sécurité de tous de chercher à remédier à l'existence du marginalisme des plus jeunes, car là se trouve une des racines essentielles de la débauche, du banditisme, de l'asservissement aux drogues.

Il faut toutefois accepter d'emblée qu'aucune analyse ne peut être exhaustive et tout à fait impartiale, qu'aucune innovation n'est une panacée, qu'il n'y a pas de remèdes miracles. La lucidité doit caractériser notre démarche.

a. Un coup d'œil sur le terrain

Il est communément dit qu'au moins trente pour cent des enfants qui fréquentent l'école primaire accusent un retard d'un an ou plus avant la sortie de ce cycle élémentaire. La question n'est pas ici de débattre des causes de ces échecs, mais d'en considérer les suites.

Ainsi, au début de l'adolescence, de la période peut-être la plus vulnérable et difficile de l'existence humaine, le groupe scolaire est déjà, par ses antécédents, disloqué, hétérogène.

À la rentrée scolaire des classes de l'enseignement secondaire (structurellement 12-18 ans), des sélections sont opérées.

Qui ira dans l'enseignement général ? (celui-ci jouit toujours dans nos sociétés d'une aura particulière).

Qui ira dans l'enseignement technique ? (souvent après avoir effectué un essai malheureux dans l'enseignement général). Qui enfin « échouera » dans l'enseignement professionnel où se rencontrent tous les « autres » ?

Il existe, il est vrai, une structure de repêchage qu'on appelle en Belgique « classe d'accueil » ou 1^{ère} B, dont l'objectif est de permettre à

des élèves qui n'ont pas réussi à terminer l'école primaire avec fruit de se « rattraper »... Et cela arrive dans un certain nombre de cas, mais nous pensons que des gains substantiels pourraient être réalisés facilement, car dans certains établissements, ces classes ne sont qu'une salle d'attente avant l'envoi en section professionnelle. Pour cela, il serait nécessaire de faire, dans ce milieu, un travail pédagogique et psychologique soutenu. Nous y reviendrons.

Actuellement, les entités scolaires sont numériquement importantes, elles groupent généralement classes techniques et professionnelles. Certaines écoles allient même les trois types d'enseignement. Ceci est d'ailleurs encore un exemple de changement dans les habitudes dont les répercussions n'ont pas été étudiées sérieusement.

Le petit peuple de l'enseignement professionnel est vite repérable : s'ils sont d'âge et de taille divers, ses membres affichent pour la plupart des comportements semblables : des attitudes de méfiance, de désintérêt, d'ennui où la désinvolture, la gouaille, l'arrogance voire l'agressivité latente prédominent et accentuent la timidité ou la peur de compagnons réservés, plus « sages ».

La vie partagée avec ces élèves montre que les rodomontades, les refus, les agressivités masquent fréquemment l'anxiété, le désarroi de leurs auteurs. Un sentiment commun les habite, celui de *l'échec*. Être à la traîne dès le plus jeune âge, s'être attiré les remarques et punitions du maître, avoir subi les sarcasmes et quolibets des bons élèves, ne dispose pas à aimer l'école. Progressivement, ils ont été exclus de la vie constructive du groupe scolaire, et en éprouvent des profondes blessures d'affectivité et d'amour-propre.

De plus, l'accueil familial se ressent de la situation scolaire, l'enfant perçoit qu'il a déçu, qu'il est, chez lui aussi, qualifié de peu capable si pas d'incapable !

Ceci devrait nous mener à envisager les relations parents-école, mais nous en reparlerons ultérieurement.

Ce qui est évident, c'est que ces jeunes sont perçus comme des minables !

Par ailleurs, une hiérarchie pesante est omniprésente et en premier lieu dans l'esprit de beaucoup de maîtres.

Avoir en charge des classes professionnelles n'est pas revendiqué. Bien au contraire !

Peu de professeurs s'enthousiasment à l'idée de former les plus rebelles au savoir, les plus turbulents, les plus absents... Aussi ces classes sont-elles

fréquemment dévolues aux plus jeunes professeurs, inexpérimentés et insuffisamment préparés à affronter les problèmes sociaux et psychologiques de ces adolescents dont l'équilibre est précaire.

Bon nombre de maîtres, même anciens, se posent et nous posent des questions angoissées :

« Que puis-je faire, ici et maintenant, dans ma classe, avec *mes* élèves (quand ils sont présents) alors que je suis coincé(e) entre les exigences des circulaires ministérielles et de programmes interprétées par mon directeur, mon inspecteur ; je vis dans l'angoisse à la pensée de perdre mon emploi ; je subis la bousculade des horaires, les soubresauts de l'installation puis souvent de la suppression d'innovations pédagogiques auxquelles j'ai cru. J'ai l'impression que les parents démissionnent, que nous sommes perçus comme des *minus* qui donnent cours à d'autres *minus*, que la communication est définitivement coupée entre les élèves, les enseignants, les parents et la société dans son ensemble. »

Que répondre ?

b. Tout n'est pas perdu

Si dans l'entité scolaire se trouve une volonté active, si des contacts réellement humains se nouent entre les jeunes et des adultes disponibles (quelle que soit leur fonction : éducateur, professeur, personnel paramédical, administratif... c'est l'affaire de tous), alors peut émerger un aspect positif de confiance, de sensibilité, de libération de la fragilité cachée, d'appel, et des capacités insoupçonnées. Ces découvertes paieront largement le temps, la patience, l'obstination, l'affectivité investis dans la tâche éducative ; elles enrichiront les maîtres et leurs élèves. Car tout n'est pas noirceur et échec.

Le jour de la sortie des classes terminales ne marque-t-il pas une victoire pour tous ? Pour les éducateurs qui mesurent les étapes parcourues, les batailles successives gagnées sur ce jeune adolescent rebelle, négatif, traumatisé, qui lentement est devenu cet élève fier du diplôme attestant d'un savoir dont il a mesuré et dominé les difficultés.

Mais entre l'année d'entrée dans le secondaire et celle de terminale, que peut-on faire pour diminuer le nombre des échecs à répétition, les abandons, pour éviter la fabrication d'adultes sans formation, sans capacités d'autonomie ?

Tout d'abord, et sans cela, rien d'autre ne sera vraiment possible, il faut que se développe au sein de la communauté éducative un esprit chaleureux, ouvert, qui permette à tout élève qui en ressent le besoin d'y trouver un interlocuteur attentif.

Cependant, soyons clairs ; écoute et disponibilité ne signifient pas permissivité, laxisme, approbation sans réserve, complicité.

Nos jeunes attendent des adultes des attitudes adultes. Fermeté, honnêteté morale, justice et intérêt pour l'humain sont perçus positivement, même par les plus « durs ». Mais une telle atmosphère ne se crée pas d'un coup de baguette magique.

c. De l'importance des enseignants

Jusqu'à présent, les structures scolaires ne tiennent pas assez compte de l'absolue nécessité d'un encadrement suivi, constant et particulier aux élèves des classes professionnelles... et formé spécialement à cette tâche difficile qui pourrait devenir gratifiante si elle était bien perçue, bien pensée et bien préparée.

Pour réaliser ce projet, il faudrait:

Ceci vaut pour les enseignants en place.

- valoriser les enseignants qui fonctionnent dans ces classes plutôt que de les considérer comme des citoyens de seconde zone (comme leurs élèves !)
- associer les inspecteurs et les agents des *Centres psycho-médico-sociaux* au soutien à fournir aux enseignants des classes difficiles ;
- rechercher le volontariat plutôt que de procéder, systématiquement, à des désignations d'autorité parmi les enseignants ;
- organiser des conférences pédagogiques et des réunions de discussion de cas centrées sur les classes et les élèves à haut risque de décrochage.

Mais il y a les futurs enseignants et dans ce domaine, nous pensons que les programmes des écoles normales ne cernent pas d'assez près les réalités actuelles et n'apprennent pas aux élèves à y faire face.

Ils ne maîtrisent pas vraiment les techniques de la communication, ils ne sont pas à l'aise dans les nouvelles relations avec les jeunes et en ont même parfois peur. Il leur est difficile de travailler en équipe ; ils ne savent pas bien comment dialoguer ni avec les parents ni avec le monde du travail qu'ils connaissent mal.

Pour s'en sortir avec des adolescents difficiles, il faut certes du courage et de la bonne volonté, mais cela ne suffit pas.

Il existe actuellement des méthodes de formation bien mises au point dans tous ces domaines. Il faudrait en faire bénéficier les futurs éducateurs dans le cadre de leurs études.

d. De la nécessité d'être créatifs

Il apparaît qu'une des plus grandes carences de notre société soit paradoxalement son manque d'imagination, de créativité, d'audace... Dans le domaine de la formation professionnelle à l'école, le phénomène est flagrant.

Nos enfants n'ont plus la possibilité de s'accrocher à un avenir déterminé par un diplôme ; la carrière continue est un leurre en cette fin du xx^e siècle.

Aussi doivent-ils être informés et préparés positivement en vue de la mouvance des situations de travail, des exigences contemporaines, de l'absolue nécessité d'adaptabilité au futur et de la bonne formation au présent. On est loin du compte.

Soyons alors nous aussi créatifs : que les organisateurs de l'enseignement professionnel façonnent mieux des cycles de formation qui collent à la réalité, qu'ils y conçoivent un principe de mobilité tout en assurant un savoir de base permanent et un apprentissage d'attitudes de sérieux et de responsabilité assumée.

Le programme des classes professionnelles pose problème. Le renforcement des cours généraux débouche sur un accroissement des échecs qui ne portent pas sur les compétences que l'on peut et doit légitimement exiger d'élèves peu orientés vers les matières abstraites (sinon ils ne fréquenteraient pas ces classes).

Il nous semble plus utile et attractif de favoriser (il faut parfois dire « installer ») des compétences indispensables dans la future vie sociale et professionnelle : amélioration de l'expression orale – maniement plus aisé du langage écrit – entraînement à la lecture rapide – éléments d'informatique – initiation au droit, aux mécanismes sociaux, financiers..., le tout en réduisant au maximum les cours *ex cathedra*.

5. Milieu familial et décrochage scolaire

La lutte contre le décrochage scolaire n'est pas du ressort exclusif de l'école. Dans une communication récente, Jeannine Blomart, chargée de cours à la Faculté des Sciences psychologiques et pédagogiques de l'ULB dit ceci :

« On peut penser que la manière dont les parents investissent l'école et la réussite scolaire de leur enfant, le système de mesures psychopédagogiques qu'ils utilisent pour obtenir cette réussite, font partie du système éducatif général de la famille. Ces dernières années, des chercheurs ont poursuivi des travaux intéressants sur le degré de structuration des familles, la plus grande souplesse de fonctionnement du système éducatif, le système des normes et des valeurs des familles et ils ont relevé *leur impact sur le développement intellectuel des enfants et leur réussite scolaire*. » La vie familiale serait donc le ferment de base d'un bon accrochage scolaire.

N'est-il pas étonnant que notre société qui prépare avec soin les futurs parents à la naissance de leur bébé, ne consente pas plus d'attention à conscientiser la famille naissante à ses responsabilités à court, moyen et long terme ? Ce qui était l'affaire du bon sens jadis, dans une cellule familiale ouverte où l'enfant trouvait un encadrement par la présence de grands-parents, de frères et sœurs plus nombreux, d'un voisinage immédiat connu, devrait, aujourd'hui que la vie moderne a balayé ces modes de vie, être remplacé par, au moins, une information parentale simple. Information, formation... pour permettre de saisir l'importance qu'il faut accorder à la préservation des liens affectifs dans le groupe familial, au maintien des liaisons constructives famille-école-parascolarité, à la prise en compte des aspirations, des révoltes, des enthousiasmes des jeunes afin d'y répondre positivement. Enfin, il est temps que la société tout entière prenne conscience du péril que constitue une jeunesse déboussolée.

Ayant pu mesurer la puissance d'impact des médias sur la jeunesse, il faut obtenir qu'ils diffusent des messages plus choisis, éclairants et formatifs du jugement et du goût dans un esprit de liberté et de pluralisme.

Il est temps que les adultes qu'ils soient ou non des parents revoient certains de leurs comportements, que le défaitisme qui a toujours de bonnes excuses et le négativisme qui n'en a pas moins cessent de s'afficher avec complaisance !

6. Il vaut mieux prévenir que guérir

On déclare à qui veut l'entendre que le décrochage scolaire ne se manifeste pas brutalement à l'adolescence, mais couve depuis longtemps.

On constate cependant que, dans les faits, on ne prend pas les mesures qui pourraient éviter la dégradation de la situation scolaire de trop nombreux jeunes élèves.

Nous sommes convaincues que trop d'enfants vivent à l'école primaire des situations répétées d'échec et qu'ils acquièrent l'impression que l'effort

est inutile puisqu'il n'aboutit jamais. Personne n'aime fréquenter un lieu où il ne connaît que des déboires et où son estime de soi est mise en pièce jour après jour. Donc tout ce qui peut empêcher l'entrée d'un enfant dans une spirale d'échecs doit être tenté.

Toute l'équipe éducative devrait être attentive aux premiers signes de détresse perceptibles chez un enfant, de façon à ce que quelqu'un donne « le coup de pouce » qui redressera la situation.

Les moyens d'action ne manquent pas : séances de rattrapage qui ne soient pas des *pensums* ; enseignement tutoral, aménagement de lieux accueillants où les enfants peuvent se retrouver, faire leurs devoirs dans une ambiance agréable ; utilisation judicieuse du temps « libre » ; plus grande participation des parents à la vie scolaire de leurs enfants.

Si nous insistons sur l'importance vitale d'éviter les « mauvais départs » à l'entrée en primaire, nous trouvons aussi qu'il y a des moments-clés qui pourraient être mieux utilisés.

Presque tous les enfants fréquentent la troisième maternelle, mais nous ne sommes pas certaines que le temps qu'ils y passent soit utilisé au mieux. Il ne s'agit surtout pas de prendre de l'avance en vue de la première année primaire, mais de mettre en place les instruments nécessaires à la réussite de cette première année.

Les faiblesses sur le plan psychomoteur et/ou verbal, si fréquentes et si handicapantes pour l'avenir scolaire, devraient être traitées dans le cadre de cette classe.

Ensuite, nous pensons que l'on pourrait atténuer sérieusement les risques de décrochage scolaire dans le secondaire si on intéressait plus les enfants de sixième primaire à leur devenir. Actuellement, tout se passe trop souvent en dehors d'eux, sans qu'on juge utile de les informer, de concrétiser ce qui va se passer « après ». Les critères d'orientation ont l'air raisonnables, mais on peut craindre que les enfants se sentent comme des ballots dans une gare de triage, avec une étiquette qui leur colle au dos.

Nous craignons que cette manière de faire renforce le désinvestissement vis-à-vis des apprentissages alors qu'il faudrait réamorcer le désir d'apprendre en informant ces préadolescents sur les activités professionnelles des adultes, en ouvrant l'horizon des possibles, en permettant aussi aux rêves et aux aspirations de s'exprimer.

Mais peut-être avons-nous peur de parler de l'avenir avec les jeunes ?

Enfin, l'entrée dans le secondaire devrait rester un événement important où tout redevient possible si on le veut vraiment. Nous sommes loin du

compte et tout se ligue pour que celui qui a pris un mauvais départ à l'école primaire, prenne un mauvais départ dans le secondaire alors que cela n'est pas inéluctable.

Rendre l'enseignement primaire plus performant doit constituer la première mesure de prévention du marginalisme juvénile.

Toutes les personnes compétentes devraient s'y atteler et notre pari serait d'amener la quasi-totalité des enfants à maîtriser en 6-7 ans le programme de l'école primaire, en surmontant le cas échéant leurs handicaps sociaux, familiaux et autres. Nous pensons que c'est possible.

7. En guide de conclusion

Il ne faut pas rêver. L'école est une société très complexe, très organisée, aux multiples règles explicites et implicites, dont la fréquentation est obligatoire. Il est par conséquent inévitable qu'elle ait ses rebelles, ses hors-la-loi, ses inadaptés, ses ratés. Certains de ceux-ci ont d'ailleurs été un facteur de progrès par leurs apports de créativité nouvelle et de remise en question des règles établies.

Aujourd'hui le marginalisme juvénile apparaît, non du fait de l'individu lui-même, mais comme engendré par la société qui permet que, tout jeune, des humains non seulement se perdent, mais mettent leurs propres concitoyens en danger.

Nous avons montré quelle était selon nous la genèse du marginalisme juvénile actuel et quel rôle important jouait l'école dans son développement, mais aussi dans sa prévention. Nous concluons en disant qu'il faut absolument en revenir aux buts et au rôle qui ont été ceux des écoles depuis leur création.

Tous les jeunes, filles et garçons, Belges et non Belges, handicapés et valides, doivent y trouver la possibilité d'exploiter au maximum leurs potentialités, et non un milieu qui copie les attitudes de sélection des forts et de rejet des faibles telles qu'elles règnent trop souvent ailleurs. S'ils trouvent à l'école la promesse d'une réalisation personnelle, ils auront moins l'envie de la quitter. Nous ne pensons pas que ceci soit de la naïveté ou de l'angélisme, mais bien un sain réalisme.

Marginalisme et politique

Raymond RIFFLET

Professeur et directeur de recherches

(RUCA, Institut de sociologie de l'ULB, Collège d'Europe, Institut Européen des Hautes Études Internationales près l'Université de Nice, Groupe d'Études politiques européennes-Transeuropean policy studies association GEPE-TEPSA)

De tout temps et en tout lieu, des individus se sont placés en dehors des courants dominants et ont adopté des attitudes plus ou moins provocatrices à l'égard de l'Ordre établi. Y aurait-il dès lors une crise spécifique dans les diverses manifestations de non-conformisme allant du mouvement hippie au hooliganisme, des provocations *punk* au rejet de toute insertion dans le « système », qu'il soit scolaire, professionnel ou « politique » ? Ne seraient-ce pas là simplement des formes contemporaines d'attitudes habituelles liées à la socialisation difficile de nombre d'adolescents ou de groupes d'individus dépassés par l'évolution d'un monde qu'ils comprennent mal et qui déçoit leurs aspirations ?

En fait, le brassage prodigieusement accéléré des populations et des cultures, l'interdépendance généralisée et de plus en plus irréversible des collectivités, produisent des modifications qualitatives absolument originales, allant bien au-delà des aspects purement quantitatifs (multiplication par deux ou trois cents de l'importance des relations commerciales depuis l'époque napoléonienne !). La nature même des problèmes psychosociaux s'en trouve profondément bouleversée. Les recettes de normalisation, fondées sur l'éducation, l'acculturation plus ou moins spontanée, les contraintes morales et juridiques, l'encadrement « politique » etc., se révèlent incapables de maîtriser la situation. Par ailleurs, le phénomène est de plus en plus universel et transcende les diverses formes de l'Ordre établi, en apparence les plus différentes. À Moscou comme à New York, à Pékin comme à Paris ou Amsterdam, dans les nouvelles mégapoles du tiers monde comme dans les vieilles cités industrialisées, se multiplient les signes d'une marginalisation polymorphe qui ne concerne plus des minorités insignifiantes, mais de véritables sociétés parallèles ayant leurs propres éthiques et leurs propres prospectives existentielles, « hors la loi » commune, quelle qu'elle soit.

Le bouleversement atteint de telles proportions qu'il envahit même la science ou l'art-fictions, révélateurs particulièrement éloquents de l'inquiétude dans l'inconscient collectif. Le succès triomphal de *Mad Max*, à son troisième ou quatrième avatar cinématographique, les histoires terrifiantes de centres urbains transformés en jungles avec des îlots-forteresses, la mythologie de la drogue et de l'insécurité permanente ont des implications psychopolitiques dépassant de loin les simples données statistiques (moins inquiétantes objectivement que celles des accidents de la route, considérés eux comme faisant partie de la *normalité*).

La corrosion des systèmes idéologiques

La même corrosion atteint tous les systèmes sociaux, toutes les idéologies. La « désacralisation » frappe autant le Pouvoir que l'Opposition qui se « cléricalisent » parallèlement : les prêtres subsistent, mais la foi se perd et se dilue.

L'enthousiasme suscite par un Marcuse dénonçant l'unidimensionnalité et les événements de 1968 illustrent par exemple l'hostilité croissante aux explications réductrices et totalisantes, sinon totalitaires. Celles-ci apparaissent largement illusoire par leur « partialité » même, anti-existentielles par leur « oubli » du caractère irréductiblement complexe et individuel, métanoétique et affectif de toute réponse aux défis de la vie en corrélation avec les problèmes posés par l'indispensable organisation de la vie collective. Ce n'est pas par hasard que l'extraordinaire explosion de liberté sexuelle accompagne le déclin des idéologies, la désacralisation des mythes totalitaires, la désaffection à l'égard du militantisme classique, le manque d'assiduité aux temples, et inversement d'ailleurs !

Les pays les plus « développés », c'est-à-dire ayant subi le plus les effets de la révolution industrielle, technologique et scientifique, qu'elle se soit faite sous les auspices du capitalisme libéral ou du marxisme-léninisme, sont les plus touchés par cette évolution générale. Dans les pays du tiers monde, l'univers islamique notamment, la volonté d'autonomie, la poussée anticolonialiste, rejoignent un attachement ou un retour plus ou moins mythique, à la fois politique et moral, aux traditions, ressenties comme le meilleur barrage immédiatement disponible contre une déculturation, souvent négative et « sauvage », sans compensations suffisantes. Le rejet du monde « moderne » apparaît comme la meilleure défense possible. C'est bien pourquoi il séduit également, même si c'est souvent de façon caricaturale et naïve, bon nombre de « marginaux » des régions industrialisées, soucieux de trouver dans une quelconque secte à la recherche du nirvana, la pratique du yoga, la conversion à l'islam ou une approche gnostique, le moyen

de fuir la panique existentielle, la peur du Néant ou, plus simplement, l'absence de réponse pratique aux misères matérielles et morales.

La mode des gourous, le succès des sectes Moon ou Krishna, l'intérêt tout autre que scientifique pour la sagesse indienne ou les versions contemporaines des vertus supposées des « bons sauvages », même l'idolâtrie de la Nature comme telle, par opposition aux créations de la Raison humaine (comme si elle n'était pas aussi naturelle que le reste), témoigne de cette fuite dans une « tiers-mondisation » artificielle, drogue intellectuelle sécurisante et apaisante.

Un certain nombre de conservateurs de tous bords s'efforcent de se rassurer en croyant constater que les contestataires d'hier sont bien assagis aujourd'hui. On retrouve ainsi le tranquillisant « révolutionnaire à vingt ans, conservateur à quarante ». Citons pour illustrer cette version politique de la méthode Coué, le commentaire sur le magazine *Infovision* de TF1 du 28 mai 1987, paru dans *Le Figaro* de la même date : « Que sont les blousons noirs devenus ? », interrogent les enquêteurs. En grande majorité ces jeunes délinquants d'il y a vingt ans affectent une allure de pères tranquilles... Comme le souligne Jean-Claude Barreau, qui fut leur aumônier avant de quitter l'Église par la suite, quatre-vingts pour cent s'en sont sortis. L'un possède un haras, l'autre est fonctionnaire de la Ville de Paris, le troisième PDG d'une société, le quatrième écrivain. Ces anciens blousons noirs analysent avec pertinence leur jeunesse et leurs égarements. Ils ne sont pas nihilistes. Au contraire, mesurant des erreurs qui leur ont parfois valu des séjours en prison, ils apprécient un certain savoir-vivre et adhèrent aux valeurs fondamentales de la société... La seconde enquête est consacrée aux *skins*. Pour marquer leur différence, les *skins* se sont fait raser les cheveux, à l'instar des hooligans britanniques qui ont provoqué l'émeute au stade du Heysel, il y a deux ans. Les *skins* se regroupent en deux tendances (on n'ose parler d'école) : les rouges d'extrême gauche et le *Klan* qui s'affirme « nazi ». Tous ont en commun le désœuvrement, le chômage, le culte de la violence et une insondable stupidité. Nous sommes bêtes et méchants, clament-ils afin de provoquer. Ils ont sans nul doute raison. Pourtant les journalistes ont uniquement suivi ceux du *Klan*. Pas les autres, sans donner d'explication à cette « préférence ». L'objectif est cette fois de faire peur au téléspectateur, de lui faire croire qu'il existe des hordes de *skins*, prêtes à répandre la terreur, alors que, justement, les forces de police multiplient les efforts afin de juguler le « phénomène ».

En d'autres termes : « citoyens, dormez en paix (avec un chien de garde si possible), l'orage passera et, en attendant, la maréchaussée veille ! »

Une autre attitude a eu la faveur des pays dits « socialistes » pendant des dizaines d'années : pas de faits divers dans les médias, ignorance publique et systématique sur les phénomènes de violence, films et feuilletons télévisés aussi sagement conformistes que prudes et respectueux des valeurs sociales, lesquelles d'ailleurs ressemblent comme des sœurs jumelles, pour la plupart, aux valeurs sociales occidentales, assez malmenées à vrai dire dans les *Dallas* et autres *Miami Vice*. La « *glasnost* » ou « transparence » chère à Gorbatchev est en train de montrer que cela n'a empêché ni la violence, ni les attitudes « asociales », ni la drogue, à commencer par l'ivrognerie, ni l'hypocrisie, le mensonge et la corruption. La politique de l'autruche ne semble donc pas faire davantage d'effet salutaire que le défoulement autorisé et massifié et la discussion démocratique.

À mon sens, nous sommes devant une crise globale. Pourquoi « globale » ?

Parce qu'il ne s'agit pas d'une simple modification des rapports de production, d'une version contemporaine de la lutte des classes à laquelle se résumerait l'histoire, ni même d'une solution technique à apporter aux contradictions liées à l'accroissement de la richesse potentielle face à la misère et au chômage ou à l'interdépendance universelle des peuples face aux prétentions intransigeantes et rivales des États-nations. Cela ne veut pas dire, ce serait absurde, qu'il n'y a pas de bouleversements des rapports sociaux, d'opposition plus ou moins violente des intérêts organisés, « abondance » possible dans une misère de fait, inégalités scandaleuses et anarchie internationale, porteuse d'impuissance, de gaspillage stupide et de violence terrifiante.

Si l'on veut comprendre ce qui se passe dans les consciences elles-mêmes, il faut aller au-delà, chercher pourquoi une humanité qui commence à ne plus confondre le PNB et le BNB, le *Produit National Brut* et le *Bonheur National Brut*, la protection précaire des privilèges avec l'épanouissement de la personne, l'Être et l'Avoir, la course au suicide collectif avec la sécurité, arrive si difficilement à sortir des réflexes conditionnés, des pseudo-déterminismes paralysants, des habitudes de pensée et d'action incapables de résoudre les problèmes et de redonner un sens (aussi bien une signification qu'une orientation) à la vie individuelle et collective, au-delà de l'égoïsme et d'un instinct de conservation de moins en moins rationnel.

Les caractères de marginalisme politique

Essayons de mieux comprendre l'essence d'une évolution, d'autant plus difficile à appréhender dans sa complexité, ses propres relations de

cause à effet, que nous en sommes à la fois objets et sujets, observateurs et observés.

L'explication des caractéristiques spécifiques du marginalisme actuel, et plus particulièrement du marginalisme politique, ou mieux encore des relations entre le marginalisme et la politique, en résultera beaucoup plus clairement et dépassera les banalités d'usage.

Comme le montre, entre autres ouvrages-clefs, *La Nouvelle Alliance de Prigogine*, ce qui se passe sous nos yeux est probablement la plus grande révolution culturelle depuis la Renaissance, voire depuis le « miracle grec ».

L'homme a d'abord essayé de se concilier de façon plus ou moins magique les forces naturelles « favorables » ; il a pratiqué les divers rites d'insertion dans un Univers à la fois redoutable et bénéfique, mystérieux, mais accessible, moyennant les initiations convenables et les intercessions des rois-dieux ou des rois-prêtres, ou encore des rois associés aux prêtres et reconnus et sacratisés par eux. L'homme ainsi « intégré » dans le monde se construisait et vivait en harmonie avec lui, confondant largement lois divines, lois humaines, religion, science et morale. L'Autorité transcendantale justifiait ainsi le Pouvoir séculier soumis aux aléas de la conjoncture et garantissait le civisme, ou si l'on préfère, la soumission volontaire de l'individu à la légitimité globale, fondement d'un conformisme généralisé.

Le *marginal*, dans la mesure où il avait l'audace de contester un système à ce point totalisant, était souvent exclu du groupe, ce qui revenait à une condamnation à mort morale et même physique, dans la mesure où l'appareil répressif ne punissait pas immédiatement le sacrilège. Les premiers brassages de peuples et la création des premiers empires « transreligieux », en établissant une inévitable césure entre la légitimité traditionnelle et le nouveau pouvoir, ont conduit à trois types de réponses distinctes.

La première, la plus simple, a été une hiérarchisation polythéiste, partant ou non d'un principe ou d'un Dieu premier, mais englobant les divinités, et donc les légitimités subordonnées. Le Pouvoir représente bien entendu sur terre ce principe ou ce Dieu premier et la hiérarchie terrestre copie la hiérarchie cosmique. La Chine, au nom du principe d'Harmonie, et l'Inde, sous le signe de L'Esprit créateur, éternel et multiforme, au-delà des contradictions apparentes, ont conservé jusqu'à nos jours une prédilection pour cette solution ; elle exclut également le « marginal » comme sacrilège, favorise la soumission et le conformisme comme vertus morales, n'admet l'originalité, et parfois de la façon la plus radicale, que comme exaltation du système global, voie personnelle vers L'Un à la fois objectif suprême et inaccessible ici-bas, forme particulière de « sainteté ».

La deuxième solution, qui bouleverse bien davantage les habitudes, consiste à supprimer les avatars du Dieu premier ou les divinités subordonnées et à glisser plus ou moins nettement vers le monothéisme, à la fois simplificateur et plus satisfaisant pour la Raison. Généralement, ce glissement n'est guère pur et le syncrétisme entre l'étape polythéiste et l'affirmation monothéiste est évidente.

Dans ce cadre, sous des formes, il est vrai, très diverses, il n'y a pas non plus de cloison étanche entre l'Ordre divin et l'Ordre terrestre, et donc l'organisation politique de la société. Depuis Théodose, en 395, l'État et l'Église sont étroitement associés et cette situation perdurera dans l'empire byzantin, la Russie orthodoxe ensuite. L'effritement de l'empire d'Occident relâchera les liens entre l'Église catholique et les États chrétiens, mais la règle du droit divin s'imposera de Clovis à la fin de L'Ancien Régime et la révolte contre le roi sera assimilée à la révolte contre Dieu, sauf si l'Église elle-même renie le souverain. Le principe *Cujus regio, hujus religio* de la paix d'Augsbourg en 1555 souligne que les princes protestants ne sont guère plus ouverts que les souverains catholiques et que le libre examen tend à s'arrêter aux limites du pouvoir, quel qu'il soit. En faisant de l'Église anglicane une réalité purement anglaise où se mêlent autorité religieuse et pouvoir royal, Henri VIII et Élisabeth poussent le processus jusqu'à la caricature. Dans le monde islamique, il n'y a certes pas de clergé au sens catholique du terme et le croyant demeure théoriquement seul en face de Dieu. Mais, dans la pratique, que ce soit à travers la tradition sunnite ou le chiisme iranien, ou le sultanat turc étroitement associé aux ulémas, docteurs de la Loi, l'osmose entre la religion, le pouvoir politique, le droit et la morale est tout aussi forte, sinon plus que dans le monde chrétien, la *charia* étant infiniment plus précise et contraignante que les Évangiles et les commandements de Dieu, sinon les prescrits de l'Église et les injonctions des encycliques. Le monde judaïque est sans doute encore plus « anarchique » que l'islam et ouvert à des interprétations personnelles, pratiquement sans limites, du Livre. Il en résulte une désacralisation plus essentielle du pouvoir séculier. Mais cela n'implique nullement que l'individu peut faire tout ce qu'il veut sans contraintes collectives légitimes, de nature également religieuse autant que civiles.

Dans le cadre de toutes les réponses monothéistes, le Vrai et le Faux, le Bien et le Mal non seulement existent en soi, mais jugements de valeur et jugements de vérité interfèrent constamment. Après tout, c'est parce qu'ils ont touché, contrairement à la volonté de Dieu, à l'arbre de la Connaissance, qui est aussi celui du Bien et du Mal, qu'Adam et Ève ont conquis à la fois leur libre arbitre et la damnation éternelle. Le premier est inséparable de l'autre et toutes les religions et civilisations du Livre

acceptent cette « vérité » et ses implications. Il en résulte qu'il ne peut y avoir de liberté politique inconditionnelle et totale. Le pluralisme des attitudes ne peut, dans un tel système, qu'être strictement pragmatique, lié à l'ignorance ou à la faiblesse relative de notre esprit, à l'opportunité d'éviter des maux plus grands que ceux liés à l'intolérance radicale ou au conformisme contraignant. Deux citations des encycliques *Immortale Dei* et *Libertas praestantissimum* dues au pape « progressiste » Léon XIII, l'auteur de *Rerum Novarum*, sont pleinement éclairantes sur ce type d'approche politico-philosophique : « Il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Église d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance soit d'une saine et légitime liberté. En effet, si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État. » (*Immortale Dei*, 1885)

« Si l'on entend par liberté de conscience le fait que chacun peut indifféremment à son gré rendre ou ne pas rendre un culte à Dieu, les arguments qui ont été donnés plus haut suffisent à le réfuter. Mais on peut l'entendre aussi en ce sens que l'homme a dans l'État le droit de suivre d'après la conscience de son devoir la volonté de Dieu et d'accomplir ses préceptes sans que rien ne puisse l'en empêcher. Cette liberté, la vraie liberté, la liberté digne des enfants de Dieu, qui protège si glorieusement la dignité de la personne humaine, est au-dessus de toute violence et de toute oppression, elle a toujours été l'objet des vœux de l'Église et de sa particulière affection. C'est cette liberté... qu'une foule innombrable de martyrs ont consacrée de leur sang » (*Libertas praestantissimum*, 1888).

Dans un tel conditionnement, que devient le « marginal » ? Dans la mesure où il n'est pas, lui aussi, comme certains mystiques, l'expression exaltée (et souvent inquiétante) du système global, menaçant parfois son équilibre pratique, il est condamné à la clandestinité, à la persécution, à l'impuissance politique. Dans la mesure où il croit lui-même à la Vérité du système de pensée contre lequel il se révolte, pour les raisons les plus diverses, il se sent exclu et « damné » et en assume éventuellement les conséquences (cultes sataniques, pratiques de sorcellerie, florissants jusqu'à nos jours). L'extraordinaire vogue de films comme *l'Exorciste* révèle à quel point les sociétés profondément religieuses, jusque dans leurs attitudes quotidiennes, comme une très grande partie des populations protestantes, sont violemment perturbées par une contestation multiforme qu'elles ne parviennent pas à assimiler, à intégrer dans leurs mécanismes mentaux. Pour elles, les manœuvres du Malin sont une constituante essentielle du désordre menaçant et de *l'Apocalypse Now* suspendue sur nos têtes. De là

à assimiler satanisme, athéisme, communisme antireligieux et immoralité générale, il n'y a qu'un pas, aisément franchi, parfois par les représentants les plus élevés de la hiérarchie politique. La vague néo-puritaine accompagne tout naturellement le débordement des non-conformistes, qu'ils soient ou non dépourvus de toute conviction de nature religieuse.

La troisième solution à l'œcuménisme de fait, à l'interpénétration des entités politiques, des civilisations et des croyances, c'est d'échapper ou de tenter d'échapper aux « vérités » particulières contradictoires, de refuser toute subordination imposée, surtout si elle est ressentie comme artificielle.

Dans la mesure où les circonstances ne favorisent pas une réponse religieuse de type syncrétiste ou monothéiste, il reste à trouver, par le recours à la Raison, une explication de valeur universelle, indépendante des conditions de temps et de lieu, accessible à tout homme capable de dépasser ses préjugés, d'examiner objectivement l'enchaînement des causes et des effets, pour découvrir les « lois » d'un ensemble dont nous faisons partie. Le Bien, le Beau, le Vrai se rejoignent encore et se confondent largement, mais l'harmonie de l'Homme lui-même devient la mesure et le reflet de l'Harmonie universelle, qui nous dépasse et nous englobe. Il n'est donc pas faux de dire que le « miracle grec », meilleure illustration historique de cette nouvelle approche, est le fondement du libre examen, de la science et de l'humanisme tout à la fois. Encore faut-il relativiser le dit « miracle », tout remarquable soit-il. Tout d'abord, il convient de ne pas oublier que Socrate a été condamné à mort par l'Héliée démocratique parce que l'universalisme même de sa pensée constituait une atteinte aux dieux de sa cité ! Ensuite la logique aristotélicienne, comme la République de Platon et ses dialogues, et même la plus grande partie de la science grecque reposent sur le postulat qu'il n'y a qu'une Logique, une Vérité à trouver par le pur raisonnement et non par l'expérience, une attitude politique convenable, à imposer éventuellement par les « savants » ou les princes dûment chapitrés par eux, une éthique et une esthétique conformes à la Raison. S'il y a acceptation de la tolérance, et encore pas toujours, loin de là, c'est dans la mesure où la Raison n'est pas arrivée au bout de son chemin ; mais l'Unité essentielle et harmonieuse du monde ne fait pas de doute et c'est elle qu'il faut chercher et assumer, y compris dans la sphère du « politique ». Pensons dès lors à l'évangile selon saint Jean : « À l'origine était le Verbe et le Verbe était Dieu. » ; en grec, langue originale de ce texte, le « Verbe » se dit en fait *logos*, et *logos* ne signifie pas seulement poétiquement « le verbe », mais la Raison, la Logique. On pourrait donc tout aussi bien traduire, et la filiation de la pensée grecque classique et du christianisme apparaît alors dans toute sa clarté : « À l'origine était la Logique (la Raison harmonieuse) et la Logique était Dieu », autre façon de

dire ce qu'affectionne les théologiens modernes, à savoir que peu de science éloigne de Dieu et que beaucoup y ramène ! Un syncrétisme similaire entre le courant philosophique grec et la pensée islamique se manifesterà jusqu'à nos jours.

Si la Renaissance n'est pas cette rupture avec le soi-disant obscurantisme médiéval, telle qu'elle a été souvent présentée, le « retour aux sources » de l'Antiquité gréco-romaine indique toutefois que la « Raison », figée dans les textes sacrés et leur exégèse de plus en plus scolastique, reprend son autonomie. La science expérimentale quitte les ateliers des alchimistes pour entrer sans cesse davantage dans la pratique quotidienne autant que dans la réflexion philosophique. Le *Nom de la Rose*, l'excellent roman de Umberto Eco, illustre parfaitement cette évolution et ses conséquences bouleversantes pour le développement de l'esprit critique et la mise en cause de la Vérité. La querelle des Anciens et des Modernes, saisie surtout dans ses aspects littéraires, dépasse en réalité de beaucoup cette dimension. Elle sous-tend l'opposition croissante entre ceux qui croient simplement redécouvrir les connaissances perdues et les méthodes de réflexion « classiques », et qui font des études grecques et latines le fondement de toute culture valable et, d'autre part, ceux qui désirent plus ou moins consciemment s'émanciper tout autant des affirmations et préjugés antiques que des vérités révélées et rejettent ainsi toute forme de dogmatisme, fut-il d'apparence rationnelle et « laïque ».

L'observation objective et la découverte pragmatique des relations de cause à effet, en ouvrant la porte de l'ère scientifique dont un Newton annonce parfaitement le triomphe universel croissant, vont cependant engendrer un nouveau type d'illusions que l'aphorisme *Scientia vincere tenebras* illustre parfaitement : si l'on découvre patiemment, et dans un esprit libre examinateur, les lois de la Nature – et peu importe à la limite que sur un plan métaphysique indémontrable ces lois soient d'origine divine ou non – nous finirons non seulement par découvrir la seule vérité accessible, mais nous en déduirons la façon la plus appropriée de nous conduire pour assurer notre propre bonheur et celui de la collectivité ou des collectivités auxquelles nous appartenons. Il est donc normal que le siècle des Lumières espère non seulement faire progresser les connaissances physiques, mais aussi celles qui concernent l'Homme et la Société, que la notion de Progrès prenne une importance primordiale et justifie toute action politique valable et raisonnable. Qu'il s'agisse des diverses formes de despotisme éclairé ou de la déesse Raison chère à Robespierre, l'objectif est le même : organiser notre vie et le corps social en fonction des lois objectives de la Vérité. Le marginal, le non-conformiste, dans la mesure où, à la manière du chrétien « libre » défini par Léon XIII, mais dans un

autre contexte philosophique, il ne se contente pas de défendre la Vérité contre les tenants de toutes les formes d'obscurantisme et de tyrannie aveugle, fondées sur l'ignorance, la méchanceté ou l'égoïsme, mais prétend suivre sa propre voie, a-normale ou a-sociale, ne peut être que lui-même ignorant, égaré, de mauvaise foi ou animé d'intentions répréhensibles et condamnables. Son élimination, ou au moins son isolement et sa mise hors d'état de nuire, s'imposent, de manière plus ou moins brutale, suivant l'ampleur du danger ou la conviction des détenteurs du Pouvoir de fonder avec certitude leur action sur l'Autorité de la Science et de la Raison.

Lorsque le pluralisme se développe peu à peu sans complexes devant la contradiction des intérêts, mais aussi, et de façon intrinsèquement liée, sur des conceptions particulières de ce qui est Vrai, Bien et Beau, le relativisme qui accompagne cet éclatement de l'Unité idéale fonde certes en droit et en principe la démocratie moderne et contemporaine. Mais alors apparaît un nouveau paradoxe de l'Histoire, même s'il s'explique très logiquement par l'universalisation croissante des problèmes et leur interdépendance inextricable : la dispersion des objectifs légitimement poursuivis en fonction d'une interprétation différente de la vérité et de ce qu'il est bon de faire, pas seulement ni même principalement pour soi-même, mais dans l'intérêt « général », renforce la peur du « désordre » et d'une violence structurelle progressivement incontrôlable par l'incompatibilité des convictions et des aspirations spécifiques.

À la recherche de l'unité perdue

On comprend dès lors pourquoi corrélativement s'est développée une recherche désespérée de l'Unité perdue, condition apparente de l'harmonie indispensable. Hegel sera le premier grand philosophe à essayer de réconcilier le mouvement de l'Histoire avec l'unicité au moins « finale » de l'Être ; sa dialectique suppose la découverte progressive et totale d'une Vérité universelle passant par des approximations successives, mais sans cesse plus complètes et synthétiques. Son disciple hérétique, Karl Marx, en remettant, croyait-il, l'hégélianisme « sur ses pieds » par la succession, dialectique également, des rapports de production avec leurs implications sur la formation des classes sociales et la « superstructure » politique et culturelle, a engendré en fait une « religion séculière », source autant de magnifiques espérances que de terribles déceptions. L'expérience a hélas surabondamment démontré que l'« opium du peuple » lié à de telles religions séculières, prétendument rationnelles et laïques, ne le cède en rien dans sa nocivité et son impuissance à assurer l'harmonie aux religions traditionnelles dénoncées avec la vigueur que l'on sait.

Mais si, contrairement à ce que disait Engels, la Liberté n'est plus la possibilité de s'adapter à la Nécessité et de courir derrière les prétendus impératifs de l'Histoire, si ce n'est plus davantage le droit de « se damner » au nom du libre-arbitre, ni la simple conséquence de notre ignorance relative à connaître la Vérité et les impératifs catégoriques qui devraient en découler, cette liberté devient un fait primordial et incontournable. Elle cesse d'être un *moyen* d'atteindre le Vrai, le Bien, le Beau. Elle nous force dès lors à *créer* au plein sens du terme ce vrai, ce bien, ce beau, désormais *irréductiblement relatifs*, en fonction de *nos* réalités existentielles propres, dans lesquelles interviennent évidemment *nos* conditionnements (mais non « déterminismes ») particuliers, individuels (goûts, préférences, histoire personnelle) et collectifs (intersubjectivité spatio-temporelle qu'implique l'appartenance inévitable à n'importe quel groupe social et culturel).

Le relativisme généralisé et irréductible rompt ainsi les relations traditionnelles, implicites ou explicites, entre l'autorité (du Vrai, du Bien, du Beau) et le pouvoir qu'elle légitimait ou condamnait aux yeux de la collectivité comme de l'individu particulier. La science fournit certes des « informations » de plus en plus complexes et crédibles sur le conditionnement dans lequel doit s'exercer cette liberté existentielle, mais elle ne détermine plus les choix légitimes ; tout au plus, elle les limite par la meilleure connaissance des obstacles à nos choix et des suites probables qu'ils peuvent avoir. Elle accroît parallèlement le degré de responsabilité et de lucidité personnelles et les chances de parvenir à *nos* fins choisies.

Les conséquences de ce caractère *essentiel* et *créateur* de la Liberté, pour ceux de plus en plus nombreux qui en prennent conscience, dans la foulée d'un Nietzsche, de la Science récente ou des philosophes et écrivains existentialistes (dont le succès même est signe de « banalisation » de cette approche révolutionnaire par rapport à l'ensemble du Passé) sont inévitablement énormes, et même incalculables et imprévisibles puisqu'elles échappent par nature à toute relation fixe de cause à effet, à toute finalité préétablie.

Dans une telle prospective ouverte, la démocratie devient de moins en moins un affrontement organisé et légalisé entre « idéologies » et groupes d'intérêts à la fois rivaux et coexistants, entre appartenances globales et totalisantes (le parti a toujours raison ; le centralisme démocratique ; la subordination des attitudes et opinions personnelles à l'unité qui fait la force du groupe ; la discipline de vote ; la participation ; la « *nomenklatura* pluraliste » omniprésente dans toutes les formes de la vie sociale).

Elle se transforme sans cesse davantage, devant le renouvellement constant des tensions irréductibles et de plus en plus « individualisées » en

une solution politique pragmatique pour concilier la tolérance existentielle devenue bien suprême avec les nécessités de la vie en commun. L'État, la Nation, la Classe, l'Ethnie, les Partis et groupes les plus divers subissent une « désacralisation » progressive au profit de l'épanouissement optimal de l'Ego dont les différences et particularités sont dans ce cadre le fondement des valeurs et l'objectif « rationnel » par excellence.

Le refus de l'aliénation en Dieu ou l'un de ses avatars ou substituts séculiers (« impératifs » de la Science ou de l'Histoire) provoque inévitablement une *crise de l'identité collective*. Il s'ensuit des tentatives proprement « réactionnaires » pour la retrouver, pour en dénoncer les supposés destructeurs aussi variés que vagues : les Juifs, les « étrangers », les communistes, les athées, le capitalisme international, l'ethnie d'à coté, le « grand Satan », etc. D'où les amalgames absurdes chers aux fascistes ou aux staliniens, voyant dans tout non-conformiste ou même non-conforme un ennemi d'autant plus dangereux que dissimulé et multiforme. Prisons, asiles, camps de concentration ou de rééducation en vue d'acquérir une pensée « correcte » sont les conclusions normales d'un tel système logiciel. La peur de se perdre et de perdre « les siens » explique cette véritable panique totalitaire qui ne pourrait jamais avoir connu le succès qu'elle a connu et qui menace sans cesse de renaître s'il ne s'agissait pas d'un réflexe de masse, d'une fuite devant ce qu'il faut bien appeler étymologiquement le « désordre » envahissant. Les aspects matériels de ce désordre jouent certes souvent le rôle de détonateur, mais il va bien au-delà des problèmes et des oppositions socio-économiques. Si ces derniers détenaient le rôle globalement explicatif qu'on a essayé de leur donner, jamais les nazis et le peuple allemand avec eux n'auraient poussé aussi loin leur sacrifice ni pratiqué un génocide absurde, jamais des multitudes de militants et sympathisants communistes, à la fois honnêtes sincères et parfois très cultivés, n'auraient attendu le xx^e congrès et les dénonciations de Khrouchtchev, les événements de Hongrie, de Prague ou de Pologne, les « Glasnost » et autre « Perestroïka » pour rompre leur fidélité inconditionnelle aux prétendus dirigeants du prolétariat international ! Rappelons-nous, en revanche, la terrible observation d'Éric Maria Remarque dans son roman *Die Kameraden*, datant de 1932. Les héros, sortant d'un *meeting* de Hitler, constatent avec une horreur impuissante que les auditeurs enthousiastes ne recherchent pas une explication rationnelle, mais une Foi, capable de les reconforter dans leur désespoir. Tout alors s'éclaire.

La seule issue différente, qui ne constitue pas un simple attachement aux recettes de moins en moins sécurisantes ou une fuite dans l'irrationnel, dans la « massification »-refuge, semble dès lors résider dans le respect de l'homme tel qu'il est, irréductiblement « autre », aimé parce qu'« autre » et

non malgré cela. L'attachement à cette humanité formée de « personnes », chacune irremplaçable et fin en soi, aux appartenances matérielles, sociales, culturelles, affectives, à la fois multiples, mouvantes et individuelles, devient alors la seule motivation acceptable de l'engagement social, y compris politique, et le seul impératif catégorique moral pour chaque conscience concernée.

Dans cette voie, la « marginalité », et plus spécifiquement, la marginalité politique prend des caractéristiques tout à fait nouvelles. Tout d'abord, elle tend à se généraliser sous des formes infiniment variées qui ne sont pas nécessairement agressives, mais dont un point commun est le refus de tout « embrigadement », de tout « militantisme » classique. Chacun tend à devenir le « marginal accepté de l'Autre ». Dans ces conditions, on ne peut pas dire qu'il y ait dépolitisation, et plus spécialement dépolitisation de la jeunesse. Il y a « individualisation » et « parcellisation » de l'engagement politique, ce qui est bien autre chose. Des groupements occasionnels et souvent très actifs se feront pour le désarmement, l'émancipation féminine, le droit à la maîtrise inconditionnelle de sa vie (en acceptant la réciprocité), la lutte contre le racisme et la xénophobie, la liberté d'expression, la protection de la nature, etc. Les partis, comme les syndicats d'ailleurs (pensons aux mouvements étudiants en France par exemple, mais ce n'est nullement exceptionnel) auront plutôt tendance à « rattraper le train » qu'à le conduire comme c'était encore le cas jusqu'au début des années 1960. L'« atomisation » de la société, qui se perçoit ainsi dans toutes les relations, des plus intimes (instabilité des couples, éclatement de la morale familiale traditionnelle) aux plus globalisantes (refus de fidélité à un Sur-Moi collectif impose de l'extérieur) aboutit à des « marginalités » les plus différentes, et même les plus opposées.

D'une part, certes, et ce sont des aspects spectaculaires souvent mis en relief, il y aura les « déboussolés », les « paumés », à la fois incapables de supporter et d'assumer leur liberté nouvelle, intérieure cette fois et non plus faite de garanties extérieures (les libertés constitutionnelles ou légales, la permissivité morale) et de trouver par eux-mêmes et pour eux-mêmes des raisons de vivre suffisantes, une « intégration » dans un Univers soudain dépourvu de « sens ». La fuite dans la drogue, dans l'érotisme débridé et a-lyrique, la violence provocatrice et défoulante, le rejet de toute « socialisation » ressentie comme prison ou duperie, caractérise ainsi ceux qui, à la limite, se sentent et se veulent « bêtes et méchants ». Leur activité « politique » se bornera éventuellement au rôle de casseurs, pour le plaisir de nier ce qui existe et se consoler un moment de leur néant : « je détruis, voire je me détruis, donc je suis ».

D'autres se réfugieront dans un amour néo-romantique, non a-social mais extra-social. Mais, d'autre part, il y a résurrection et « sacralisation laïque » et individuelle de l'éthique. Comme le remarquait si bien Jean-Paul Sartre, ce n'est pas parce que les valeurs ne sont qu'humaines qu'elles perdent leur caractère sacré ; c'est même exactement le contraire puisqu'il n'y a plus personne pour les assumer à notre place, ni Dieu, ni Histoire, ni Parti ou Race élue. Devenir « responsable de Dieu » est sans doute encore moins simple que de lui obéir pour éviter sa colère ou être justifié par lui. On assiste dès lors à une prolifération de penseurs, d'artistes, d'écrivains dits « marginaux », mais qui ne constituent que la partie émergée et visible d'un vaste iceberg, celui-là même qui se manifeste périodiquement dans les grands rassemblements occasionnels, fragiles et peu structurés dont il était question plus haut. Les « idéologies » tendent à mourir, et il n'y a pas à regretter ces avatars de l'obscurantisme, ces fondements de tous les despotismes. Mais l'idéalisme, lui, subsiste, se diversifie, se complexifie et fonde les enthousiasmes les plus convaincus, au-delà des désillusions et des « systèmes ».

Certains, il est vrai, ne supportent pas cet effondrement des mythes sécurisants. Ils se révèlent à la fois incapables d'inventer l'avenir, *leur* avenir, dans un monde aux structures ouvertes et sans finalité extérieure perceptible, et écoeurés par la lâcheté des « derniers des hommes » démotivés, démoralisés, et désespérément cyniques. Ils sont alors tentés de voir partout la « trahison », celle des Églises, des Partis, des Syndicats, des cadres les plus divers, du Prolétariat ou du Peuple eux-mêmes. Leur dernier refuge, hors la contestation verbale dans les feuilles confidentielles et les tracts sans lecteurs, peut aller jusqu'au terrorisme moralisateur – oh combien moralisateur ! – lorsqu'ils finissent par se prendre pour de nouveaux messies chargés par tous les moyens de réveiller les consciences et de provoquer le sursaut salvateur, généralement qualifié de « libérateur ». C'est, comme pour les créateurs de sectes religieuses ou parareligieuses, elles aussi en voie de prolifération, une voie paranoïaque pour échapper au désordre ambiant et à la peur qu'il engendre.

En guise de conclusion

Je n'aurai certes pas la prétention de conclure cet article en indiquant le chemin d'un nouvel Ordre, capable d'intégrer les contradictions irréductibles et d'harmoniser les tensions universelles. Mais on peut au moins, et c'est déjà énorme dans la crise actuelle, en tracer quelques conditions indispensables pour ne pas retomber dans de vaines nostalgies ou se perdre dans des utopies.

Tout d'abord, et c'est vraiment la remarque primordiale, toute tentative de fonder un nouvel Ordre *universel*, ou au moins universaliste, ne peut réussir sur la base d'une Unité totalisante, imposant une vision identique du Vrai, du Beau, du Bien. Cela ne pourrait conduire qu'à des croisades destructrices, à des totalitarismes rivaux, à une intolérance généralisée, à une violence « structurelle » et permanente, à la négation de la révolution culturelle qui a triomphé largement jusque dans les sciences dites exactes et qui fait de l'« aléatoire » et du « choix », donc de la Liberté, l'élément-clé du devenir individuel et collectif. L'Unité, dans la mesure où elle est pragmatiquement nécessaire, ne fût-ce que pour garantir nos libertés et nos différences, ne peut se faire que pour protéger la diversité. Déjà la Déclaration des Droits de l'Homme affirmait que la liberté de l'un s'arrête là où commence la liberté de l'autre. On ne peut qu'en prolonger les conséquences en acceptant et protégeant toute appartenance volontaire, toute collectivité particulière qui n'interdit pas les autres appartenances et les autres collectivités.

Cette généralisation et diversification de la démocratie politique, économique, sociale, culturelle, fondée sur la tolérance essentielle, la laïcité active, le libre examen englobant aussi bien l'affectif que le rationnel, la libre participation, représente déjà en soi, outre la difficulté d'en préciser les formes, mêmes partielles et provisoires, un formidable défi, une remise en cause de tous les cadres « politiques » et sociaux. Il est impossible d'en calculer les chances et la probabilité de réalisation devant le double risque de l'éclatement incontrôlé des aspirations les plus profondes et la force des réactions d'intolérance totalitaire que cet éclatement même provoque. Mais la « normalisation » de la « marginalité » est à ce prix, non dans les mesures contraignantes, la propagande simpliste, les campagnes de « récupération » civique et morale ou la multiplication des interdits et des censures. Ce n'est pas en cassant le thermomètre que l'on guérit le « malade », ni en multipliant les mesures directives et normatives que l'on assume les exigences d'une liberté devenue existentielle.

L'homosexualité en question

Yvonne ROUSSEAU
Psychothérapeute
Chargée de cours honoraire à l'Université de Mons

Les marginaux souffrent d'être des marginaux. Cela pourrait étonner sachant combien les humains font d'efforts, dans la vie courante, pour se distinguer de leurs commensaux, de leurs voisins, de leurs collègues. Ils sont si fiers de viser à l'originalité. Même dans le profond travail d'individuation, le but n'est-il pas de s'assurer d'une autonomie, d'une authenticité bien personnelle ?

« Moi je ... ne suis pas monsieur Tout-le-Monde ! »

Être original : oui ! Marginal : non !

Dans la marginalisation, il y a exclusion, rejet, incompréhension, et, souvent, une pointe ou une tonne de mépris. Il n'y a ni admiration ni envie.

Et puis, René Girard ne nous rappellerait-il pas que le mimétisme, le besoin tout-puissant de mimétisme, est une des caractéristiques humaines et qu'il conduit à la cohésion du clan ?¹

Ce qui me requiert, moi psychothérapeute, dans le problème des marginalisations, c'est la souffrance des êtres. Et les homophiles sont de ceux-là qui souffrent.

Ce que la psychologie clinique apprend au psychothérapeute, c'est que l'homosexualité n'est ni une tare, dans le sens de « trouble héréditaire », ni une maladie, dans le sens de trouble qui fait souffrir le corps ou l'âme, mais un simple attardement à une phase juvénile de l'évolution sexuelle. C'est un blocage à l'adolescence.

¹ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Éd. Grasset.

Est « homosexuel, homosexuelle », dit le dictionnaire Robert, « celui ou celle qui éprouve une appétence sexuelle plus ou moins exclusive pour les individus de son propre sexe ».

Une appétence est une tendance spontanée, issue du fond de nous-mêmes, sans que nous sachions bien pourquoi, et qui nous pousse à satisfaire nos besoins vitaux. Nous sentons, en nous, des appétences alimentaires, des appétences d'un certain confort indispensable à la vie, des appétences affectives et sensuelles, cela dès le plus jeune âge et jusqu'à la fin de notre vie. Avec l'âge, nos appétences varient. Les changements surviennent au fur et à mesure de notre maturité corporelle et psychique.

Nous avons, comme en toute chose, nos petits jugements personnels là-dessus. Nous trouvons, par exemple, normal qu'un garçon s'intéresse à une fille et qu'une fille s'intéresse à un garçon quand vient l'âge de la courtoisie. Nous sommes, au contraire, perplexes, très contrariés ou très scandalisés (suivant nos propres appellations) quand l'objet d'amour d'un garçon se découvre être un autre garçon, et *vice versa* pour la fille.

Celui ou celle qui vivent ces appétences nouvelles les sentent impératives et spontanées, venant du plus profond et du plus naturel d'eux-mêmes. L'amour homosexuel est ressenti, par ceux qui en sont la proie, avec la même fougue, la même exaltation, la même chaleur bienfaisante que l'amour hétérosexuel pour les autres. D'où leur bonne foi et leur besoin d'être reconnus comme normaux, ce que le public appelle « normaux ».

Normaux ou anormaux ?

La grande question que se pose le public, c'est bien celle-là ; à quoi avons-nous affaire ici ?

Les divers spécialistes qui s'occupent du problème ont, sans doute, des réponses diverses suivant leur expérience clinique et suivant leurs propres réactions inconscientes devant les manifestations du problème.

En tant que psychothérapeute, ma prise de position est celle-ci.

Tout le monde passe, consciemment ou inconsciemment, par une phase d'homosexualité juvénile passive et/ou active, à l'âge de l'adolescence. Cela se manifeste dans les rêves, les rêveries et dans une série de manifestations affectives claires ou camouflées, idéalisées, en général.

Ensuite, l'évolution amène les jeunes à se désintéresser de ces recherches homophiles et à reporter leur intérêt sur le sexe opposé. Il s'agit, dans les deux phases successives, du même besoin de contact, d'échange et de dévotion à l'autre.

Les romanciers « audacieux » en parlaient, entre les deux guerres, sous le nom d'amitié particulière et les écolières parlaient de leur « flamme ». Les maîtres d'internat, les religieux et les religieuses s'en préoccupaient beaucoup et leur menaient une guerre impitoyable. Des drames sortis de l'imagination des écrivains, mais des drames réels aussi, ont illustré ces histoires d'amour adolescentes. Tout peut conduire au drame, quand la hantise du péché sévit, quand le monde devient anxieux devant l'éclosion des jeunes à une vie hors des idéaux de l'enfance et hors des normes admises pour l'âge adulte.

Était-ce une monstruosité qu'une fillette de treize ans se prenne d'admiration pour une grande fille de dix-sept ou dix-huit ans ? Aussi qu'elle désire être reconnue par elle, chouchoutée par elle, protégée et aimée par elle. Était-ce monstrueux qu'elle la prenne comme objet d'identification, qu'elle en fasse un idéal, une idole ? Quelle fille n'a pas eu ce genre de « flamme » ? Qui ne s'en souvient avec le sourire ?

C'est une première sortie hors de soi-même, hors de l'attachement infantile, fait de tendresse et de rébellion, qui lie l'enfant à ses parents.

Une première éclosion d'amour ? Mais oui. Avec tout ce que cela comporte, à la fois, d'oubli de soi-même (ne voudrait-on pas mourir pour l'être aimé ?) et d'exacerbation de son propre moi qui exige l'amour en retour.

Les garçons vivent quelque chose de semblable et cela n'effraie pas moins leurs éducateurs.

Comment réagissent les idoles en question ? Souvent fort bien aux yeux de leurs petits admirateurs et fort mal aux yeux des censeurs. Cela veut dire ; ils acceptent d'aimer et d'être aimés à leur tour.

D'aimer jusqu'où ? Là est la grande question. Là est le danger aux yeux des adultes.

Adolescence sevrée de tendresse

On câline les petits enfants, égoïstement peut-être, comme on câline un chat velouté, un nounours bien poilu, un chiot adorable. Mais l'enfant a tout autant besoin de nos caresses que nous avons, nous, besoin de lui en donner. Ce n'est, d'ailleurs, qu'à cette condition qu'elles lui sont bénéfiques et sécurisantes.

Mais, quand l'enfant grandit, nous croyons devoir l'écarter de nous. Lui-même devient pudique et réticent, parce que nous le tenons à distance ou parce qu'il le désire ? Il est bon qu'il ne reste pas accroché à nos basques.

Il est bon qu'il cherche ailleurs ses compagnons de vie et d'amour. Tout est donc pour le mieux.

Entre ses treize ans et sa maturité, le jeune, fille ou garçon, va se trouver très seul à cause de cette séparation des corps. Avant qu'il ne lui soit permis de réellement « embrasser » d'autres corps, une longue période de sevrage s'impose. Comment s'étonner, ensuite, de ses besoins de rêve, de ses essais d'amitié, de ses recherches tâtonnantes de tendresse et de contact.

Nous avons peur de ces contacts, nous éducateurs, car nous savons que, sensuellement, on peut passer très vite des manifestations anodines d'une main doucement pressée, d'un baiser sur la joue un peu appuyé, à d'autres émois. La sexualité peut se mettre en branle. Aussi, tous les tabous se mettent-ils à ululer, dès que nous y pensons. Mais que nous le craignons, alors que les jeunes n'y pensent pas encore et vont presque innocemment vers leur destin d'être sexué, n'empêche pas leur maturation de suivre son cours. Avec ou sans notre consentement, leur destin s'accomplira.

Que se passe-t-il donc dans l'esprit de ces grandes filles, de ces grands garçons, de ces jeunes adultes élevés au rang d'idole par leurs jeunes compagnons de jeu ou d'étude ? Eux aussi ont besoin d'intimité et de chaleur. Eux aussi ont dû se séparer des caresses maternelles. En eux commence à se forger la compensation à la fois biologique, rituelique et universelle : quand on n'est plus un enfant, on commence à rêver aux enfants qu'on aura. À ces enfants-là, on s'identifiera pour leur donner tout ce qu'on n'a pas eu soi-même. En même temps qu'à cet enfant potentiel, on s'identifiera aussi au rôle de ses père et mère dont on vient de se séparer.

Voilà tout le jeu des amitiés particulières lancé pour de bon sur deux bases chaleureuses qui se rencontrent. Toujours pas de sexualité là-dedans. Mais la menace est dans notre esprit.

Peur

Revenons donc à notre peur. Nous avons peur pour plusieurs raisons :

1° Nous confondons les curiosités sexuelles que nous avons reconnues chez les jeunes enfants et qui perdurent chez certains adolescents avec les éclosions sentimentales des jeunes sevrés de câlineries. Dans ces jeux, il n'est pas question de tendresse, ni d'exaltation, mais seulement de découverte physique. C'est une conquête du savoir. Cela n'a rien à voir avec l'amour.

2° Nous confondons aussi cette période d'homophilie juvénile avec l'enracinement définitif de ce stade qui conduit à l'homosexualité adulte,

quand un arrêt de la maturité affective et psychique ne permet pas de passer à l'hétérosexualité.

Nous croyons que l'une doit ou peut, nécessairement, conduire à l'autre. Ce n'est pas exact.

3° Nous confondons encore le jeu affectif et sensuel qui se joue entre jeunes adolescents avec le jeu que des adultes séducteurs essaient de jouer avec les enfants, quand leur maturité à eux ne les a pas conduits à rechercher les contacts avec des gens de leur âge. Il y aurait beaucoup à dire sur cette pédophilie. Mais hurler aux loups ne sert à rien. C'est comprendre qu'il faut faire. Il s'agit, là aussi, de blocage.

Le blocage

Tout ce qui peut empêcher le petit enfant de poursuivre l'évolution affective et sensuelle qui est celle particulière à l'être humain : stade oral, stade anal, stade spectaculaire, découverte infantile de la sexualité enrichie de complexe d'Œdipe et, finalement, phase de latence, tout cela peut entraver le passage à l'hétérosexualité.

C'est dire que les blocages peuvent venir de loin et avoir mille sources inattendues.

Ne parvenant pas à se dépêtrer de ses appétences et de ses attitudes infantiles, l'être ne peut pas non plus dépasser sa recherche adolescente. Il s'y attarde. Il n'a rien fait, lui-même, pour être la proie de cet attardement. Il ne comprend pas pourquoi il est différent des autres tout en vivant les mêmes besoins d'amour. Seulement l'objet d'amour est différent de l'objet d'amour des autres.

Pour cela, les gens « normaux » lui font honte. Ils le prennent pour une espèce de monstre. C'est sa souffrance. Cela crée son exclusion. À cause de cette souffrance et de cette exclusion, il serait inadmissible de se taire quand on a compris leur problème.

Des exemples

J'ai le souvenir, entre cent autres, d'un artiste bloqué affectivement à l'âge de deux ans par une maladie grave. Cela l'avait conduit presque à la mort et avait créé, en lui, une peur de la vie. Après cela, aucun progrès affectif ne s'était produit en lui. C'était un homosexuel passif et tendre.

La mort d'un père, quand l'enfant est jeune encore, peut faire surgir des difficultés d'identification du garçon au modèle « homme viril ». S'identifier à un mort, conduit à la « non-vie ». S'identifier à un père

imaginaire conduit à des phantasmes qui empêchent de mordre à la réalité. Pour peu que d'autres sources d'attardement se manifestent, le nœud se serre.

L'absence de mère ou l'absence de tendresse maternelle démonstrative peuvent conduire les filles dans les bras d'autres filles, pour y trouver ce qu'amants ou maris ne sont pas disposés, intérieurement, à donner.

Le fait d'être une fille non désirée en tant que fille, ou un garçon mal reçu en tant que garçon, prédisposent à des attitudes mal reçues par la moralité courante. Femmes viriles, hommes efféminés portent nos concitoyens à l'ironie plus ou moins corrosive. Ils ne sont pourtant que le produit d'un désaveu parental.

Maladie psychique ou corporelle des jeunes années, troubles familiaux, accidents ou perturbations sociales peuvent se liguer pour créer des effets de recul, de peur, de culpabilité, de rejet, le tout dans la plus grande inconscience. Ils fixent l'adulte en un point de son évolution où il n'est pas trop mal à l'aise et où la vie peut lui donner, quand même, une illusion d'amour et de bonheur.

Peut-on guérir ?

Si l'on examine à l'aide des rêves, des rêveries, des transferts psychanalytiques, la personnalité des homosexuels, on en perçoit bien la structure. On se rend compte que ces êtres n'ont pas le choix d'être autrement qu'ils ne sont. Ils sont piégés. On voit aussi qu'ils n'obéissent qu'à des sentiments normaux, semblables à ceux de tous les humains, mais ils sont liés à une phase infantile ou juvénile du devenir courant.

Les retards d'évolution, cela peut se guérir dans bien des cas. Parmi les traitements d'homophiles que j'ai tentés, je n'ai pas pu, pourtant, tous les conduire à bien. Il y a plusieurs causes à cela. La cause essentielle est toute simple : pour réussir une psychanalyse ou une psychothérapie, il faut le désirer profondément, aussi bien inconsciemment que consciemment. Si quelqu'un déteste être plongé dans l'eau et qu'il n'y est pas obligé par une nécessité vitale, il ne se fera pas traiter pour se mettre à aimer l'eau. *Idem* pour le dégoût de la viande rouge ou du macaroni, ou des exploits sportifs. Or il arrive souvent que les homosexuels ont un dégoût pour les caractères sexuels féminins, comme les homosexuelles peuvent l'avoir pour les caractères sexuels masculins. Pourquoi voulez-vous qu'ils entreprennent un traitement long, difficile et coûteux pour se mettre à les chérir ?

D'autres ne sont pas aussi rebutés par les corps différents des leurs. Ils peuvent même s'être mariés, suivant la bonne habitude humaine, voulant

passer outre à l'élan spontané de leur être. Ils espéraient rentrer ainsi dans l'ordre imposé par la société. Cela donne rarement un réel bonheur, posé sur une réelle entente. Refoulé, le besoin homophile, masculin ou féminin, se manifeste par mille résurgences inattendues : impuissance ou frigidité, par exemple, troubles caractériels ou névrotiques, maladie-alibi qui obscurcit la vie familiale, etc.

Quand les homosexuels se sont cantonnés dans leur attardement par simple peur du sexe opposé (ce qui arrive dans les familles trop sévères ou pour les prêtres de religion où le célibat est exigé), il est possible et beaucoup plus facile de faire évoluer les homophiles. Ils sont menacés d'opprobre en raison même de leur qualité de prêtre, par exemple. De même, pour les pédophiles : mieux vaut commettre, finalement, un péché avec une femme que d'être mis en prison pour avoir dévoyé un enfant. Les obstacles à la guérison de ces troubles ne sont, de toute façon, jamais anodins.

Jugement public

Il y a quelques années, l'émission RTBF ayant trait à l'homosexualité a interpellé le public. Elle n'a laissé personne indifférent. Elle va nous servir à montrer un point important du conflit, car il y a conflit, entre le public et les homophiles.

La société est incompréhensive et agressive envers ces derniers. Pourrait-on espérer qu'aujourd'hui, ayant lu et médité ce que je viens d'écrire à propos de ce malencontreux blocage, la plupart des gens se rendent à l'évidence et fassent taire les réactions de rejet ? Je ne crois pas que ce soit entièrement possible. Ce n'est pas, en effet, une question à saisir avec son entendement. Il faut aussi descendre au profond de soi-même pour régler le problème. Les réactions viennent du fond de l'être de chacun, qu'elles soient virulentes et grossières, ou simplement dignement réprobatrices. Nos conditionnements éducatifs s'y expriment.

Les objections des auditeurs portaient sur deux points :

1° Peut-on être homosexuel ?

2° Pourquoi avoir besoin de clamer son homosexualité à tous les vents et de se faire reconnaître comme tel ?

La réponse à la première observation étant donnée par mon texte même, passons à la seconde.

Se faire reconnaître comme tel

Nous savons maintenant comment il arrive que l'on reste homosexuel (et non qu'on le devienne) et qu'on ne puisse évoluer au-delà.

Au cours de l'émission RTBF, une femme très intelligente et très en vue à cette époque, a pris les homosexuels à partie en leur disant à peu près ceci : « Je suis, moi, hétérosexuelle. Je n'éprouve aucunement le besoin de le proclamer et de m'en vanter. Pourquoi éprouvez-vous ce besoin, alors même que cela peut vous attirer bien des ennuis ? »

La réponse nette et précise des homosexuels interpellés aurait dû être : « Vous n'avez pas besoin d'en parler parce que vous ne différez pas de vos contemporains. À ce niveau-là, vous vous sentez admise par eux telle que vous êtes. Vous n'êtes ni repoussée, ni mal jugée, ni objet de réprobation offusquée. Savez-vous ce que c'est d'être mis au ban de la société pour ce que vous ressentez de plus vital, de plus chaud, de plus essentiel à votre vie ? Être une minorité honteuse, savez-vous ce que c'est ? Craindre sans cesse d'être découvert et de vous mettre à rougir ? Être éternellement occupé à ne pas laisser votre regard traduire un élan tendre, votre main chercher la douceur de la main amie ?

C'est pour les êtres sensibles et désireux de bonne entente avec ses contemporains, une véritable oppression. Pourquoi devoir subir cela en silence et dans la culpabilité ? Nous sommes à une époque où les minorités opprimées relèvent le front. Pourquoi ne pouvons-nous vivre, nous aussi, la face découverte, tels que nous sommes. Que craint-on ? »

Ce que craint le public

Une des choses que craint le public, c'est la contamination ! Pas pour lui-même, bien sûr, mais pour les jeunes. N'est-ce pas un mauvais exemple ? N'avons-nous pas affaire là à un cas typique de sexualité pécheresse, puisqu'elle n'a aucun but de procréation ? Au fond de nous, dans notre inconscient, gronde, souvent encore, le vieil opprobre du péché de la chair.

Nous sommes, nous aussi, passés par l'adolescence, ses jeux de découvertes corporelles et sa tentative d'amitié enflammée. Nous avons refoulé tout cela avec vigueur, bien souvent. Comment voulez-vous que nous ayons l'âme en paix vis-à-vis de ceux qui se sont laissé piéger par leurs charmes ?

Plus nous avons été prompts à maîtriser en nous ces tendances juvéniles naturelles, moins elles ont eu le loisir de s'exprimer. Elles murmurent, maintenant, en nous, sous le couvercle de l'interdit. Gare à ceux qui

touchent aux couvercles bien scellés et déclenchent, à la fois, notre mépris et, forcément, notre angoisse. Ce n'est un problème simple pour personne. Ce qu'on voit dans le comportement conscient des protagonistes de ce conflit n'est que l'écho des mille problèmes qui se sont joués et se jouent encore dans l'inconscient de chacun.

Mais quand on a compris pourquoi il y a des homosexuels hommes ou femmes, et pourquoi il y a des gens qui ne peuvent pas faire autrement que de les insulter, les vouer au diable ou à la mort (« Qu'on les tue ! »), on a fait le tour de la question et on peut ne plus trop s'émouvoir.

Répondons donc, maintenant, à la question essentielle : Les homosexuels peuvent-ils contaminer les jeunes ?

Je répons : « NON ! » et je m'explique.

Ce n'est pas une affaire de contamination, mais comme je l'ai dit un blocage affectif causé par des événements de la vie de l'enfant, et très souvent, d'une période très précoce : arrêt d'évolution dû à une maladie grave, à une absence de contact maternel ou paternel, à un accident traumatisant l'âme de l'enfant, etc. Le besoin, chez les parents, de refuser leur propre sexe et de se rêver nanti d'un sexe opposé, peut aussi s'exprimer, avec retard, dans le comportement des enfants. L'enfant n'est-il pas l'instrument d'expression de ses parents, plus encore inconsciemment que consciemment ? Une contamination est possible, mais c'est celle de la *culpabilisation*. Dans le jeu des grands et des jeunes adolescents entre eux, dans les jeux et les recherches affectueuses des homosexuels adultes qui s'adressent à des jeunes, le plus grand danger est l'inoculation de la culpabilité. Plus que les amours dites normales, qui sont pourtant encore bien souvent vécues sous le signe de la condamnation, les amours interdites en sont complètement empoisonnées. C'est le sceau fatal mis sur elles. La notion de culpabilité reste liée, rivée, à la notion de jouissance corporelle. Elle brise ainsi l'harmonie qui devrait s'établir entre le corps de ceux qui s'aiment, alors qu'affectivement et spirituellement tout est pour le mieux. Culpabilité veut dire : honte et silence.

Pour sauver ceux qui veulent aller au-delà de leur blocage et s'épanouir enfin, il faut donc les laisser parler et chercher, avec eux, l'origine douloureuse de leur peur. Nous n'avons pas le droit de leur imposer silence, et nous n'avons pas le droit de nous taire nous-mêmes. Laisser parler les marginaux, ce n'est pas seulement leur redonner une place à nos côtés, les aider à comprendre et eux-mêmes, et le clan qui les pénalise en les isolant, c'est aussi aller plus avant dans la connaissance des humains. Cela conduit à voir que nos idéalismes, entés sur les illusions de l'ignorance, ne sont que

La Pensée et les Hommes - 31^e année, n° 9

des mensonges. Ces mensonges peuvent être cruels et destructeurs de vie.
Un peu de lucidité ne nous ferait pas de mal !

Marge et création

Jacques CELS

*On dirait que la nature m'a fait pour aimer
ce qui m'échappe et me distraire de ce que je
possède. L'attachement que je porte aux êtres et
aux choses ne s'éveille que si j'en suis frustré.*

Bruno GAY-LUSSAC¹

Plus tu t'éloignes, plus je suis proche de toi.

Yannis RITSOS²

La retraite

Élevé me paraît le nombre des penseurs – clercs, mandarins ou scribes – qui n'auront eu de cesse, comme on dit, de se tenir du côté du manche. Contester n'aura pas été leur objectif, déconstruire nullement leur ambition. À l'égard de la communauté qui les a vus naître, leur travail se présente assurément comme une reconnaissance de dette. Sans doute, leur plairait même ce propos que Julia tient à Winston dans le *1984* de George Orwell : « Il faut toujours hurler avec les loups (...). C'est la seule manière d'être en sécurité³. »

Est-ce pour autant qu'il faille considérer de tels intellectuels comme de simples pleutres qui, redoutant leur propre désintégration sous l'influence d'une force centrifuge, se séquestrent au cœur même des réalités dont ils refusent la remise en cause ? Rien n'est moins sur. Ne pas vouloir ébranler un édifice ne signifie pas qu'on souhaite en devenir le pilier central. Je dirais même qu'on peut choisir de le laisser intact – tout en renonçant à le prendre pour habitation. En somme, on peut sortir de la ville, prendre du recul et ses distances, bref aller s'installer dans sa banlieue déserte ou sa périphérie inculte ; mais il va de soi que, de là, de cette position *extra-*

¹ Bruno GAY-LUSSAC, *L'examen de minuit*, Paris, Gallimard, 1987, (Folio), p. 30.

² Yannis RITSOS, *Erotica*, Paris, Gallimard, 1984, (Du monde entier), p. 59.

³ George ORWELL, *1984*, Paris, Gallimard, 1975, (Folio), p. 175.

muros, elle sera par certains stratégiquement examinée comme une place forte en direction de laquelle s'imposera de tirer à boulets rouges, tandis que par d'autres elle sera contemplativement observée comme un espace urbain autorisé à demeurer ce qu'il est.

En d'autres termes, se mettre en marge et contester ne sont pas deux ensembles automatiquement superposables. On peut très bien prendre une ville de l'intérieur en sortant du ventre d'un cheval en bois ; on peut encore se déclarer hors-jeu, ou être mis sur la touche, et demeurer le grand complice des joueurs poursuivant la partie. Sortons de la métaphore : quelle que soit la position qu'on occupe, être contestataire relève d'une intention ; être marginal est une affaire de regard.

Et à ce titre, je crois que souvent le travail intellectuel nécessite un retrait par rapport à l'objet qu'il entend évaluer ou analyser, comparer ou démonter. S'il est parfois utile d'écouter le moteur de sa voiture en restant au volant, il reste préférable, pour bien comprendre son fonctionnement, d'en descendre et d'en soulever le capot.

Le narrateur du *Quatuor d'Alexandrie* a fiévreusement vécu dans la ville égyptienne. « Cinq races, cinq langues, une douzaine de religions ; cinq flottes croisant devant les eaux grasses de son port⁴. ». L'expérience qu'il en a tirée fut des plus riches, bien sûr. On sait toutefois que ce n'est pas sur place qu'il a pu la transformer en œuvre d'art. Écrire et pleinement vivre sont inconciliable dans le même temps, sinon dans le même espace. Imbibé de souvenirs et d'émotions, le narrateur n'a pu devenir romancier qu'en sortant de l'œil du cyclone. Dans son cas, le passage à l'écriture a même exigé davantage qu'une trêve ou un cessez-le-feu ; il a carrément dû s'insulariser.

Ce n'est en effet qu'en pleine mer Égée, coupé de tout, quasi sur un rocher anonyme, qu'on verra ce narrateur enfin parvenir à fructueusement explorer sa mémoire et a projeté son vécu dans la titanesque tétralogie qu'on connaît. Pour élaborer, par couches successives, son vaste roman-palimpseste à « panneaux coulissants⁵ » – de manière à faire revivre dans toute sa complexité la ville-carrefour tant profane que sacrée l'écrivain aura donc dû, arpenter les plages désolées de sa terre vierge et prenant pour cabinet de travail une « petite tonnelle de laurier rose sous les platanes⁶ », se mettre en marge de ce qu'il fut, se boucler dans l'exil, se trouver un refuge au sein d'un maquis. Bon nombre de créations ont imposé un tel

⁴ Lawrence DURRELL, *Le Quatuor d'Alexandrie*, Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 14.

⁵ *Idem*, p. 389.

⁶ *Idem*, p. 239.

suspens (Proust boulevard Haussmann, Kafka dans sa cave, Balzac à Saché, Flaubert à Croisset...). En tout cas, le personnage de Lawrence Durrell est assez clair sur la question : « C'est peut-être parce que j'ai compris cela, dit-il, que j'ai choisi de passer les quelques années qui me restent dans ce désert, ce vide, ce promontoire brûlé par le soleil des Cyclades. Entourée d'histoire de tous côtés, seule cette île vide est libre de toutes références⁷. »

L'engagement involontaire

Quoi qu'il en soit se pose une question qui importe : ne sort-on pas de l'histoire tout court dès qu'on s'enferme, pour créer, dans quelque thébaïde ? Là non plus rien n'est moins sûr. Il y aurait beaucoup à redire, par exemple, sur la question de l'engagement en ce qui concerne l'engagement des écrivains.

Me frappe notamment le cas de Flaubert. Voilà un homme qui dit sans détour : « Je ne suis qu'un lézard littéraire qui se chauffe toute la journée au grand soleil du beau⁸. » Inutile, donc, de compter sur lui pour qu'il nous livre une œuvre attirant notre attention sur le sort des disgraciés. « Je ne m'apitoie pas davantage sur le sort des classes ouvrières actuelles que sur les esclaves antiques qui tournaient la meule, pas plus ou tout autant⁹. » C'est clair : l'esthète ne se soucie guère de ce qui – politiquement – dessine l'exclusif profil de son époque. D'ailleurs, il ironise : « Il est facile, avec un jargon convenu, avec deux ou trois idées qui sont de cours, de se faire passer pour un écrivain socialiste, humanitaire, rénovateur et précurseur de cet avenir évangélique rêvé par les pauvres et par les fous. C'est la manie actuelle ; on rougit de son métier. Faire tout bonnement des vers, écrire un roman, creuser du marbre, ah ! fi donc ! C'était bon autrefois, quand on n'avait pas la mission sociale du poète¹⁰. »

Cependant, sans le vouloir peut-être, quel résultat obtient-il, lui, quand il se borne à n'exercer que son métier ?

À comprendre mieux qu'un autre, selon moi, la société de son temps. Eh ! oui. Dans l'éloignement, la retraite et la mise en marge de soi par rapport à l'histoire en train de prendre corps dans les cafés et les rues de Paris (où il ne se rend que très rarement et toujours en étranger), Flaubert, en romancier distant, saisit plus finement qu'un idéologue ce qui se trame autour de lui dans la première moitié de son siècle.

⁷ *Idem*, p. 104.

⁸ Gustave FLAUBERT, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1973, (La Pléiade), t.I, p. 391.

⁹ *Idem*, p. 314.

¹⁰ *Idem*, p. 351. C'est Flaubert qui souligne.

Que raconte *L'Éducation sentimentale* ? L'échec d'une relation qui eut été possible entre Frédéric Moreau et Marie Amoux ? Non, dit Maurice Nadeau : le roman de 1869 nous livre l'histoire « d'un avortement plus gigantesque¹¹. » Le massacre des prolétaires en juin 1848 ou le coup d'État de février 1851, voilà deux événements auxquels Frédéric n'a pas pris part. Lors du premier, il était à Fontainebleau, dans les bras de Rosanette ; lors du second, on pouvait l'épingler comme un badaud peu disposé à monter sur les barricades. Qu'est-ce à dire ? Que Flaubert cerne-là, dans la fiction, le triste destin que connaissent la plupart des jeunes gens nés juste après l'épisode napoléonien. « La génération de 1820, les oreilles bruissantes des grands cris romantiques, réduite à l'inaction, confrontée à une réalité mesquine et ne pouvant vivre ses rêves, se contente de rêver sa vie. Frédéric l'incarne et son comportement est typique, quasi symbolique.¹² » Plus qu'un personnage il est donc un emblème. Mais cela n'est-il pas la preuve que Flaubert – qui, pour le moins marginal, aurait préféré naître avant Jésus-Christ – décryptait le texte de son époque sans la moindre cécité ?

À ceux qui en doutent, je rappellerais volontiers que l'ermite avait encore très bien compris tout le débat entre cléricisme et scientisme au dix-neuvième. Souvenons-nous de *Madame Bovary*. Emma s'empoisonne et son cadavre embarrasse deux individus : un pharmacien et un curé. L'un et l'autre, devant la mort, prétendent évidemment détenir la vérité : « (...) M. Bournisien aspergeait la chambre d'eau bénite et Homais jetait un peu de chlore par terre.¹³ » Autant dire que les deux liquides s'équivalent ! Je crois franchement que, pour avoir ce genre d'intuition exprimée par un raccourci surprenant, il faut un romancier qui, capable d'altitude aussi, opère dans les marges des grandes polémiques dont il est le contemporain lucide et consterné.

Quant à Kafka, on pourrait d'abord répéter qu'il se déclare sans ambiguïté hors du monde. « Qui me confirmera qu'il est vrai ou vraisemblable que c'est uniquement par suite de ma vocation littéraire que je ne m'intéresse à rien et suis par conséquent insensible.¹⁴ » Il n'empêche que nul mieux que lui n'aura pressenti l'horreur comme le ridicule dont notre siècle se sera couvert. Il n'aura dû en traverser que le premier quart pour imaginer ce qui se confirme aujourd'hui.

¹¹ Maurice NADEAU, *Gustave Flaubert*, écrivain, Paris, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1980, p. 171.

¹² *Ibidem*.

¹³ Gustave FLAUBERT, *Madame Bovary*, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 392.

¹⁴ Franz KAFKA, *Journal*, Paris, Grasset, p. 233.

Prenons le cas du pays dont la grande muraille l'a préoccupé. La Chine, paraît-il, vient de s'engager dans la voie de la démocratisation. Enfin, les citoyens vont pouvoir méditer sur leur avenir dans le secret des isolements. Une seule ombre au tableau : ils devront voter communiste puisqu'on ne leur soumettra jamais qu'une liste unique. L'histoire ne vaut-elle pas son pesant d'or ? Ce sont bien de telles cocasseries planétaires que l'auteur du *Château* ne cesse de nous exposer.

Pourtant, le 6 juin 1912, il se reconnaît dans le propos de son confrère Gustave : « Je lis en ce moment dans la *Correspondance* de Flaubert : « Mon roman est le rocher qui m'attache et je ne sais rien de ce qui se passe dans le monde. » – Analogue à ce que j'ai noté pour ma part le 9 mai.¹⁵ » Rapprochement pour le moins lumineux, n'est-ce pas ? Mais c'est en allant voir à la date indiquée que l'on comprend combien l'isolement dans lequel l'écrivain se sent chevillé à son œuvre n'interdit pas du tout l'exploration du lointain finalement si proche. Le 9 mai, Franz Kafka avait écrit ces lignes : « Hier avec Pick au café. Comment je m'accroche à mon roman, en dépit de toute mon inquiétude, exactement comme une statue qui regarde au loin et reste accrochée à son socle.¹⁶ » Voilà ! Être une statue, être en marge des allées du promeneur, hors du temps et du mouvement, être même privé de la parole de l'agora et rester de marbre en donnant l'impression d'être sans vie – mais néanmoins, plus vite que tout un chacun, voir ce qui s'avance à l'horizon comme une menace précisément pour le monde entier. Telle est bien, selon moi, la puissance des visions de Kafka.

Le créateur trapéziste

Les statues, on le sait, nous fascinent surtout lorsque, comme prêtes à tomber, elles défient les lois de l'équilibre. La marche n'est évidemment rien d'autre : on porte le corps en avant et, à la dernière seconde, on pose le pied qui évitera la chute. Il n'y a de mouvement qu'à ce prix. Se déplacer, rencontrer l'autre, découvrir l'inconnu, ces opérations ne s'accomplissent que si nous acceptons continûment de rompre notre propre stabilité. Pas de vie sans secousses ; le calme plat, c'est la mort !

Or que suppose le travail intellectuel ? *Intelligere* veut dire comprendre, prendre avec soi, se charger de ce qu'on ramasse en parcourant le chemin qui du berceau mène à la tombe. Ne serait-ce pas dommage de franchir la ligne d'arrivée en étant toujours semblable à ce qu'on était au départ ?

¹⁵ *Idem*, p. 249.

¹⁶ *Idem*, p. 246.

L'intellectuel se contente rarement d'un monde échafaudé sans lui, d'une pensée déjà constituée. Il a tendance à vouloir constamment transformer ce qui lui est offert. Plutôt hostile à toute fatalité, il accepte mal que les réalisations d'un dieu quelconque passent pour définitives. Il veut exercer lui aussi son pouvoir d'intervention sur le cours des choses. Cela n'est par hasard que l'amour de la connaissance ait été fustigé comme une vanité pernicieuse. Restons ignorants et contentons-nous du monde tel qu'il nous est donné. Bossuet ne définit pas autrement la sagesse : « C'est tout savoir, dit un Père, que de ne rien savoir davantage : *Nihil ultra scire, omnia scire est.*¹⁷ »

Il est donc probable que le créateur (l'intellectuel, le penseur) ne soit pas un paragon de sagesse et d'acceptation. Par nature, il veut en savoir plus, progresser, dériver vers l'ailleurs, ne pas se résigner à demeurer dans la place qui lui est assignée. Perpétuelle est la passion qui le soulève de se mettre en marge du lieu qu'on lui impose. Pour avancer, il doit se fabriquer du manque et de l'insatisfaction. Il se sent pleinement vivre que dans le paradoxe et la contradiction, loin de tout repos qui le transformerait en gisant, loin de toute paix qui lui ferait baisser les paupières en occultant la vigilance dont il a besoin pour percer les mystères. Mais peut-être cela signifie-t-il aussi qu'il doit renoncer à tout bien-être.

Lorsque Saint-Preux, dans *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau, écrit à Julie pour lui expliquer à quel point le comble la promenade oxygénante qu'il poursuit en montagne, il précise à celle qu'il aime qu'en priorité le ravit le fait de se trouver en un point tellement élevé que même les orages ne peuvent se former qu'en dessous de lui. Là où il respire à pleins poumons, plus rien ne l'atteint de ce qui nourrit l'agitation des hommes de la vallée. Le voilà dégagé du manque à l'origine de tout désir. Totalement satisfait, il n'a plus à se passionner pour quoi que ce soit, à créer en lui le déséquilibre qui le mettra en mouvement. En somme, il n'a plus à vivre, à devenir, à laisser le temps agir sur sa personne. Temps, vie, déséquilibre, mouvement, désir et manque n'existent plus. Saint-Preux dans la montagne connaît l'extase. Il n'occupe nul autre lieu que celui où tous les sages se réfugient. Il trône au-dessus de l'humanité moyenne, dans l'absence de passions ravageuses, dans l'évacuation du tourment, dans la pureté de tous conflits résolus, dans l'apaisante épaisseur de l'éternel. Enfin le voilà stable. Et cette sérénité fait baisser en lui la tension dont l'amour avait trop élevé le voltage.

¹⁷ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscence*, Porrentruy, Les éditeurs des Portes de France, 1947, p. 80.

C'est en lisant surtout les *Rêveries* que l'on perçoit combien Rousseau lui-même appréciait ces moments extatiques, ces oublis de soi qui font qu'on se retrouve en suspension dans un éther où se volatilisent les oppositions. Là, catapulté hors de la bipolarité sexuelle, on s'immatérialise, on plane. À vrai dire, on s'angélise. Or, Jean-Jacques ne cesse de le répéter, de telles expériences conduisent au dégoût des livres, à une véritable répulsion pour tout ce qui concerne l'intellect et la cérébralité. L'accès à l'équilibre pur congédie résolument le désir de connaître.

Que raconte d'ailleurs le film de Wim Wenders intitulé *Les ailes du désir* ? L'histoire de deux anges repus de voyager dans l'éternel. Ils ont assurément la chance de naviguer en pilotage automatique au cœur d'un constant nirvana – donc redouter la mort n'est pas leur affaire. Seulement, c'est de la vie même qu'ils sont ainsi frustrés. Voulant alors la connaître, ils décident de descendre partager celle que mènent les Berlinoises, c'est-à-dire les habitants d'une ville pour le moins divisée. L'un d'eux finira par découvrir les plaisirs sensoriels et l'écoulement du temps, mais n'est-il pas significatif qu'à peine posés sur le sol, un des tous premiers lieux qu'ils souhaitent investir soit – précisément – une bibliothèque ? De surcroît, celui qui voudra vraiment déchoir et devenir mortel n'est autre que l'ange tombé amoureux d'une jeune femme travaillant dans un cirque. Exerce-t-elle en piste un métier arbitrairement choisi ? Peut-être. Il n'empêche que me font bien rêver les acrobaties que cette personne accomplit. En effet, c'est par une trapéziste que notre ange est ébloui. Le fascine ce périlleux mouvement de balancier. Son cœur bat pour un être de chair en déséquilibre au-dessus d'un sol qui bouge. Et c'est une artiste qu'il voudrait rendre heureuse.

La vie et le temps seraient avec l'amour et la création les quatre coins d'un seul trapèze. Sur sa barre, je pense qu'on retrouve les individus qui ne se résignent pas à n'avoir que les pieds sur terre. Derrière tout producteur intellectuel, à mon avis, se cache un décrypteur, un utopiste, un réformateur, un Icare, un questionneur – en tout cas un fabricant de réalités parallèles ou marginales.

Le créateur mécontent

À l'inverse, il existe des personnes qui n'éprouvent nullement ce besoin de fabrication-là. Intelligentes, certes, la production d'un travail intellectuel ne leur est pas vitale néanmoins. Peut-être s'agit-il de ces gens enviables qui ont la force de vivre les événements tels qu'ils se présentent, qui ont la santé psychique de n'être pas atteints par un quotidien routinier, qui sont en mesure de s'accorder quasi toujours avec ce qui est là, bien présent,

déployé autour d'eux comme un environnement qu'ils épousent bord à bord, comme un contexte indiscutablement établi auquel ils adhèrent parce que très infime doit être la dose de bovarysme colorant le cocktail de leur tempérament. Ceux-là ne sont pas en marge de ce que l'existence leur soumet. Ils ne se tiennent pas, comme des extradés potentiels, à la frontière de leur propre vie. Au contraire, ils l'assument tant et si bien de l'intérieur qu'ils n'ont pas à la déporter dans un récit qui la doublerait. Probablement ne devront-ils jamais se rendre chez un psychanalyste ou rédiger un roman.

Dans *Professeur de désir*, le beau livre de Philip Roth qui pose finement l'éternelle question du bonheur, David Kepesh enseigne la littérature en exerçant une infaillible séduction sur ses plus jolies étudiantes. Bettan, Birgitta, Helen ne parviennent cependant pas à le combler. Toujours demeure une brèche incolmatable. Une fêlure, dirait Scott Fitzgerald. Une irréductible marge entre ce qu'il souhaite et ce qu'il détient. « Ne jamais rien connaître de stable.¹⁸ » En est-il fier ? Non ! Son travail en souffre. Mais au moins, contre vents et marées, le poursuit-il. Or voilà qu'un jour David tombe amoureux de Claire Ovington. Que nous confie-t-il d'emblée à son sujet ? Ceci : « Elle est à la stabilité (...) ce qu'Helen était à l'impétuosité. Elle est au bon sens ce que Birgitta était à l'indiscrétion. Je n'ai jamais vu une telle dévotion à la quotidienneté de l'existence. C'est proprement émerveillant, la façon dont elle aborde chaque journée qui vient, l'attention qu'elle lui prodigue minute par minute. Pas la moindre place pour le rêve – simplement un style de vie marqué par l'équilibre et la plénitude.¹⁹ » Claire est en somme le symétrique inverse d'Emma. Sur le plan des sentiments, David vient-il décrocher la timbale ? Oui pour un temps. Mais à la longue, la force d'inertie de Claire le contamine et une impression de rabougrissement intellectuel s'empare de l'universitaire naguère actif. L'absence de séismes est préjudiciable à un tel homme – qui veut penser, connaître, écrire.

Autre exemple. J'aime énormément la nouvelle d'Hoffmann intitulée *La Fermata*. L'histoire est celle d'un compositeur qui reste assez médiocre jusqu'au jour où il rencontre deux jeunes cantatrices : Laretta et Teresina. Grâce à la première, Théodore va découvrir en lui des ressources de création dont il ignorait l'existence ; avec la seconde, il connaîtra les beaux jours d'une relation amoureuse. Malheureusement pour l'artiste, tant qu'il demeure dans cette double et charmante compagnie, il sent bien que s'il compose des œuvres déjà plus substantielles, celles-ci n'atteignent pas

¹⁸ Philip ROTH, *Professeur de désir*, Paris, Gallimard, 1979, (Du Monde entier), p. 239.

¹⁹ *Idem*, p. 153.

encore la qualité dont il rêve. En fait, tout se déroule un peu trop bien pour lui. Finissant d'ailleurs par le comprendre, il prendra la résolution de quitter ses inspiratrices. « Mais où pourras-tu mieux vivre dans ton art qu'auprès de nous ?²⁰ », interroge Teresina. Dans l'éloignement par rapport à ce bonheur trop à portée de la main, doit se dire Théodore. Et tout se passe comme s'il lui fallait une cruelle blessure d'où puissent grandir des mélodies déchirantes. Il ne devient vraiment talentueux qu'après s'être mis en marge d'un acquis stabilisateur. L'esprit impose parfois de pénibles exigences. Theodore a de quoi se consoler bien sûr : « Heureux, dit-il, le compositeur qui ne revoit jamais plus, dans cette vie terrestre, celle qui a su allumer en lui, par une puissance mystérieuse, la flamme de sa musique intérieure !²¹ » Reste *Dal Canzoniere* pour Pétrarque après la mort de Laure de Noves. Reste *Délie* pour Maurice Scève après celle de Pemette du Guillet.

Décidément, créer n'est pas une activité de tout repos. Elle demande le décalage, le renoncement au déjà-là, le scepticisme devant les illusives béatitudes, l'iconoclastie à l'égard du définitif, l'expatriation de soi hors du prêt-à-penser. Voilà comment j'envisagerais la marginalité. Richard Wagner, lui, écrivait autrefois ceci : « (...) l'homme qui n'a pas été, dès son berceau, doté par une fée de l'esprit de mécontentement de tout ce qui existe, n'arrivera jamais à la découverte du beau.²² »

²⁰ E.T.A. HOFFMANN, *La Fermata*, in *Nouvelles musicales*, Paris, Stock, 1984, (Bibliothèque cosmopolite), p. 94.

²¹ *Idem*, p. 108.

²² Richard WAGNER, cité par Charles BAUDELAIRE, « Richard Wagner et Tannhäuser à Paris », in *Critique musicale*, O.C., Paris, Gallimard, 1976, (La Pléiade), t. II, p. 787.

La marge dans le texte

Marthe VAN DE MEULEBROEKE
Professeur de morale

Dans les conversations courantes, le marginal suscite souvent la méfiance, voire quelque dédain. Pourtant, en toute innocence, est marginal simplement « ce qui est mis dans la marge ».

Et quoi de plus beau qu'une **marge** ? Ce blanc qui cerne le dessin d'un texte, ce *no man's land* qui facilite l'intelligence de l'écrit, cet espace libre où peuvent s'inventer des notes personnelles, dites marginales. La marge est sillonnée de pistes d'envol d'où partent les rêves. Elle fourmille d'êtres marginaux du plus haut intérêt.

Les marginaux en littérature

Des êtres marginaux, la littérature en dénombre beaucoup et de types variés.

Dans une société technicienne, le *poète* est marginal par essence. En outre, il est celui qui offre à l'imaginaire du lecteur la plage la plus large où se poser. Comme si au-delà des signes se poursuivait quelque conversation silencieuse.

Marginal aussi l'écrivain, insurgé contre la société dont il dénonce l'injustice. Il porte son regard sur les êtres les plus déclassés : les misérables, les vagabonds, les nomades, les délinquants, les fous, les enfermés. Marginaux généralement involontaires, marginalisés par la force des choses, ces derniers n'ont pas la parole. Pourtant ils ont des tas de choses à dire. Mais ils ne disposent d'aucun relais. Pour exister vraiment, ils ont besoin qu'une personne attentive, un écrivain par exemple, leur prête une voix. Il faut donc supposer que l'écrivain lui-même n'est pas tout à fait marginal : il dispose au moins d'antennes pour se faire entendre. S'il est marginal, il est un *marginal volontaire*. Sous certains aspects en tous cas.

Les marginaux involontaires

Nous voici amenés à distinguer *deux types de marginaux* : les volontaires et les autres, ceux qui aimeraient autant se trouver un peu moins dans la marge, plus près du centre. La souffrance de ceux-ci est en effet écrasante, indicible. Peut-être, il est vrai, témoignent-ils jusque dans leur silence contre l'injustice et l'inhumanité de la société. Des études ont montré que les familles du quart monde font vivre certaines valeurs avec plus d'intensité. Par exemple, elles manifestent entre elles plus de solidarité, plus de générosité que les autres, les « installées ».

De son côté, le monde des aliénés a souvent été perçu comme porteur ou d'une sagesse inconsciente (au Moyen Âge par exemple) ou d'une révolte fondamentale.

Mais aucun n'a choisi le destin qui pèse sur eux tous.

Par contre, les marginaux volontaires ne vivent cette souffrance qu'*au second degré*. Il faut qu'ils restent conscients de ce fait s'ils ne veulent pas supplanter ceux dont ils parlent. Ou, sur un plan plus élevé, accepter la détresse des marginaux involontaires comme une fatalité et en faire les témoins –, les martyrs ! –, de valeurs fines ou différentes.

Pour éviter tout malentendu, je pense qu'il faut insister. À l'égard des marginaux involontaires, une seule attitude me paraît moralement juste. Elle consiste en une lutte permanente pour *décadenasser*, pour *décloisonner* la société et la rendre telle que chacun puisse échapper à la marge et entrer dans le texte s'il le désire. Ceci postule une action concertée où je trouve qu'il faut s'engager.

Les marginaux volontaires

Mais traiter des *marginalismes*, c'est évidemment s'intéresser aux partisans de la marge et de la marginalité. Autrement dit : aux marginaux volontaires.

Partir ensemble

Parmi ceux-ci, outre les poètes et les écrivains déjà cités et, peut-être, les *intellectuels* en général, il faut évidemment faire un sort à des *groupes entiers faisant sécession*. Par exemple les *beatniks*, les *hippies*, les *punks* et, à leur fondation en tout cas, les ordres monastiques. Persuadés que la société est mauvaise et qu'on ne peut la changer, ils voient dans la séparation de corps et de biens la seule alternative.

Cependant, on l'a maintes fois remarqué, ces partisans de la rupture franche, non seulement recréent ensemble un nouveau conformisme, mais ils ne dérangent guère la société globale qui finit par s'accommoder de leur existence. Certains technocrates prennent ouvertement parti pour une société duale et verraient d'un fort bon œil s'accroître le nombre des marginalisés consentants.

La distanciation individuelle

Peut-être serait-il intéressant d'aborder des phénomènes plus subtils. Ce qui accapare mon attention, ce serait plutôt une marginalité en devenir, *une marginalisation active et permanente*, telle qu'elle suffise à impliquer une distanciation à l'égard des groupes, mais pas nécessairement à en susciter de nouveaux.

Ne serait-ce pas le fait d'individus, difficilement classables par définition ? Nous aurions ainsi trouvé une nouvelle catégorie. Parmi les marginaux volontaires, il faudrait distinguer les « grégaires », ceux qui font sécession en groupe, et les individualistes, isolés par vocation.

Ce sont ces derniers qui dérangent le plus de monde et courent du coup le plus de risques. Dépité qu'Érasme n'eût pas rallié la Réforme, Luther écrit : « *Erasmus est homo pro se* ». Les groupes n'aiment pas que l'on soit *homo pro se*. Ils veulent que l'on choisisse son camp et que l'on s'aligne. Celui qui s'y refuse tant soit peu inquiète, eut-il simplement le sens des nuances. Il menace, croit-on, l'homogénéité du troupeau. Il est donc urgent de le démonétiser. Aussi le fait-on passer pour un indécis ou, pis, pour un traître. C'est ainsi que périssent aujourd'hui encore les hommes du dialogue, ceux qui ébrèchent la clôture des particularismes. Coincé entre les musulmans et les hindouistes, Gandhi se fait assassiner par l'un des siens. Sur la scène politique actuelle, on pourrait multiplier les exemples tragiques.

Le conformisme tout-puissant

Que cette marginalisation individuelle soit périlleuse, c'est souvent le cas. Mais, plus simplement, on peut se demander comment elle est possible. La pression des instincts sociaux est telle que le groupe a tendance à rejeter le déviant. Par le conte *Le vilain petit canard*, Andersen illustre ce processus d'une façon imagée.

La pression n'est pas moindre si, de purement grégaire, la morale sociale devient acceptation consciente de règles explicites. Le conformisme

s'appuie alors sur divers appareils pédagogiques, judiciaires, militaires et religieux qui encadrent l'individu de la naissance à la mort.

Eugène Dupréel a fait une analyse percutante de ce phénomène. Mais je voudrais ajouter une remarque restrictive. Des régies écrites suscitent plus facilement le désir de les transgresser que des habitudes ancestrales transmises de bouche à oreille et totalement intériorisées. Antigone le savait bien qui, pour respecter les lois non écrites, désobéit à l'édit de Créon.

De toute façon, que le groupe soit homogénéisé par une tradition orale ou par une loi écrite, l'individu n'a qu'à bien se tenir. Il faut qu'il ruse, qu'il se cache, qu'il s'exile ou qu'il meure. Il « existe » difficilement. Marginal, il l'est absolument. Même si tel n'est pas son désir.

La marge dans le texte

Mais il arrive que la marginalité s'installe au cœur de la société et devienne relative. Paradoxalement, la marge pénètre dans le texte. La chose n'est possible que si le totalitarisme habituel aux sociétés éclate, à moins qu'il n'évolue lentement pour faire place à des structures pluralistes.

Sociétés plurielles...

De fait, toute société complexe est *plurielle*. L'individu appartient à plusieurs groupes qui s'interpénètrent : la famille, le métier, la région linguistique, la classe sociale, la classe d'âge, le sexe. Des conflits naissent évidemment entre ces groupes. L'individu les vit à l'intérieur de lui-même.

Mais la plupart des sociétés prétendent surmonter ces contradictions en imposant à leurs membres une idéologie unitaire, quelle qu'en soit la nature. En réalité, elles ne font que masquer les tensions, en même temps qu'elles étouffent dans l'œuf toute idée subversive. Constantin, Louis XIV, Calvin et beaucoup d'autres ont apprécié cette technique de gouvernement. Aujourd'hui encore la plupart des chefs d'État dans le monde semblent considérer l'homogénéité idéologique comme un bien et la diversité des opinions comme un mal.

... et sociétés pluralistes

Dans une société pluraliste au contraire, cette diversité est acceptée et même prônée comme une preuve de liberté et de tolérance, bref comme un bien.

On a pu dire, il est vrai, que le pluralisme constitue lui-même une idéologie unitaire.

En outre, il peut engendrer plusieurs conformismes juxtaposés. L'individu se croit libre alors qu'il est conditionné depuis la naissance jusqu'à la mort selon un modèle imposé par sa famille spirituelle, comme on dit si joliment et il réussira d'autant mieux sa carrière qu'il défendra les couleurs de ladite famille avec le plus d'étroitesse d'esprit. Les frontières invisibles entre ces groupes sont si étanches qu'on peut vivre toute une vie sans jamais parler sérieusement avec quelqu'un de l'autre bord. La chose est mal vue.

Mais, comme on l'a vu, les groupes ne sont pas toujours juxtaposés : ils s'interpénètrent souvent. Et dans une société pluraliste, les conflits qui peuvent surgir entre eux pourront se refléter cette fois au niveau de la pensée. L'individu se trouvera tiraillé par exemple entre son appartenance religieuse, la morale sexuelle de son temps ou les intérêts de sa classe sociale. Conformiste jusque-là, il se découvre un jour à l'intersection de plusieurs ensembles qui attendent de lui des comportements opposés.

Une chance alors lui est offerte.

Ne pouvant plus s'en remettre à une pseudo-conscience collective, il se trouve contraint d'émerger et de penser seul, ne fut-ce que le temps de choisir une nouvelle clôture.

Mais il peut aussi rester dans la marge...

La chose n'est pas toujours positive. Culturellement peu outillés, psychologiquement mal équilibrés, aux prises avec des contradictions trop fortes, certains perdent tout cadre de référence préfabriqué et n'arrivent pas à créer le leur. Ils risquent de se comporter comme s'ils avaient perdu toute conscience morale.

Heureusement d'autres, un peu claustrophobes peut-être, mais tout de même équilibrés, prennent goût à cette marge où ils ont été projetés. Grâce à la distance prise, ils jugent les groupes qui prétendaient les juger : ils se sont créés leur propre cadre de référence.

Autonomie et universalité

Selon Eugène Dupréel, seuls ceux-ci accèdent à l'idéal moral pur : ils adhèrent à des valeurs parce qu'ils les jugent bonnes et non parce qu'un groupe quelconque les trouve telles.

Dans les relations entre l'individu et les groupes, cette accession constitue une révolution copernicienne, une mutation nécessaire à l'avènement d'une éthique digne de ce nom. Quelques remarques sur cet événement s'imposent.

D'abord cette révolution ne peut être que permanente. L'autonomie du jugement ne se transmet pas. Elle se conquiert sur les groupes, par nature conformistes. Certains plus que d'autres, il est vrai. Mais ils le sont tous. Sans quoi ils perdraient leur cohésion.

Par ailleurs, les marginaux de l'intérieur ne refusent pas toute participation à ces groupes. Leur marginalité est relative. Ils ne honnissent pas la société en général. Ils espèrent parfois l'améliorer. À la différence des marginaux « grégaires », ils ne se sont pas « installés » dans la marge. Ils préfèrent installer celle-ci au milieu du texte. Par là, ils créent un espace et laissent plus de jeu à des rouages sociaux qui souvent se bloquent. Cela s'est vu plus d'une fois.

En outre, mettre la marge au milieu du tissu social, c'est plus que créer un blanc, un espace vide propice au mouvement. La marge est le lieu de la note critique ou de l'invention.

Que vont-ils inventer ?

S'ils acceptent de jouer le jeu des divers groupes auxquels ils appartiennent (famille, profession, cite...), ils ont constaté des contradictions entre ceux-ci et refusent du coup d'en adopter toutes les règles et les valeurs qu'elles impliquent. Ils cherchent donc à surmonter les conflits entre des groupes particuliers et construisent des passerelles dans ce but. Par la force des choses, ils tendent vers plus d'universalité. Ils sont les porteurs de l'universel.

Je ne veux pas dire par là qu'ils découvrent une universalité donnée, toute faite. Le bien, la justice, l'amour, la liberté ne sont des valeurs universelles que dans la mesure où elles sont vides de tout contenu. Je veux dire qu'ils imaginent ce qui permettrait aux particularismes de l'heure et du lieu d'évoluer vers ce qui serait universalisable et aux êtres de vivre ensemble au lieu de s'exclure. Ils sont des constructeurs de ponts. Au sens étymologique, des pontifes.

On les confond parfois avec des traîtres et on les tue. Mais quand vient le temps du dialogue, on pille leurs idées. Elles servent un temps à l'ouverture des esprits jusqu'à ce qu'un groupe les récupère pour en faire un nouveau conformisme. Et ainsi de suite.

Suis-je pessimiste ? On pourrait espérer que l'ouverture d'esprit gagne du terrain.

Mais aujourd'hui plus que jamais, les peuples s'enferment dans des forteresses identitaires. Les nationalismes s'exacerbent, les états confessionnels se maintiennent ou refont surface, les dictatures sévissent.

La marge dans le texte

Peut-être faudrait-il guetter les quelques marginaux de l'intérieur qui entrouvrent les portes. Ils sont précieux. Ne les décourageons pas. Ils nous aideront peut-être à résoudre des problèmes mondiaux. L'enjeu, c'est la survie de l'espèce humaine. Ils sont le levain dans la pâte.

Prenant leurs distances par rapport aux groupes particuliers, seuls en effet, ils sont capables d'inventer un langage universalisable.

De la marginalité. Billets d'humeur

Georges GORIELY
Professeur à l'ULB

1. Le rédacteur en chef de la présente revue me demande, et se fait même pressant, pour que je lui remette à temps un texte sur la marginalité. Rude épreuve assurément ! Suis-je vraiment inspiré, trouverai-je le ton juste pour m'exprimer sur ce thème angoissant ? Et pourtant quel privilège n'est-ce que de trouver un homme de pouvoir dans l'édition, dans la presse, dans les si multiples moyens de communication et de diffusion de l'imprimé, de la parole ou de l'image, qui accepte de vous offrir un moyen d'expression publique !

Car, quelle que soit la liberté que la loi garantisse en ces matières, tout auteur est dépendant de la volonté d'autrui, de ceux à qui appartient la décision, pour ce qui est de la diffusion, dans un journal, dans une revue, dans une maison d'édition, dans un émetteur de radio ou de télévision –, tant bien sûr qu'il n'a pas acquis une autorité propre, qu'il n'est pas devenu un homme de pouvoir intellectuel, auquel cas toute médiocrité, toute extravagance, tout *galimatias*, toute imposture même lui deviennent permis.

Et puis toute opinion reçoit une répercussion qui dépend de l'importance du support par lequel elle est diffusée. Tel qui parvient difficilement à placer une chronique dans « une feuille de chou » ou sur une radio locale, rêve d'accéder à la grande presse ou à des émissions de prestige, d'acquérir quelque influence vraie ou plus souvent imaginaire sur l'opinion publique, sur les modes de pensée, sur la sensibilité morale ou esthétique de son époque –, et pour cela conquérir ce droit grisant entre tous à la parole. Que de circonstances où l'homme cesserait volontiers de rester passif sur son lieu d'habitation, de travail, d'enseignement (et il est aussi aliénant d'être enseignant qu'enseigné), dans ses relations avec l'administration, avec l'armée (à l'occasion de ce qui passe pour ses « obligations militaires »), et que dire si sa situation est d'être sans emploi, sans famille – hospitalisé, enfermé, « colloqué » (belgicisme voulu) ?

Mais quoi, n'avons-nous pas le privilège d'appartenir au trop petit nombre de pays où n'existe pas le délit d'opinion ? Et d'autre part, les moyens de diffusion de la pensée n'ont cessé de s'intensifier. Peut-on dire pour autant que la parole soit accordée à quiconque se sent quelque chose à dire ? Elle est libre assurément, mais d'une liberté vaine si tout accès aux moyens de diffusion devenus si variés reste refusé. Y aurait-il volonté consciente de censures dans un pays tel que le nôtre ? Non, assurément. Mais dans toute société, il y a, variant selon les époques et les modes intellectuelles du temps, des idées acceptables et d'autres d'allures scandaleuses ou extravagantes. Il y a aussi que la communication sociale est commercialisable, et plus ou moins bien acceptée et promue sur ce plan. Cela vaut pour l'édition, le journalisme, l'audiovisuel.

Et pourtant, c'est être réductionniste que de mettre sur le seul compte de la bienséance idéologique ou du lancement commercial la diffusion d'un message ou la censure de fait exercée à son endroit. Oui, il y a des paroles qui se placent d'office et il y a des hommes qui ont le sentiment d'avoir quelque chose à dire et auxquels nul micro ne se tend, nul journal ne s'offre. Il en est qui, angoissés, se risquent d'envoyer un article ou un manuscrit accompagné d'une lettre toute de déférence à « Monsieur le Directeur » et qui se le voient renvoyer avec une simple phrase destinée à couper court à toute tentative de récidive ; ne nous convient pas !

Ni le succès ni l'échec ne prouvent le talent ou la médiocrité. Ils touchent à ce mystère de la séduction, de l'entregent, à la capacité à nouer les relations adéquates avec ce que d'aucuns ont intitulé d'un nouveau barbarisme : « les intellocrates ». C'est une chance que d'avoir du talent, mais c'est aussi un talent, et pas toujours du meilleur aloi, que d'avoir de la chance.

2. Être son propre maître dans toutes ses activités en tant que citoyen, mais aussi que producteur, qu'enseigné tout autant qu'enseignant, bref s'autogérer. Autogestion ! Slogan qui fleure bon les années 1960. À une époque où la mode est tellement dominée par le souci de management, d'efficacité, de productivité, de discipline même, tant dans le travail que dans l'étude, ce n'est pas sans quelque nostalgie qu'on le prononce. On voudrait même lui rendre vigueur et éclat. Car enfin la nature n'a point désigné tel homme pour commander et tel autre pour obéir. La liberté non seulement dans l'expression de notre pensée, mais aussi par la participation à toute décision nous concernant, voilà assurément la plus légitime de toutes les aspirations.

Et pourtant que d'obstacles ! Prendre la parole, très bien, mais encore faut-il que, même transmise, elle soit reçue et comprise ! Il y a des paroles qui passent mal parce qu'elles ne correspondent pas à ce qui plaît à l'auditeur d'entendre, parce qu'il y a des préventions contre celui qui les formule ou simplement parce qu'elles ne revêtent pas la forme familière pour l'auditoire, qu'elles dégagent une impression de gaucherie ou d'embarras.

On a voulu démocratiser bien des institutions. Que, par exemple, des parents, à défaut d'élèves trop jeunes, fassent entendre leur voix sur les graves inadaptations de l'enseignement, on ne peut que s'en féliciter. Mais qui a la chance d'être désigné comme porte-parole dans un conseil de parents d'élèves ? Sont-ce ceux qui se trouvent les plus démunis et dont les propres déficiences culturelles handicapent le plus la réussite de leurs enfants ? Ceux-là ne se présenteront généralement pas à une réunion de parents, et si l'un ou l'autre d'entre eux s'y risque, la timidité, la sagesse peut-être l'amèneront à se taire. S'il s'agit d'impressionner l'instituteur, autant désigner un père ou une mère mieux situé socialement que ce dernier.

Même les expériences d'**autogestion** ouvrière sont le fait d'une élite ouvrière sûre de sa qualification professionnelle et de son niveau de conscience sociale. L'expérience des *kibboutzim* israéliens continue à faire impression, car elle constitue un mode original de vie collective, soucieux avant tout d'égalité parmi ses membres. Mais elle représente aujourd'hui trois pour cent de la population. Une minorité qui n'est en rien faite de marginaux, car sa participation à la vie économique, politique et culturelle est considérablement plus élevée que sa part dans la population. Elle est en fait un phénomène élitiste, auquel ne parviennent pas à s'agréger ceux qui n'ont pas reçu l'éducation ni la formation morale exigées pour pouvoir pratiquer un mode égalitaire de vie.

Notre temps a connu bien des initiatives visant à émanciper, à responsabiliser le citoyen dans ses diverses activités : comités de quartier, radios libres, conseils d'entreprise, participation des étudiants, voire des élèves des classes terminales, à l'organisation de l'enseignement. Mais cela ne peut-il être source d'exclusions nouvelles, d'intolérance parfois typique des petites communautés ? Un comité de quartier, par exemple, ne risque-t-il pas d'être hostile à tout élément infiltré récemment dans le groupe, jugé étranger ?

Et voici qui va sonner comme un paradoxe : l'égalitarisme est une aspiration élitiste. Qui donc s'est jamais qualifié de pair (par signifiant exactement en latin égal) ? Les aristocrates les mieux et les plus

rigoureusement pourvus de quartiers, ceux qui pouvaient se dire égaux entre eux, et même du roi.

3. Pouvoir en toutes circonstances s'exprimer, n'être dominé ni par le père, ni par le professeur, ni par le patron, ni par un petit chef, contremaître, chef de bureau, sous-officier. Bref, être libre, être son propre maître ! Mais qu'est-ce que cela peut bien représenter pour ceux qui n'ont pas socialement parlant de père, qui n'ont pas fait d'études régulières, qui n'ont pas un emploi stable, qui n'ont personne contre qui se définir et s'affirmer ?

Pour ceux-là, la tentation ne peut être la liberté, l'émancipation contre tout pouvoir établi. Libres, ils ne le sont que trop, émancipés de tout maître, de tout patron, de tout supérieur. Que leur reste-t-il alors ? Se mettre au service d'un homme fort, rechercher un protecteur, s'insérer dans un système de clientèle. Et en effet, c'est là que peuvent se recruter les gros bras, les colleurs d'affiches, les hommes de main au service d'un pouvoir officiel, tels les partis politiques ou la police, ou parallèle, telle la mafia. S'il existe des mafias, des *camorras*, des organisations américaines politico-criminelles ou syndicalo-criminelles, c'est qu'il y a des individus abandonnés des hommes et des dieux, perdus quand ils sont livrés à eux-mêmes. Aucun grand rêve égalitaire ou fraternaliste ne les hante. Ils sont au contraire en quête du « bos », du « caïd », du protecteur, du souteneur, serait-on tenté d'écrire, pour ne pas oublier les femmes...

D'autres croient devenir des « hommes » en s'engageant à la *Légion* étrangère et en prenant un plaisir sadomasochiste par la soumission à une discipline particulièrement brutale. D'autres encore, plus exigeants moralement, cherchent ailleurs une réponse à leur difficulté à assumer leur liberté faite des rebuffades, des humiliations, du rejet qu'ont si souvent à subir les faibles, les timides, ceux qui n'ont jamais appris à faire des coudes, souvent parce qu'ils sont mal nés, ont été mal reçus dans la famille, l'école, la vie professionnelle.

Il y a pour ceux-là la tentation de ces étranges sectes où tant de jeunes croient avoir trouvé un gourou, un maître à penser et à agir et un équilibre de vie par l'abêtissement systématique, le renoncement à toute pensée et à tout plaisir individuel, la soumission au contrôle permanent des « frères », l'isolement à l'endroit d'un monde déprimant et fermé.

Et pour ceux dont l'irréductible « moi » se révolte contre l'écrasement de leur personnalité et qui ne trouvent pas le moyen d'épanouir celle-ci, il reste une issue sinistre et que trop souvent on cherche à occulter. Beaucoup s'inquiètent, en l'exagérant souvent, de la montée de la violence, mais ils

oublie que la pire violence, c'est à son propre endroit que l'homme l'exerce le plus volontiers. Il y a au moins quarante fois plus de suicides que de crimes de sang, au point que c'est là qu'il faut chercher la cause la plus grave de la mortalité des jeunes, nettement supérieure à celle provoquée par accident d'auto ou de moto. Et faut-il ajouter à tout cela la drogue qui n'est souvent qu'un suicide différé ?

Y aura-t-il jamais une société où l'homme pourra voir satisfaits non seulement ses besoins tellement essentiels de nourriture, de logement, d'assistance affective, de dialogue, de créativité, de reconnaissance et d'acceptation par autrui ?

4. Homme nouveau, homme intégral, totalement désaliéné, pleinement libre et, en même temps, pleinement solidaire de son prochain, en harmonie parfaite avec lui-même, avec la société, avec le monde ! Voilà ce dont ont rêvé bien des utopistes du passé et du présent. D'aucuns, hélas !, l'ont cru réalisé dans certaines des dictatures totalitaires les plus atroces de notre temps, de tous les temps. Car seul un régime totalement opaque peut s'offrir à pareille transfiguration rhétorique de la réalité. Dans un régime où l'accès est libre à l'information, il ne peut échapper à personne qu'il y a des conflits, des intrigues, de la tromperie, du mensonge, de la corruption, des drames conjugaux, des enfants mal aimés et malmenés, de la criminalité, de la folie, du désespoir, du suicide, et cela quel que soit le degré de prospérité, de culture du pays concerné.

Que devient en tout cela le **droit au bonheur** proclamé par les révolutions tant américaine que française ?

Si l'on entend par cela le droit à la quête du bonheur, rien n'est plus juste. S'il s'agit d'un ordre social ou politique qui aurait la prétention d'assurer le bonheur pour chacun, il n'y a pas idée plus redoutable. Malheur au pays qui s'est abandonné à une église, à un parti, à une secte, à un homme qui se sentiraient détenteurs de la recette du bonheur, que ce soit par révélation ou par « science ». Car face à une réalité humaine rétive à l'état de grâce répandu d'autorité sur elle, la tentation est forte de chercher l'irréductible persistance du mal et du malheur dans l'action perverse de perturbateurs, de méchants, de traîtres. Que d'hommes en chair et en os n'ont-ils connu l'asservissement concentrationnaire, la torture, la mort, au nom du bonheur et de la liberté d'une humanité abstraite promue aux « lendemains qui chantent » !

Il n'y a pas d'ordre social qui puisse garantir le bonheur de tous et de chacun pour la raison simple qu'il n'y a pas un principe simple et univoque susceptible de les réaliser. Le propre de l'homme est d'avoir des

aspirations contradictoires et, par conséquent, de devoir renoncer à l'une dans sa recherche de l'autre. Il est dans la nature de l'homme de rechercher la présence d'autrui, de s'épouvanter de la solitude, et pourtant une présence étrangère permanente prend une allure de surveillance policière, et l'exigence première de liberté devient le respect de ce que les Anglais appellent *privacy*. On se demande lequel est le plus atroce des régimes carcéraux : celui que nous décrit Silvio Pellico, c'est-à-dire l'isolement dans le cachot (ou même dans une cellule décente) ou l'agrégation permanente au même groupe de forçats subie par Dostoïevski et décrite dans les *Souvenirs de la maison des morts*.

L'homme a besoin d'un enracinement dans un cadre qui lui soit familier et pouvoir, en même temps, sortir de son trou, se faire citoyen du monde, tout en restant prêt à mourir pour sa petite patrie !

Il s'attache parfois avec fanatisme à tel dialecte qui lui rappelle ses liens familiaux et villageois, et aspire à posséder une ou plusieurs des langues qui conditionnent son accès à la culture universelle.

La législation sociale a marqué un progrès essentiel dans la recherche de la sécurité, elle peut néanmoins être ressentie comme infantilisante, susceptible de brimer les aspirations humaines à l'initiative, parfois même à l'aventure.

La législation peut certes aider à la quête du bonheur. Le libre choix d'un conjoint hors de tout arrangement familial, l'autorisation du divorce ont constitué des progrès importants dans cette voie, et pourtant aucune législation, pas plus qu'aucun conseiller conjugal ou aucun ordinateur ne garantiront l'harmonie conjugale, la permanence de l'épanouissement amoureux.

Et dans cette **lutte** sinon **pour le bonheur**, au moins **contre certaines formes de malheur**, risquons-nous à une dernière observation. L'agressivité humaine s'exprime quotidiennement dans des marques de mépris, des rebuffades goujates, des insultes, des houspillements. La cause principale du sentiment de rejet, de **marginalisation sociale** peut naître tout simplement d'une accumulation d'humiliations. N'y aurait-il pas là un domaine de réflexion et d'enseignement pour les tenants de la morale laïque ?

Notices biographiques

À la demande de nombreux lecteurs, nous publions ci-après de brèves notices biographiques destinées à mieux faire connaître nos auteurs, leurs occupations professionnelles et leurs intérêts culturels.

Jacques LEMAIRE (né en 1946) est docteur en philosophie et lettres. Il a enseigné pendant une dizaine d'années à l'Athénée Adolphe Max, puis à l'Académie Royale des Beaux-Arts. Il est aujourd'hui professeur à l'Institut d'enseignement supérieur Lucien Cooremans et à l'Université libre de Bruxelles.

Spécialiste de la langue et de la littérature françaises du Moyen Âge, il s'intéresse aussi à l'histoire des idées en France au XVIII^e siècle, spécialement aux rapports entre les gens de lettres et la franc-maçonnerie. Ses travaux sur cette question ont donné lieu à un livre qui a reçu le prix de la *Fondation Guy Cambier* en 1984.

Il assume, depuis septembre 1975, la responsabilité de la revue *La Pensée et les Hommes*.

Gilbert HOTTOIS est professeur à l'ULB. Spécialiste de la philosophie contemporaine, il s'est principalement intéressé à des questions de philosophie du langage, des sciences et des techniques. Dans ces domaines, il est l'auteur de nombreuses études, dont plusieurs livres : *La philosophie du langage de L. Wittgenstein*, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, *Pour une éthique dans un univers technicien* aux Éditions de l'Université de Bruxelles ; *Pour une métaphilosophie du langage* (Vrin, 1981) et *Le signe et la technique* (Aubier, 1984). Il est codirecteur du *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique* (CRIB) de l'ULB.

Guy HAARSCHER est professeur à l'ULB et directeur du *Centre de Philosophie du droit*. Il est actuellement président de l'*Institut de Philosophie*. Spécialiste de philosophie politique et de philosophie du droit, il a consacré un ouvrage à Marx, un autre au thème *Égalité et Politique*, un troisième intitulé *Philosophie des droits de l'homme*, et un dernier : *La raison du plus fort*. Il a publié en outre de nombreux articles sur des sujets philosophiques divers. Il a été *visiting fellow* à l'*Australian National University*. Il est professeur visiteur à la *Duke University* aux États-Unis et a participé à de nombreuses rencontres internationales. Il a obtenu en 1981 le prix Duculot de l'Académie royale de Belgique.

Annie KESTELYN-LOEBENSTEIN, docteur en sciences, traductrice et interprète de conférence ; jusqu'en 1979, chargée de cours à l'*Institut Supérieur de l'État de Traducteurs et Interprètes* (ISTI) à Bruxelles ; responsable des émissions en langue allemande de *La Pensée et les Hommes* et membre de son comité de rédaction et de programmation.

Daniel COENEN, né en 1944, est licencié en philosophie et lettres de l'ULB. Il enseigne l'histoire à l'Athénée Léon Lepage de Bruxelles. « Seiziémiste », il a présenté un mémoire de licence sur le personnel des trois conseils princiers sous la régence de Marie de Hongrie. Ce travail lui a valu le Prix Suzanne Tassier (1972). Il s'intéresse aussi à divers aspects de la politique monétaire et financière de Charles Quint. Collaborateur à la *Biographie nationale*, il a publié les notices biographiques de plusieurs conseillers de Charles Quint.

Francine ROBAYE (née en 1925) est docteur en psychologie. Après avoir enseigné pendant quelques années comme régente de cours généraux dans les écoles de la Ville de Bruxelles et avoir travaillé comme chercheur FNRS, elle a succédé au professeur A. Ombredane, décédé en 1958. Elle a fondé le service de psychologie différentielle et d'étude des handicaps à la Faculté des sciences psychologiques et pédagogiques de l'ULB. Avec ses collaborateurs, elle a développé la recherche psychopédagogique au sein des populations « à problèmes » : handicapés physiques et mentaux, inadaptés scolaires, handicapés sociaux, délinquants... Ses recherches personnelles ont porté sur les infirmes moteurs d'origine cérébrale (IMC) et ont donné lieu à la publication d'un livre intitulé *L'enfant au cerveau blessé*.

Aujourd'hui, professeur honoraire, elle continue ses activités comme présidente du *Centre d'Études et de Formation pour l'Éducation spécialisée* (CEFES). Elle est aussi active dans l'*Association laïque pour l'éducation et la formation professionnelle des adolescents* (ALEFPA - Europe).

Yvonne ROUSSEAU, chargée de cours honoraire à l'Université d'État à Mons, a enseigné pendant vingt ans à l'Institut Supérieur de Pédagogie du Hainaut (initiation à la psychanalyse). Psychothérapeute, elle est diplômée de l'Institut international de Psychologie et de Psychothérapie de Genève. En littérature comme dans ses nombreux ouvrages de psychologie des profondeurs, elle s'attache à suivre, le plus fidèlement possible, les chemins douloureux et compliqués des problèmes névrotiques qui angoissent ou détruisent les humains.

Ses trois derniers livres : *Les Troubles de l'instinct maternel, Du dehors au dedans* (Prix M. et G. Gauchez, 1988), *Corps-Accord*.

Y.R. est collaboratrice régulière, pour les questions de psychologie, du journal des familles *Le Ligeur*.

Marthe VAN DE MEULEBROEKE (née en 1922) est licenciée en philosophie et lettres (groupe philologie romane et groupe philosophie). Actuellement professeur honoraire à l'École Normale Charles Buis, elle a aidé à la formation de nombreux professeurs de morale laïque. Elle s'est intéressée à la poésie pure, au sentiment religieux, au libre examen et à la laïcité, aux Droits de l'homme, au racisme, à la condition féminine, au planning familial, à l'immigration, au quart-monde, à la franc-maçonnerie. Collaboratrice à *La Pensée et les Hommes*, elle a réalisé des émissions et écrit des articles sur ces sujets. Elle poursuit une recherche sur les procédés d'argumentation dans les premières œuvres de S. Freud.

Georges GORIELY (né en 1921) est docteur en droit, docteur en philosophie. A enseigné à l'ULB de 1949 à octobre 1986, en passant à l'occasion par bien d'autres universités. Ses nombreux cours, conférences, rapports à des congrès ou des colloques, publications ont porté sur la philosophie, la sociologie, la science politique, l'histoire contemporaine, l'histoire des doctrines sociales et politiques, les relations internationales et spécialement l'intégration européenne.

Table des matières

Jacques LEMAIRE	Marge, marginalité, marginalisme	5
Gilbert HOTTOIS	De la marginalité philosophique en milieu technoscientifique.....	7
Guy HAARSCHER	Marginalisme, illégalités : quelques réflexions à partir de Foucault	19
Annie KESTELYN	La marginalisation, un échec du rationalisme.....	25
Daniel COENEN	Aspects de la marginalité occidentale aux xv ^e -xvi ^e siècles	35
Francine ROBAYE et Suzanne ROBER	Marginalisme et pédagogie.....	53
Raymond RIFFLET	Marginalisme et politique	67
Yvonne ROUSSEAU	L'homosexualité en question	83
Jacques CELS	Marge et création	93
Marthe VAN DE MEULEBROEKE	La marge dans le texte.....	103
Georges GORIÉLY	Judaïsme, laïcité et droits de l'homme	111
Notices biographiques	117
Table des matières	121

