

*L'humanité improvisée* de Pierre Vadeboncoeur, Montréal,  
Bellarmin, 2000, 187 p.

Daniel Tanguay

Volume 19, Number 2-3, 2000

Judiciarisation et pouvoir politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040237ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040237ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Tanguay, D. (2000). Review of [*L'humanité improvisée* de Pierre Vadeboncoeur, Montréal, Bellarmin, 2000, 187 p.] *Politique et Sociétés*, 19(2-3), 281–285.  
<https://doi.org/10.7202/040237ar>

---

***L'humanité improvisée***

de Pierre Vadeboncœur, Montréal, Bellarmin, 2000, 187 p.

Pierre Vadeboncœur poursuit, avec cet essai, son œuvre de moraliste et de critique averti de notre civilisation. Son ouvrage a pour thème principal les effets du postmodernisme sur la conscience morale et politique contemporaine. Le point de vue que P. Vadeboncœur adopte sur le sujet n'est toutefois pas celui du sociologue, mais bien celui, plus personnel, du moraliste. L'auteur concède même que le postmodernisme qu'il entrevoit n'est peut-être qu'un fantôme de son imagination, qui cristalliserait tout ce qu'il rejette dans la civilisation présente (p. 43). Il y voit la dernière forme d'un nihilisme dont la marque distinctive serait de faire sombrer dans l'insignifiance toute tentative de dépassement de l'opinion vers la vérité. En acceptant tout, en nivelant tout, le postmodernisme abandonne le terrain de la recherche de la vérité pour épouser celui de la glorification des fictions. Il est donc par essence « antiphilosophique ». La philosophie, comme d'ailleurs toute quête de transcendance, semble en effet exiger ou du moins postuler l'existence d'un point d'appui extérieur au flux changeant et contingent du devenir. Parce que tout ordre de distinction est désormais noyé dans le flot incessant des informations et des réalités virtuelles, la postmodernité a mis en place pour la première fois dans l'histoire humaine une « démocratie de la pensée » (p. 61). P. Vadeboncœur ne perçoit d'ailleurs rien de bon derrière ce terme: il y pressent plutôt la domination dans le monde des idées de la masse, du marché, de la vulgarité, de l'indistinction, en somme de l'antiphilosophie.

Dans les passages les plus sévères de son essai, l'essayiste en vient à reconnaître dans le postmodernisme un «néo-obscurantisme» qui consacre le fait au détriment de la critique. Quand en effet la relativisation de toutes les normes et opinions devient un nouveau dogme, alors le vrai et le bien s'identifient à ce qui est actuel et accepté par le plus grand nombre. Dans sa phase finale, le relativisme nihiliste se confond avec un positivisme vulgaire et dogmatique qui érige en normes les idoles du temps présent. On peut d'ailleurs repérer le caractère dogmatique du postmodernisme dans son refus entêté de retourner contre lui-même son « esprit critique ». En effet, tout peut être pour lui objet de critique ou de déconstruction, sauf son propre

relativisme : « Il veut que tout soit contestable, mais que lui-même ne le soit pas » (p. 58). C'est en harmonie avec cet esprit dogmatique que le postmodernisme a soigneusement détruit les lieux à partir desquels on aurait pu encore exercer la critique : il a *liquidé* le passé et l'histoire comme points de référence, la culture en tant que forme, et les figures — le héros, le saint et Dieu — comme rappels de l'exigence d'être; il a enfin obscurci presque totalement l'idée du Bien. Il a, autrement dit, effacé toute dimension de verticalité de l'existence humaine et consacré ainsi l'autarcie absolue du contemporain et le règne autistique du présent. Se cache peut-être là la clé de la préposition « post » : la postmodernité signifie l'entrée dans un temps sans passé, mais aussi sans avenir, dans le temps de l'éternel présent. La clôture du monde opérée par le postmodernisme serait ainsi totale : une norme guidant l'action ne pourra venir ni d'un passé magnifié ni d'un avenir espéré, encore moins d'un ciel des Idées ou d'une Parole révélée. La norme est tout simplement phagocytée par une liberté purement négative, qui considère d'emblée toute règle comme un obstacle à l'expansion de son pouvoir. Loin d'être l'expression de la liberté intérieure, la liberté négative en est plutôt la corruption.

Cette question de la liberté intérieure, comme le confesse P. Vadeboncœur, est au centre de son livre (p. 159). Ce qui est en effet menacé, selon l'auteur, par le postmodernisme n'est rien de moins que la liberté morale authentique. Ce courant est né de la « démission de la conscience » (p. 57) et il perpétue le « sommeil » de celle-ci (p. 68). D'une manière qui n'est pas sans rappeler sa division du monde en deux royaumes, P. Vadeboncœur trace à grands traits deux modèles opposés de liberté. Selon le premier modèle, la liberté érige le sujet en seul juge de sa liberté. Celle-ci tourne à vide en refusant de se fixer des valeurs qui la dépassent. On confond donc ainsi la liberté avec la licence. La liberté postmoderne refuse d'être asservie à une règle qui limiterait ses caprices et n'a pour seule loi que l'expression d'elle-même. En fin de compte, elle a usurpé le nom de la liberté authentique, celle-ci correspondant au second modèle de liberté. En vertu de ce second modèle, la liberté n'est pensable qu'à partir d'une règle, de valeurs, ou d'absolus, indépendants de la volonté arbitraire des individus. On ne doit cependant pas croire que la règle s'impose à l'individu par une contrainte purement extérieure. Bien au contraire, il la choisit en vue d'incarner et d'accomplir sa liberté. L'essayiste pose les termes de la dialectique des deux formes de liberté dans un esprit presque hégélien : la liberté moderne se conquiert à l'origine par un refus de ce qui est extérieur à elle; ce moment nécessaire doit toutefois être dépassé, car autrement la liberté ne serait qu'une pure forme négative et subjective refusant tout contenu. Or, la liberté authentique ne peut demeurer dans la pure négativité, elle doit reconnaître dans le monde extérieur (la famille, les institutions, la religion) les moyens de se réaliser concrètement. Ce rapprochement ne doit pourtant pas cacher la profonde différence qui sépare Hegel et P. Vadeboncœur. Ce dernier pense que la postmodernité a achevé de liquider le passé et les institutions porteuses de sens, et c'est pourquoi la liberté authentique ne peut

désormais se conquérir que par un retour vers une intériorité qui ouvre sur une dimension spirituelle non réductible au monde humain. L'essayiste se rapproche alors de la figure romantique décrite de façon polémique par Hegel sous les traits de la « conscience malheureuse ». Au nom d'une intériorité ouverte sur une transcendance, P. Vadeboncœur refuse le monde qui lui apparaît comme le lieu de la perte du sens. Comme les romantiques, il éprouve de la difficulté à nommer précisément la figure de la transcendance à laquelle il aspire pourtant. Elle relève d'une expérience qui échappe en partie au langage de la raison discursive. C'est pourquoi la voie intérieure d'accès au « Quelque chose » (p. 9), au « Verbe » (p. 13), à la « Présence » (p. 15), à des « absolus » (p. 106-107), à la « vérité » (p. 165), au « bien » (p. 178-179), est indiquée de manière privilégiée par les poètes, les peintres et les écrivains. De là, la place de choix accordée dans l'essai à la recherche du sens de l'humanité que manifestent le poète Gaston Miron, le peintre Gabriel Fillion et l'écrivain Charles Péguy.

C'est dans cette perspective qu'il faut replacer la discussion de P. Vadeboncœur sur Borduas et le *Refus global*. Certaines des pages les plus vigoureuses du livre sont consacrées à une dénonciation sans équivoque de la célébration mécanique à laquelle a donné lieu le cinquantième anniversaire du manifeste du *Refus global*. L'auteur y dénonce la manière non critique et non réflexive dont on a rejoué l'événement : en voulant faire croire en l'actualité de la revendication d'une liberté sans limites, on a tout simplement renforcé le « conformisme anti » qui est le ciment des mœurs contemporaines (p. 82-87). Au lieu d'évaluer de manière critique l'héritage du *Refus global*, on s'est contenté de répéter les slogans du manifeste sans se rendre compte que la société québécoise s'était profondément transformée depuis 1948. Dans un cri de colère, P. Vadeboncœur déclare : « Je n'ai plus que faire du Refus global. C'est que notre époque entière est maintenant de refus global. Qu'est-il besoin d'un nihilisme additionnel, et préalable à quoi ? » (p. 89) L'élan initial et créateur de ce mouvement s'est désormais cristallisé en un bloc inamovible de « stéréotypes d'époque », de « phobies particulières », de « lieux communs révolutionnaires » et de « marottes individuelles » (p. 91). P. Vadeboncœur en appelle alors à un nouveau Borduas de l'esprit pour faire entendre la voix de la conscience (p. 88-89). Cette référence à Borduas peut surprendre : ne fut-il pas l'un des principaux artisans des idées que l'auteur dénonce ? L'interprétation subtile qu'il présente de la figure de Borduas jette un éclairage sur le sens de sa démarche. Il veut opposer l'esprit authentique du *Refus global* tel que l'a incarné le maître à son travestissement contemporain.

Borduas était le maître des commencements, refusant de s'enfermer dans une quelconque orthodoxie. Le refus de Borduas n'était pas d'ailleurs un refus pour un refus; il était un refus pour ouvrir à quelque chose de plus grand, « quelque chose comme l'œil absolu » (p. 95). Le maître ne voulait pas en rester à la négation stérile, mais bien plutôt relancer l'inspiration. Ce qui est en jeu est bien plus que la simple inspiration artistique. C'est le rapport avec l'absolu et la transcendance. On sait que le *Refus global* fut

pour une grande part un refus du passé catholique canadien-français. Est-ce que ce refus équivalait chez Borduas à un refus sans reste du christianisme ? Comment entendre la fameuse formule de Borduas « nous sommes quittes envers notre passé » ? Signifie-t-elle que nous sommes désormais quittes envers toutes les formes d'absolu, si ce n'est peut-être celle posée librement dans la création artistique ? L'essai de P. Vadeboncœur n'apporte pas de réponses définitives à ces questions. L'auteur s'arrête par respect au seuil de la conscience du maître vénéré et ne va pas plus loin que ce jugement : « Borduas appartenait à l'ancienne culture, ce que tendait à prouver le caractère d'absolu de sa pensée » (p. 119). Au fond, malgré les outrances de son discours liquidateur du passé, il partageait toujours la quête d'absolu propre à l'ancienne culture. C'est justement une référence vivante à ce passé nourricier et à ses valeurs qui aujourd'hui fait défaut à ceux qui veulent conquérir leur liberté intérieure.

L'intense discussion de P. Vadeboncœur sur le *Refus global* est loin d'être secondaire et gratuite. Il sait qu'en osant ébranler l'opinion courante sur cet événement, il touche à un récit fondateur de la Révolution tranquille et du Québec moderne. À n'en pas douter, l'auteur n'est jamais revenu sur le bien-fondé de cette révolution, bien qu'il soit devenu de plus en plus critique du type de société qu'elle a engendrée. Ce désespoir spirituel et moral éprouvé à l'égard de l'évolution de la société québécoise fut accompagné par un abandon graduel de la réflexion proprement politique. Ce décrochage est manifeste surtout depuis les *Deux Royaumes* (1978). P. Vadeboncœur a certes continué à écrire des textes politiques, mais ceux-ci étaient la plupart du temps circonstanciels et ne représentaient pas des développements substantiels par rapport aux grands textes des années 1960 et 1970 (*La ligne du risque, La dernière heure et la première, Indépendances*). À un certain stade de son évolution, P. Vadeboncœur semble s'être retrouvé face à un monde qu'il avait en partie contribué à faire advenir et dans lequel il ne se reconnaissait plus. Cette confrontation au nihilisme ambiant l'a comme figé dans une attitude de protestation morale. L'une des faiblesses de la pensée de P. Vadeboncœur, telle qu'elle s'exprime dans *L'humanité improvisée*, est justement l'incapacité de formuler une réflexion politique qui permette une sortie de la crise du nihilisme autre que purement morale. La seule sortie pour l'auteur est en effet celle de la retraite vers l'intériorité, ou de la fuite dans la sphère de l'esthétique et du monde spirituel. Cette fuite est d'ailleurs en harmonie avec le verdict qu'il pose sur le monde contemporain : l'effet combiné du relativisme postmoderne et des forces du marché a détruit toutes les rampes d'accès (la tradition, la culture classique, la religion, l'héritage moral du passé) à l'universel, aux valeurs absolues, à la transcendance. Cette destruction s'est faite à une si grande échelle qu'il serait vain et non désirable de songer à un quelconque retour en arrière. À la déroute des consciences, il ne peut y avoir pour P. Vadeboncœur de réponse politique : seule une réponse spirituelle convient. La réponse au problème humain le plus essentiel — celui de son ouverture ou non à la transcendance — échappe en dernière analyse à la réflexion politique. Le seul retour possible à

une figure authentique de l'humanité et de la liberté est un retour en esprit, accessible seulement à quelques individus qui peuvent encore entendre les paroles de Gide à la toute fin des *Nourritures terrestres*: « Camarade, n'accepte pas la vie telle que te la proposent les hommes. [...] Ne sacrifie pas aux idoles. » (p. 283 [Paris, NRF, 1964]; cf. 185-87 avec les dernières pages des *Deux Royaumes* [Montréal, Hexagone, 1978]). L'espoir de P. Vadeboncœur est que certains parmi ses jeunes lecteurs se détournent du monde présent et partent à la recherche des traces, presque entièrement effacées, d'une humanité plus authentique. *L'Humanité improvisée* est donc plus qu'un essai: c'est le testament spirituel de P. Vadeboncœur. Même si la noblesse de l'intention et du propos aussi bien que la pertinence du diagnostic forcent l'admiration, on peut se demander si finalement l'œuvre de pensée politique de l'auteur ne s'achève pas sur un échec, sur l'incapacité à penser les médiations collectives et politiques nécessaires entre les deux royaumes. Peut-être cet échec dépend-il de la nature même des choses.

Daniel Tanguay  
*Université d'Ottawa*