

Moun

La personne humaine

Revue de philosophie

La pensée philosophique en Haïti

Conférences et débats

- 11 PIERRE CASTEL GERMEIL, *Les idées et la littérature en Haïti*.
39 MAURICE ELDER HYPPOLITE, *Le congrès de philosophie de 1944 : contexte, enjeux et conséquences*.
75 TONNY JOSEPH, *Les partis politiques et la démocratie en Haïti après la chute des Duvalier*.

In memoriam : Dr. François Dalencour

- 136 ANTOINE VICTOR CARRÉ, *Sur la tombe du Dr. François Dalencour*.
141 MAURICE ELDER HYPPOLITE, *Une bibliographie de F. Dalencour*.
145 FRANÇOIS DALENCOUR, *La Philosophie de la liberté (extraits)*.

Traductions

- 217 TOMA D'AKIN, *Osijè prinsip nati-a (« De pincipiis naturae ad fratrem Sylvestrum »)*.

Débats – Interventions - Inédits

- 250 JACQUES MÉSIDOR, *Questions à mon Église : L'Église d'Haïti en question*.

Notes de lecture

- 257 PATRICK ARIS, *À propos de « L'invention de l'art haïtien »*.

Chronique

Année V – N° 9 – Janvier 2009

Institut de philosophie Saint François de Sales - Haïti

"Moun" - Revue de philosophie

Publiée deux fois l'an par les professeurs de l'Institut de Philosophie
Saint François de Sales

Année V – N° 9
Janvier 2009

Comité de direction et de rédaction:

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb - P. Ducange Sylvain, sdb - P. Jorel
François, op - P. Patrick Aris - Sr. Luisa dell'Orto, pse - +P. Jacques
Mésidor, sdb.

Abonnement (tarif 2009):

En Haïti:

- abonnement de soutien Gdes. 350.00
- abonnement ordinaire Gdes. 300.00
- numéro simple Gdes. 150.00
- numéro spécial Gdes. 300.00

Ajouter HTG 50.00 par copie pour les frais d'expédition

Autres pays:

- abonnement de soutien US\$ 30.00
- abonnement ordinaire US\$ 20.00
- numéro simple US\$ 10.00
- numéro spécial US\$ 20.00

Ajouter US\$ 5.00 par copie pour les frais d'expédition

Adresses:

<p>B. P. 13233 HT-6120 Delmas HAÏTI</p>		<p>Moun – Revue de philosophie 81-16, 249th Street Bellerose, NY, 11426 USA</p>
<p>Courriel: mounphilo@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org www.philosophiehaiti.org</p>		

Dépôt légal : 05-02-076
Bibliothèque nationale d'Haïti

ISSN 1815-7866

Les Conférences organisées par notre Institut du 7 au 9 janvier 2009 ont abordé la question de « la pensée philosophique en Haïti ».

Elles s'adressaient en premier lieu à nos étudiants, mais une centaine de jeunes chercheurs, universitaires et écoliers du secondaire y ont pris part. En gardant leur style oral, nous les publions avec les débats comme une invitation à poursuivre l'aventure proposée aux participants par les interventions du P. Pierre Castel Germeil revisitant la littérature haïtienne, du P. Maurice Elder Hyppolite resituant le Congrès de philosophie de 1944 et de M. Tonny Joseph présentant le phénomène de la résurgence des partis politiques et de la démocratie en Haïti après la chute des Duvalier.

Les noms des penseurs haïtiens bien connus comme François Denis Légitime, Anténor Firmin, Camille Lhérisson, Jean-Price Mars occupaient le devant de la scène. D'autres, moins connus ou pratiquement oubliés comme François Dalencour, ont refait surface. Ce dernier mériterait que l'on explore sa « *philosophie de la liberté* » qui a mûrie, d'une part, dans le combat pour relever sa patrie des méfaits des manies dictatoriales de ses gouvernants et de l'occupation américaine, et, d'autre part, dans l'effort pour défendre les droits de l'homme par la liberté, la justice et la sécurité sociale pour tous les peuples de la terre. Le prochain cinquante-naire de sa mort (18 avril 2009) est une occasion certainement propice pour écouter à nouveau sa voix dans la quête d'une expression philosophique qui nous soit propre.

Nous devons aussi rendre un hommage particulier à un insigne membre de notre comité de rédaction décédé le 15 septembre 2008 : le R. P. Jacques Mésidor, sdb. Le dernier texte qu'il nous a envoyé, réflexion sur l'Eglise en Haïti, vous est présenté comme son « à-Dieu ». *Requiescat in pace !*

Le comité de rédaction
24 janvier 2009

Matinées culturelles : *La pensée philosophique en Haïti*

LES CONFÉRENCIERS :

■ P. Pierre Castel GERMEIL, PhD

Né en 1961, le Dr Germeil est diplômé de l'Université Urbanienne de Rome et professeur de philosophie au Grand-Séminaire Notre-Dame (section de Cazeau) depuis 1993 et à l'Institut de Philosophie S. François de Sales depuis 1997. Il enseigne également la philosophie et la critique littéraire à l'École Normale Supérieure, à l'École de Droit de Jérémie et dans d'autres centres d'études du pays.

Auteur de recueils de poésie, d'essais, de nouvelles et de travaux philosophiques, il est bien placé pour entamer cette étude sur « *Le destin des idées dans la littérature en Haïti* ».

On peut affirmer qu'il existe une littérature en Haïti. C'est moins évident dans le cas de la philosophie. Le Prof. Germeil nous invite à découvrir les « signes avant-coureurs d'une habitude de pensée domestique, mais aussi d'engagement plus robuste, plus rationnelle et plus équilibrée » chez nous.

■ P. Maurice Elder HYPOLITE, sdb, PhD

Né en 1964, le Dr Hyppolite est diplômé de l'Université Pontificale Salésienne de Rome. Sa thèse sur Jacques Maritain a obtenu le prix Henri de Lubac en 2007. Depuis 1999, il enseigne la philosophie à l'Institut de Philosophie Saint François de Sales et en assure la direction depuis 2002.

Auteur de différents ouvrages sur l'histoire de l'Église en Haïti, il a reçu en 1998 un prix décerné par le *Pierre Toussaint Guild* de New York.

Directeur de *Moun – Revue de philosophie*, il y a livré ses recherches et ses traductions créoles de classiques de la philosophie et de la théologie. En nous présentant le *contexte*, les *enjeux*, et les *conséquences* du *Congrès de philosophie de 1944* à Port-au-Prince, il nous fait parcourir un chemin jusqu'à date peu fréquenté dans l'historiographie de la pensée en Haïti, en Amérique et dans le monde.

■ M. Tonny JOSEPH, PhM, ScPolM

Né en 1967, le doctorant Tonny Joseph a obtenu sa maîtrise en Philosophie et en Sciences Sociales à l'Institut Libre de Philosophie et Sciences des Jésuites à Guadalajara au Mexique. Il détient depuis 2004 une maîtrise en Etudes Politiques de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris et y prépare la soutenance de sa thèse doctorale en Sciences politiques. Il a enseigné la philosophie au Grand-Séminaire Notre-Dame et à l'Institut de Philosophie Saint François de Sales en 2002.

Sa spécialisation en sciences politiques l'a conduit à mener une recherche sur la réapparition des partis politiques en Haïti après la dictature des Duvalier. Son étude sur « *Les partis politiques et la démocratie en Haïti après la chute des Duvalier* » conduit à se demander s'il existe dans notre milieu une pensée systématique soutenant la praxis politique selon une anthropologie cohérente en vue du bien commun et non des intérêts égo-centrés.

INVITATION À L'AVENTURE PHILOSOPHIQUE EN HAÏTI.
*Discours d'ouverture*¹

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 5-10

R. P. Jacques Charles,
Supérieur des Salésiens de Don Bosco en Haïti,
Messieurs les Conférenciers,
Chers Professeurs et distingués invités,
Chers étudiants,
Mesdemoiselles, Mesdames, Messieurs,

En vous saluant et en vous souhaitant la plus cordiale bienvenue à ces matinées culturelles au nom du Conseil et du corps professoral de l'Institut de Philosophie Saint François de Sales et du comité de direction de *Moun – Revue de philosophie*, permettez-moi de vous faire remarquer que nous nous embarquons dans une aventure que d'aucuns considèreraient comme folle, prétentieuse sinon ridicule et, certainement, ingrate.

Folle : parce qu'il y aurait bien d'autres urgences qui devraient retenir notre attention en considérant les besoins immédiats de notre société et de l'Eglise en Haïti ;

Prétentieuse et ridicule : puisque l'aspect philosophique de la pensée haïtienne semblerait si ténu qu'il ne mériterait pas d'attirer notre attention et, d'ailleurs, l'histoire de la littérature haïtienne n'en tient pas compte ;

Ingrate : par le fait que ce travail de recherche ne dédommage pas des peines qu'on se donne et ne semble conduire nulle part...

Dire qu'il faut « faire bouger la pensée pour faire bouger les choses », malgré la logique qui s'y cache, pourrait n'être qu'un slogan de plus...

Pourtant, il nous faut bien :

- risquer... la folie de la sagesse...
- avancer... avec l'humour de l'humilité...
- travailler pour la vérité... sans obligatoirement la voir triompher...

Et nous empruntons les expressions d'André Breton pour nous encourager à l'aventure :

¹ Prononcé le 7 janvier 2009.

« Il a fallu que Colomb partit avec des fous pour découvrir l'Amérique.
Et voyez comme cette folie a pris du corps, et duré...
Ce n'est pas la crainte de la folie qui nous forcera
à laisser en berne le Drapeau de l'imagination ».

L'imagination, cette « folle du logis », comme l'appelait Malebranche, qui détournerait l'homme de la vérité, mais sans laquelle la vie de l'homme serait insipide et inhumaine...

« Ce n'est pas la crainte de la folie qui nous forcera
à laisser en berne le Drapeau de l'imagination... »

Partant de ces paroles du père du surréalisme, le jeune poète qui vit la négritude se mettre debout dans l'épopée de nos ancêtres, exprimait sa conviction que « la poésie est cette démarche qui par le mot, l'image, le mythe, l'amour, et l'humour m'installe au cœur vivant de moi-même et du monde »...²

J'ai nommé le regretté poète martiniquais Aimé Césaire, présentant sa communication sur la relation entre « *Poésie et connaissance* » le jeudi 28 septembre 1944 au premier congrès inter-américain de philosophie à Port-au-Prince.

« Drapeau de l'imagination » ou mieux « drapeau de l'intuition créatrice dans l'art et la poésie » comme aurait préféré s'exprimer le Professeur Jacques Maritain présent lui aussi aux assises de 1944 en qualité de Président d'Honneur. Il avait déjà abordé le thème du rapport entre la poésie, la connaissance poétique, la connaissance intellectuelle et celle par connaturalité, et dans ses ouvrages *Frontières de la poésie* (1926/1935) et *Situation de la poésie* (1938) il avait remis en question certaines positions de Breton. Maritain pensait que c'était une erreur d'attendre de la poésie « la nourriture supersubstantielle de l'homme », ou une solution du problème de la vie et « la possibilité d'une évasion vers le surhumain »³. Il estimait qu'il ne fallait pas charger la poésie de « fardeaux qui répugnent à sa nature » et exiger d'une œuvre d'art qu'elle fasse « faire un pas à notre connaissance abstraite proprement dite » (selon l'expression utilisée par Breton dans *Les Pas perdus*). La poésie ne peut pas ouvrir au cœur une méta-

² Aimé Césaire, « *Poésie et connaissance* » in Société Haïtienne d'Études Scientifiques, *Travaux du congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, s. d., p. [349] ; cf. *Moun – Revue de philosophie*, 8(2008), p. 304-305. Dorénavant : *Travaux du congrès*.

³ Jacques Maritain, *Frontières de la poésie*, in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg, Éditions Universitaires – Paris, Éditions Saint-Paul, 1982, vol. V, p. 705. Dorénavant : ŒC suivi du volume et de la page.

physique et nous révéler la sainteté... elle nous décevra et nous conduira à de nouveaux mirages...⁴ On ne peut pas non plus lui demander d'être « régulatrice de vie morale et spirituelle », elle n'introduira que la contrefaçon dans l'ordre de l'action et de la destinée humaine.

L'ordre de la science doit donc être distingué de celui de la métaphysique, de la poésie et de la sagesse. Et cette distinction conduit à reconnaître un ordre surnaturel ouvrant à l'homme les horizons infinis de l'amour sans lequel rien ne changera effectivement dans l'univers. Comme l'avait dit Rimbaud, « la charité est cette clef »⁵ capable d'ouvrir et de changer les cœurs, sans laquelle toute révolution ne fait que « retourner des sépulcres blanchis »⁶.

En distinguant l'intuition intellectuelle ou abstractive (en métaphysique), la connaissance par connaturalité (en morale), l'intuition créatrice dans l'art et la poésie, Maritain nous invite à reconnaître que la poésie, la métaphysique et la sagesse se situent à des niveaux différents de la vie de l'esprit dont il ne faudrait pas écraser le relief. Un tel aplatissement risquerait de priver l'humain d'une partie des ressources dont il a besoin pour sa pleine réalisation.

Il ne faut donc laisser en berne ni le « drapeau de l'imagination », ni celui de la pensée abstraite scientifique ou philosophique, ni celui de l'ouverture au Transcendant. D'autre part, si la contemplation ne s'oppose pas à l'action mais au contraire la dynamise, il nous faut admettre que l'utile qui n'est pas forcément l'agréable, n'épuise pas le champ d'épanouissement de l'homme si on le réduit à l'efficacité immédiate. C'est là aussi que se situe le débat entre « littérature d'évasion » et « littérature engagée ».

La littérature d'un peuple reflète certainement ce qu'on pourrait appeler son « âme », c'est-à-dire sa manière particulière de partir à la recherche de la beauté, de la vérité et du bien. Et cette recherche vaut par elle-même s'il est vrai que selon Maritain, « l'homme est un animal qui se nourrit de transcendants »⁷. C'est pourquoi « la *répudiation de la beauté* se paye cher. La poésie se trouve alors employée à des fins contraires à sa nature, et dominée par la soif d'une fausse connaissance dont on suppose qu'elle serait la source »⁸.

⁴ *Ibid.*, p. 706.

⁵ *Ibid.*, p. 705.

⁶ *Ibid.*, p. 707.

⁷ J. Maritain, *La responsabilité de l'artiste*, ŒC XI, 189.

⁸ J. Maritain, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, ŒC X, 336.

La recherche de la beauté, de la vérité et du bien s'inscrit dans une sphère de gratuité qui ne saurait prétendre à une efficacité immédiate... Si l'engendrement d'une œuvre devait dépendre d'une fin autre que la tension vers les transcendants cela transformerait toute œuvre de l'esprit en « propagande ». D'un art « engagé » on arriverait à un art « enrôlé », un art « recruté ». Il est une chasteté, une sainteté de la vérité qui seules peuvent garantir son authenticité. Gratuité, inutilité même... mais c'est là que l'homme atteint sa pleine dignité.

La littérature haïtienne est incontournable et extrêmement riche pour une compréhension de certaines dimensions de cette « âme » de notre peuple dont nous parlons. Pourtant il semblerait qu'elle nous oblige à un effort particulièrement ardu pour retrouver les lignes principales structurant une pensée qui réponde aux questions ultimes de l'humain à partir de notre spécificité. La conférence du P. Castel Germeil sur son article *Le destin des idées dans la littérature haïtienne* nous aide à retrouver ce fil d'Ariane. La petite exposition sur l'histoire de la philosophie et quelques grands noms de la pensée haïtienne qui vous est présentée sur la cour intérieure de l'Institut vous indique tout le travail qu'il reste à faire. Il y a du pain sur la planche pour les nouvelles générations.

C'est cet effort qui explique que dans l'exigence du « *primum vivere* » qui caractérise l'aujourd'hui de notre peuple, nous ne puissions renvoyer *sine die* le « *deinde philosophari* » ou, pis encore, le renvoyer aux calendes grecques. Le « *vivere* » et le « *philosophari* » sont concomitants chez l'être humain qui développe une conception, une « vision », une perception de son être et de sa raison d'être dès qu'il pense et qu'il examine l'univers qui l'entoure. Il le fera d'abord de manière pré-philosophique dans cette sagesse populaire que reflètent et véhiculent les proverbes, les contes, les mythes, et même les structures linguistiques. De « pourquoi » en « parce que », sa raison tendra vers un état spécifiquement philosophique faisant apparaître des courants de pensée, des systèmes et des « écoles » philosophiques. C'est cela qui aurait pu se produire autour du premier Congrès de philosophie à Port-au-Prince en 1944 dont demain nous suivrons les traces.

De la même manière, le *primum* et le *deinde* ne doivent pas être considérés dans une simple perspective chronologique suivant l'unique ligne des « conditions préalables » pour l'exister « de l'homme », mais aussi dans une ligne axiologique selon ce qui est nécessaire pour une existence authentiquement « humaine ». Les plans étant différents, il est possible de faire avancer ensemble le *vivere* et le *philosophari*.

Cornélius Krusé nous inviterait à distinguer entre « les ‘nécessités du premier ordre’ dans le sens des conditions préalables et ‘les nécessités du premier ordre’ dans le sens d’une hiérarchie des valeurs »⁹.

L’homme, « roseau pensant » qui sait s’incliner devant les valeurs, vit de pain autant que de l’épiphanie du visage qui le poussera à s’arracher le pain de la bouche pour l’offrir à l’autre dans cette responsabilité qui fait son unicité. L’homme vit autant de pain et de don de soi que de l’accueil de toute parole venant de plus haut que lui et de la « bouche de Dieu ».

Voilà pourquoi notre Institut et notre Revue de Philosophie ont voulu organiser ces matinées culturelles qui nous offriront une occasion de dialoguer sur le passé, le présent et l’avenir de la pensée philosophique dans notre pays. Malgré les difficultés de l’heure, il est urgent pour nous d’apprendre à penser, à agir et à exister avec les autres d’une manière de plus en plus conforme au meilleur de l’humain. C’est une condition *sine qua non* de notre pleine humanisation : « *pou tout moun kapab pi moun* »...

L’étude sur *les partis politiques et la démocratie en Haïti après les Duvalier* que M. Tonny Joseph nous présentera après-demain, devrait nous remettre les pendules à l’heure sur un point de philosophie sociale et politique qui nous touche immédiatement.

Voici le parcours de l’aventure apparemment folle, prétentieuse ou ingrate que nous allons vivre au cours des ces matinées.

Ce n’est pas notre misère, nos désastres, l’apparente valeur dérisoire de nos efforts quotidiens qui freineront notre élan. La nécessité de former des esprits et d’éduquer les nouvelles générations à raconter la bénédiction haïtienne nous oblige à aller de l’avant et à découvrir les promesses d’avenir cachées dans les nouvelles donnes internationales où, bon gré, mal gré, notre pays et notre société se trouvent embarqués.

Sachant que ce n’est pas l’imagination qui nous manque, mais parfois l’adéquation entre notre pensée et le réel, il nous faut poursuivre notre quête de vérité, d’amour et de liberté.

Alors, aujourd’hui, en ouvrant ces matinées culturelles, - preuve de notre intuition créatrice au milieu du combat pour la survie, - nous disons, à la manière de Breton et de Césaire, mais sur un autre registre, que

⁹ Cornélius Krusé, « *La philosophie contemporaine aux États-Unis* », in *Travaux du congrès*, p. [444].

« ce n'est pas la crainte de la folie, du ridicule et de la fatigue qui nous forcera à laisser en berne le Drapeau de la pensée... »

Tenons donc fièrement ce drapeau de la pensée sans oublier celui de l'imagination et même s'il serait décousu et déchiré par les vents contraires nous avancerons sans peur... Dans ce cas comme dans d'autres le dicton créole vaut son pesant d'or :

« *Drapo nou chiré, min n-ap kinbé ma drapo-a... !* » (Notre drapeau s'est déchiré mais nous tiendrons ferme le mât).

Il ne nous reste plus qu'à exprimer notre gratitude envers tous ceux qui ont préparé et rendu possible ces matinées culturelles. Votre présence ici ce matin et votre participation est déjà une récompense de leurs fatigues et un gage d'avenir. Le démon de l'« à quoi bon » étant ainsi exorcisé, pourquoi ne pas invoquer l'Esprit Saint.

Dans le registre de l'accord entre la foi et la raison et des deux ailes qu'il faut à l'homme pour s'élever vers la contemplation de la vérité (cf. *Fides et ratio*, 1), c'est l'Esprit de vérité qui nous conduit à la vérité tout entière. Je vous invite à vous lever pour l'invoquer :

Viens Esprit Saint, remplis le cœur de tes fidèles
et allume en eux le feu de ton amour.

Envoie ton Esprit, Seigneur, et tout sera créé.

R/ Et tu renouvelleras la face de la terre.

O Dieu qui instruis le cœur de tes fidèles
des lumières du Saint Esprit,

donne-nous sous son inspiration d'avoir le goût de ce qui est droit
et de trouver en lui la source de notre consolation et de notre joie.

Nous te le demandons par Jésus, le Christ, notre Seigneur. Amen.

Marie, siège de la Sagesse. R/ Priez pour nous.

Je vous souhaite donc de pouvoir joindre l'utile à l'agréable pendant ces trois jours.

L'utile : vous confronter avec un débat philosophique en pleine éclosion.

L'agréable : vous réjouir de découvrir ou mieux apprécier le travail des ouvriers de la pensée dans notre milieu.

Bonne matinée !

LES IDÉES ET LA LITTÉRATURE EN HAÏTI

P. Pierre Castel Germeil

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 11-38

*“Great people talk about ideas
Average people talk about things
Small people talk about wine”.*

Fran Lebowitz

CANEVAS PRÉLIMINAIRE

Prétexte

La méthode d’enseignement de la littérature en Haïti a privilégié dans l’ensemble la périodisation et les thèmes au détriment des textes et des auteurs eux-mêmes. À titre d’exemple, il est avéré que beaucoup de nos élèves, à l’obtention de leur bac première partie, sont plus ou moins familiers à la dissertation littéraire tandis que l’étude de texte leur est complètement étrangère. À titre d’illustration également, la grande majorité des sujets proposés aux examens, autant dans les établissements scolaires que par l’organe officiel du *BUNEXE* (Bureau National des Examens d’Etat) concerne les propos dissertatifs, argumentatifs mais moins les analyses et les commentaires des textes d’auteurs. De plus, il est de notoriété que chez nous les auteurs et leurs textes sont considérés beaucoup plus en fonction de l’école ou de la période de laquelle ils ont fait partie que pour leur signification et leur envergure mêmes.

Ceci dit, si la littérature haïtienne jusqu’à ses commentateurs les plus émérites s’est intéressée un peu à ses auteurs, à leurs textes, davantage à sa périodisation et à ses thèmes génériques que nous découvrons en vrac comme liés à la nature, à la beauté, au sexe, à l’amour, à la religion, à la couleur locale, à la nation, à la culture, etc., en revanche nous n’avons point inventorié sa reconnaissance de l’influence, du pouvoir ou même de l’embarras des idées dans l’histoire et l’évolution de sa démarche. Nous avons considéré cela comme une lacune à combler et un manque à gagner à exorciser. Tel est le prétexte, la véritable cause occasionnelle

de la rédaction voire de l'inspiration de notre article intitulé « *Le destin des idées dans la littérature en Haïti* ».

Méthode d'approche

Toute science, toute connaissance sérieuse se définit essentiellement par son objet et par sa méthode. Une chose est d'envisager, d'identifier et de spécifier la nature et l'originalité d'un sujet, d'un thème à traiter, une autre chose est de bien le cerner, de bien l'aborder par une méthodologie juste et appropriée. Etant donné l'ampleur du thème choisi : le parcours, l'itinéraire des idées sur toute la trajectoire de la littérature haïtienne, nous avons jugé bon que cette méthode appropriée serait une synthèse des deux principaux modèles de méthode d'approche de la diversité des thématiques. *La méthode intensive* projetterait une vision sur la compréhension de l'essence, de la signification et de l'évolution générale des idées tandis que *la méthode extensive* dégagerait l'existence ou l'inexistence, l'assimilation ou la non assimilation de telles idées par les diverses périodes, les étapes successives de la germination et de la croissance de notre littérature.

Analyse

Quand nous essayons de confronter la nature des idées à celle des êtres et des choses, nous découvrons que dans la balance l'importance des idées par rapport aux êtres et aux choses est bien proportionnée. Sa proportionnalité est fortement dépendante de son rapport de causalité avec eux. Les idées ne sont jamais supérieures aux hommes qui les font naître mais elles peuvent être supérieures aux choses à l'émergence et à l'épanouissement desquelles elles savent souvent contribuer. Elles ne sont jamais inutiles ou insignifiantes. Elles sont utiles ou nuisibles suivant l'usage que les intelligences, qui les créent, ont décidé d'en faire. De leur choc peut jaillir la lumière comme de leur confrontation peut éclater l'orage et entraîner l'anéantissement et la désolation. L'hégélianisme confond l'idée et l'être véritable tandis que le cartésianisme l'envisage sous trois chefs : les idées adventices qui prennent leur origine de la perception, les idées factices liées à l'imagination et les idées innées complètement associées au domaine de l'intelligence. À notre humble avis, l'idée ne saurait équivaloir à l'être en aucune manière et sous aucun prétexte à cent pour cent et la catégorisation cartésienne risque d'être trop schématique, trop rationnelle, trop intellectualiste.

En somme, si l'idée équivaut à l'être et ne peut pas l'être de manière univoque, elle l'est plutôt de manière analogique. De plus, la trilogie carté-

sienne des idées adventices, factices et innées conviendrait mieux à la logique comme au réel si elle se contentait de les faire correspondre aux catégories aristotéliennes de l'être. En effet, les idées peuvent être substantielles ou accidentelles, religieuses ou profanes, universelles ou particulières, de gauche ou de droite, définitives ou transitoires, éternelles ou temporelles, théoriques ou pratiques, opérationnelles ou inopérantes, objectives ou subjectives, etc.

Commentaire

Dans la littérature haïtienne, eu égard à la portion congrue réservée à la thématique des idées, l'œuvre critique, même quand elle est assez développée avec les travaux d'Emile Nau, de Louis Joseph Janvier, de Jean Price Mars, de Maximilien Laroche, de Robert Cornevin, de Léon François Hoffman, de Pradel Pompilus, de Ghislain Gouraige, de Mentor Laurent, de Roger Gaillard, pour ne citer qu'eux, demeure toutefois très méconnue. La philosophie de la littérature haïtienne, toujours inchoative, crie l'urgence de sa croissance et de son développement. Jean Price Mars dénonçait jadis la formation uniment littéraire de nos lettrés. Aujourd'hui, avec non moins d'amertume, nous découvrons que les idées, dans la dynamique de leur représentation essentielle et significative, n'ont jamais joué le beau rôle dans cet univers mouvementé de nos lettres. La littérature n'est pas qu'esthétique, artistique ou sensationnelle ; elle doit être aussi analytique, critique ou éthique. La France, par exemple, a ses critiques ou ses philosophes, ses Bossuet, ses La Bruyère, ses Sainte-Beuve, ses Veillot, ses Goldmann, ses Roland Barthes qui ne rougiraient point devant ses poètes et ses romanciers. Il est temps que se développe la philosophie haïtienne des idées, que la littérature de notre sol fleurisse d'un nombre imposant de bons analystes, d'excellents essayistes qui n'aient à éprouver le moindre complexe face aux ténors de sa production poétique, romanesque ou théâtrale.

LA CONFÉRENCE PRONONCÉE

Mercredi 7 janvier 2009

Chers amis,
Chers professeurs,
Chers responsables de l'Institut,
Chers invités,

Avant tout propos, je voudrais exprimer un sentiment combiné de reconnaissance, d'admiration, d'abord envers l'Institut de Philosophie Saint François de Sales qui a pensé à organiser ces matinées culturelles, mais aussi au courage, à la détermination, voire à la folie louable de son directeur, le Père Elder, qui est en somme l'inspireur par excellence de ces matinées culturelles.

Il nous a été demandé d'intervenir sur l'article que nous avons écrit – et qui est disponible dans le septième numéro de la revue *Moun* – intitulé « *Le destin des idées dans la littérature en Haïti* »¹. Notre conférence ne sera pas une relecture de l'article, qui serait fastidieuse, d'autant plus qu'il est disponible dans la revue. On peut s'y référer pour approfondir les différentes facettes, les différentes articulations de ce que nous avons conçu comme projet.

Nous vous dirons simplement qu'il est composé de quatre parties :

1) *La recherche des idées et le marasme de leur présence dans notre littérature*. Des « idées », non pas en tant que telles, mais en tant qu'articulation critique pour une littérature consistante en matière non seulement de production théâtrale, poétique, politique, romanesque, mais surtout en matière de réflexion, d'épistémologie. C'est la première partie.

2) La seconde partie est la suivante : *Le choc des idées et des intérêts à l'haïtienne*.

3) La troisième partie : s'intéresse à *la séduction de l'intelligensia, de la communauté intellectuelle haïtienne par l'idéologie*.

4) La quatrième partie intervient sur cette *difficile incarnation des idées en Haïti* non seulement dans la littérature mais dans l'ensemble des aspects de notre vie de peuple.

Notre propos sera surtout de vous entretenir sur les motivations, les circonstances, les causes occasionnelles à la faveur desquelles cet article a été conçu, élaboré et finalisé.

Cette intervention parlera du *prétexte* qui a donné naissance à cette réflexion. Puis de la *méthode d'approche* : comment nous nous sommes organisés pour penser et rédiger cette réflexion ? Il y aura également une réflexion sur *l'analyse* de l'article. Et enfin une partie sera réservée aux *commentaires*.

¹ Cf. *Moun – Revue de philosophie*, 7(2008), pp. 5-41.

I

Prétexte

Nous avons choisi de partir d'une réflexion d'un auteur que nous n'avons pas fréquenté, mais dont nous avons entendu depuis longtemps cette affirmation qui a retenu notre attention :

*“Great people talk about ideas
Average people talk about things
Small people talk about wine”.*

Cette assertion est de Fran Lebowitz ². La traduction, peut-être rudimentaire, est la suivante : les gens de bien parlent toujours d'idées ; les gens quelconques, le commun des mortels parlent à propos de choses, de biens ; et les gens peu recommandables parlent de vin, donc du ventre et du bas ventre.

Tout à l'heure, dans son intervention, le Père Hyppolite nous a dit que malgré le marasme, malgré la situation difficile dans laquelle nous évoluons ici nous ne pouvons pas faire l'économie d'un certain *idéal*, d'ailleurs vous voyez que le mot *idée* nous ramène directement à l'*idéal*. Tandis que le mot *res*, le mot *chose* nous ramène au *réel*.

Nous ne pouvons pas faire l'économie d'un certain idéal, nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser aux idées, dans leur ensemble, dans leur générique, dans leur particularité. Et nous nous sommes rendus compte au départ qu'il y avait une certaine carence dans notre littérature de cet intérêt pour les idées, pour la réflexion pour la philosophie.

La littérature en Haïti, elle est manifeste par le traitement, l'analyse des thèmes immédiats de tel que: l'amour, la femme, le sexe, la nation, etc. Mais cette littérature, à notre avis – pardonnez-nous si nous nous trompons – a un déficit épistémologique, un déficit critique. Bien qu'il y ait – nous allons le redire – des critiques éminents de notre littérature, nous ne connaissons presque point leurs noms. Si on nous parle de littérature en Haïti, nous voyons tout de suite Oswald Durand, Etzer Vilaire, Pétion Jérôme, Jean Price Mars, Jacques Roumain, René Depestre etc. Mais nous avons de la

² Frances Ann « Fran » Lebowitz, nord-américaine née le 27 octobre 1950, auteur de *Metropolitan Life*, 1978 et *Social Studies*, 1981.

peine à voir Émile Nau, Maximilien Laroche, Lemoine, et même Louis-Joseph Janvier qui est un touche à tout. Nous avons de la peine à reconnaître ceux qui se sont intéressés à l'examen, à l'analyse de cette littérature.

La méthode d'enseignement elle-même en Haïti privilégie dans l'ensemble la périodisation, *la période*. Tous nous pouvons citer les grandes périodes de la littérature haïtienne : il y a une période post-indépendance de nationalisme haïtien qui a commencé avec Jules Solime Milcent, Dupré, Juste Chanlatte, etc. ; et tout suite après on a eu la période lyrique, l'école de 1836 avec les Ignace Nau, les frères Nau, les frères Ardouin ; et après l'école de 1860 avec les Oswald Durand, les Tertulien Guilbault, les Massillon Coicou ; ensuite la période la Ronde, la période de l'indigénisme, la période contemporaine.

Donc, la littérature en Haïti privilégie la périodisation et les thèmes – comme je viens de vous le dire – la couleur locale, la femme, le vodou, la religiosité populaire, au détriment des textes et des auteurs eux-mêmes. À titre d'exemple, il est avéré que beaucoup de nos élèves à l'obtention de leur bac 1^{er} partie sont plus ou moins familiers... – je ne veux pas être pessimiste, je ne veux pas qu'il y ait conflit de générations, ou affirmer que les générations actuelles soient moins bien outillées que les générations qui les ont précédées... – c'est pourquoi je rectifie un petit peu le tir en disant : beaucoup de nos élèves sont assez familiers à la dissertation littéraire tandis que l'étude de texte leur est complètement étrangère. À titre d'illustration également, la grande majorité des sujets proposés aux examens, autant dans nos établissements scolaires que par l'organe officiel du (BUNEXE) Bureau National des Examens d'Etat, concernent les propos dissertatifs, argumentatifs mais moins les analyses et les commentaires, les textes d'auteurs. De plus il est de notoriété que chez nous, les auteurs et leurs textes sont considérés beaucoup plus en fonction de l'école ou de la période de laquelle ils ont fait partie que pour leur signification et leur envergure même. Il y a un déficit d'analyse de la production littéraire personnelle des auteurs.

Par exemple quand on parle de spiralisme en Haïti on voit Franck-étienne, mais je pense que le spiralisme est beaucoup mieux considéré que Franckétienne et on peut dire dans quelle mesure Franck-

étienne est spiraliste : il a lancé un mouvement. De même que le mouvement indigéniste a été lancé par certains, mais on se demande si tous ceux qui se sont réclamés de l'indigénisme ont été de vrais auteurs indigénistes et si les auteurs n'ont pas été analysés, n'ont pas été jugés beaucoup plus à partir de leur conviction dans telle ou telle école, dans tel ou tel système que pour leur production elle-même.

Ceci dit, l'étude de la littérature haïtienne, jusqu'à ses commentateurs les plus émérites s'est intéressée un peu à ses auteurs, à leurs textes mais davantage à sa périodisation et à ces thèmes génériques que nous découvrons en vrac comme liés à la nature, à la beauté, au sexe, à l'amour, à la religion, à la couleur locale, à la nation, à la culture, etc., en revanche, nous n'avons point inventorié sa reconnaissance de l'influence du pouvoir ou même de l'embaras des idées dans l'histoire et l'évolution de sa démarche. Nous avons considéré cela comme une lacune à combler et un manque à gagner, à exorciser. Tel est le *prétexte*, la véritable cause occasionnelle de la rédaction voire de l'inspiration de notre article intitulé : « *Le destin des idées dans la littérature en Haïti* ».

L'idée se présente comme une relation de convenance de l'intelligence au réel, cette relation de convenance capable d'évoluer de la fausseté, de la médiocrité, à la perfection de la coïncidence, de la correspondance *intellectus adaequatio rei*... voilà comment nous définissons la vérité après Thomas d'Aquin bien entendu et l'école scolastique inspirée d'Aristote.

Les idées quand elles s'appliquent, produisent des systèmes différents d'autres systèmes en raison des idées qui les alimentent et qui sont différentes des premières. Ce n'est pas pour rien que l'on dit que les idées mènent le monde. Vous pensez que c'est l'argent qui mène le monde, ce n'est pas l'argent qui mène le monde, en général c'est l'idée qu'on se fait de l'argent qui mène le monde parce que vous pouvez avoir une richesse extraordinaire et puis ne pas pouvoir mener le monde. On nous a raconté un jour l'histoire d'une jeune milliardaire suisse, un enfant de milliardaire qui prenait son bain avec de l'eau Evian. Ses parents avaient un contrat avec un fournisseur qui alimentait la maison, pour la nourriture, pour le breuvage, pour le bain en eau Evian. Et puis un jour elle est allé dans la baignoire et elle a ouvert le robinet et n'a pas trou-

vé d'eau, elle était si mécontente d'elle-même et de la vie qu'elle s'est remplie de barbituriques... ce qui a entraîné naturellement sa mort. C'était la première fois qu'elle était si contrariée elle a ouvert le robinet et puis elle n'a pas trouvé son eau Evian et puis elle disait : « Bon je ne mérite point de vivre parce que je n'ai pas eu d'eau Evian dans ma baignoire ». Vous voyez c'est pas l'argent en somme qui mène le monde c'est peut-être l'idée, la fausse ou bien la bonne idée que l'on se fait de l'argent, ou des biens matériels ou des biens spirituels, – que sais-je, – qui mène le monde.

Aussi, les idées quand elles s'appliquent, produisent des systèmes différents d'autres systèmes en raison des idées qui les alimentent et qui sont différentes des premières. L'esclavage par exemple n'est pas une donnée brute, il est la résultante d'un certain nombre d'idées dont l'articulation et la logique, l'application, produisent un système dénommé le système esclavagiste. Le système de l'exclusif par exemple : « tout par et pour la Métropole », lequel oriente la société sinon la totalité du réel suivant sa nature et ses desseins. L'anarchie – absence de règles, – ou la démocratie – garantie et avocate des libertés – n'observent pas une rationalité différente.

La littérature non plus ne devrait pas être étrangère à de telles considérations. Je prends en exemple la poésie lyrique et même la poésie automatique surréaliste d'André Breton et de ses épigones. Quelqu'un pourrait objecter que le lyrisme pour être sincère et pur ne devrait obéir à d'autres règles que celles du sentiment ou de la spontanéité par l'écriture automatique. Vous savez qu'il y a eu des écrivains qui ont dénoncé les approximations – surtout l'ordre de la rationalité, l'ordre de la discipline, – dans l'écriture poétique du XVIII^e siècle et même du XIX^e. Certains ont décidé d'écrire de manière automatique et même de fumer du haschich... – Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, – pour être en extase pour ne point se contrôler, pour ne point se posséder c'est ainsi que leur poésie serait la poésie même. Mais le lyrisme pour être sincère et pur ne devrait obéir à d'autres règles que celles du sentiment et de la spontanéité tandis que l'intelligence ou l'analyse seraient au bénéfice du calcul, de la grisaille et même de la ruse... c'est l'un des reproches qu'on a adressé aux auteurs spiralistes du XX^e siècle : c'est que ils ont tenu à distance, ils ont été très méfiants de l'intervention de la raison, de l'ordre, de la logique, de la structure, de la méthode

dans la production, dans l'inspiration et c'est ainsi qu'ils sont venus avec cette écriture automatique. Or il n'est rien de tel : un lyrisme qui n'est pas tempéré par un mode de pensée adéquat va demeurer jaculatoire, faux, ingénu, verbeux. Le lyrisme profond est celui qui traduit un choix de vie, l'option de la destinée, une vision d'ailleurs partagée par beaucoup de grands lyriques surtout dans la poésie allemande dans le mouvement *Sturm und Drang*, Explosivité et Impulsion. Ils ont pour noms Schlegel, Goethe, Novalis, Hölderlin... ces grands poètes ont tous été d'intéressants philosophes.

II

Méthode

Passons maintenant au mouvement d'approche : quelle méthode avons-nous voulu adopter en écrivant l'article incriminé ? Toute science, toute connaissance sérieuse se définit essentiellement par son objet et par sa méthode. Une chose est d'envisager, d'identifier et de spécifier la nature et l'originalité d'un sujet, d'un thème à traiter. Une autre chose est de le bien cerner, de bien l'aborder par une méthodologie juste et appropriée. Nous avons considéré l'ampleur du thème que nous avons choisi : le parcours, l'itinéraire des idées sur toute la trajectoire de la littérature haïtienne et même de la vie, de l'histoire, en Haïti. Nous avons jugé bon que cette méthode appropriée pourrait être une synthèse des deux principaux modèles de la méthode d'approche de la diversité des thématiques.

La méthode intensive projetterait une vision sur la compréhension de l'essence, de l'évolution, de la signification générale des idées, tandis que la méthode extensive dégagerait l'existence ou l'inexistence, l'assimilation ou la non assimilation de telles idées par les diverses périodes, les étapes successives de la germination et la croissance de notre littérature.

III

Analyse

Comme analyse, vous savez qu'il est difficile d'embrasser l'histoire des idées, dans l'histoire de la philosophie en tant que telle et moins encore dans l'histoire de la littérature et de la nation haïtien-

nes où cette histoire difficile d'approche demeure inchoative, où tous les éléments ne sont pas nécessairement à notre disposition.

Quand nous parlons d'idées nous confrontons la littérature à la philosophie par exemple. Nous voyons ces trois mouvements fondamentaux – les autres leur seront reliés : objectivisme platonicien, réalisme aristotélicien, subjectivisme cartésien. Voyons d'abord le platonisme.

Je considère le platonisme comme une objectivité idéale. Il y a le monde de la caverne et le monde de la lumière où les idées sont les objets véritables, d'ailleurs Platon le dit dans la plupart de ses textes, et particulièrement dans le *Banquet* et le *Phédon*, quand il parle de la lumière véritable, de la justice véritable. Nous agissons comme des justes mais nous agissons en référence à la justice, la justice idéale. Et donc pour Platon le véritable objet c'est l'objet idéal. Vous allez voir avec les existentialistes actuels qui nous diront que les objets que nous voyons en tant que tels sont objets phénoménaux. Mais nous partons du mouvement platonicien qui comprend les idées comme référence à cet objet non de notre intelligence mais à cette hypostase qui existe selon Platon et qui serait la synthèse de toutes les perfections ou de toutes les perfectibilités de l'objet en tant que tel.

Le monde antique se réfère à Platon bien sûr, mais aussi à Aristote qui va corriger Platon et qui va, avec Thomas d'Aquin et l'école scolastique, descendre Platon un peu du piédestal céleste et nous faire l'admettre sur la terre des petits mortels que nous sommes. Peut-être que l'idéal platonicien est trop ample, trop significatif pour nous, le travail des réalistes en particulier Aristote et Thomas d'Aquin essaie de remettre Platon sur ses pieds et le redescendre sur terre. L'idéalisme platonicien va avoir son pendant dans la subjectivité cartésienne qui sera la base de la subjectivité moderne de Kant. De l'objet idéal on va avoir une valorisation excessive du sujet par Descartes en sujet pensant, en sujet créateur. *Cogito ergo sum*, je pense donc je suis, et face à ce que nous pouvons considérer comme les deux extrémismes de l'Objectivisme et du Subjectivisme, il faut s'évertuer à faire la part des choses entre l'extrémisme du subjectivisme cartésien, Kantien, Hégélien et l'extrémisme de l'objectivisme idéal de Platon, de Plotin et même de S. Augustin. Donc, quand nous essayons de confronter la nature des idées à

celle des êtres et des choses, nous découvrons dans la balance que l'importance des idées par rapport aux êtres et aux choses est bien proportionnelle.

Un intérêt, un attachement à une chose n'est point un intérêt un attachement à l'idée de la chose. La chose est neutre mais l'idée de la chose a une direction, a une orientation, a une signification, a un sens. Pour qu'une chose, un être, un système et même la littérature ait un sens, il faudrait bien que ce sens soit révélé par l'idée qu'on peut s'en faire. Voilà pourquoi nous disons il n'y a pas de littérature sans philosophie.

Un des lecteurs de notre article, un de nos correcteurs, n'est pas tout à fait d'accord avec ce sens quand on dit que nous avons essayé de parodier l'affirmation de Hans Jacobi à propos des catégories et des représentations de la philosophie de Kant ³, vous savez que Kant eut à dire que sans les catégories nos représentations sont aveugles et sans les représentations nos catégories sont creuses, sont vaines, sont vides. Nous avons essayé de dire que sans la littérature, la philosophie est un peu vaine ; la philosophie, elle, réfléchit sur la réalité mais elle réfléchit également sur les idées, sur les émotions, sur les sensations que les hommes ressentent par rapport à cette réalité. Vous savez qu'il y a tout un courant philosophique, le courant qui s'est intéressé aux textes, particulièrement le courant herméneutique, qui a été très actuel, et qui a connu un succès extraordinaire, lui aussi également au XX^e siècle.

Donc pour que la littérature ait un sens, il faut qu'il y ait une critique valable qui réfléchisse à son sujet, il faut que la littérature parte également des présupposés d'une certaine ou d'une bonne philosophie. La littérature n'a pas de sens si elle ne fait point d'économie de l'ensemble des idées liées en sa production et si non plus une critique n'examine la structure de l'ensemble de ses thèmes ou ne s'interroge guère sur sa nature.

La proportionnalité de la nature des idées à celles des êtres est fortement dépendante du rapport de causalité entre les idées et les êtres. Les idées ne sont jamais supérieures aux hommes qui les font naître. Rappelez-vous le mot d'André Gide : « Une vie ne vaut rien mais rien ne vaut une vie ». Les idées ne sont jamais su-

³ Cf. *Moun - Revue de philosophie*, 7 (2008), p. 5-6.

périeures aux hommes qui les font naître mais elles peuvent être supérieures aux choses, à l'émergence et à l'épanouissement desquelles elles savent souvent contribuer. Elles ne sont jamais inutiles ou insignifiantes, elles sont utiles ou nuisibles suivant l'usage que les intelligences qui les créent ont décidé d'en faire. De leur choc peut jaillir la lumière comme de leur confrontation peut éclater l'orage qui entraîne l'anéantissement et la désolation.

L'hégélianisme confond l'idée et l'être véritable tandis que le cartésianisme l'envisage sous trois chefs : les idées adventices qui prennent leur origine de la perception, les idées factices liées à l'imagination et les idées innées complètement associées au domaine de l'intelligence. La perception, l'imagination et l'intelligence. À chacune de ces facultés est liée une idée particulière, l'idée adventice à la perception, l'idée factice à l'imagination et l'idée innée à l'intelligence.

À notre avis l'idée ne saurait équivaloir à l'être, en aucune manière nous ne sommes d'accord avec la position contraire. Et sous aucun prétexte. La catégorisation cartésienne risque d'être schématique, trop rationnelle, trop intellectualiste, c'est contre cet intellectualisme que le P. Hyppolite s'est dressé tout à l'heure en faisant valoir également les droits de l'imaginaire, les droits du lyrisme et du sentiment. En somme si l'idée équivaut à l'être et ne peut pas l'être de manière univoque, elle l'est plutôt de manière analogique. De plus la trilogie cartésienne des idées adventices, factices et innées conviendrait mieux à la logique, si elles se contentaient de les faire correspondre aux catégories aristotéliennes de l'être par exemple. En effet les idées peuvent être soit substantielles, soit accidentelles, religieuses ou profanes, universelles ou particulières, de gauche ou de droite ou du centre – pourquoi pas –, définitives ou transitoires, éternelles ou temporelles, théoriques ou pratiques, opérationnelles ou inopérantes, objectives ou subjectives etc.

IV

Commentaire

En fait de commentaire dans la littérature haïtienne, eu égard à la portion congrue (petite portion), réservée à la thématique des idées, l'œuvre critique même quand elle est assez développée, – c'est vrai que nous n'avons pas parcouru de fond en comble mais nous

savons plus ou moins qu'il y a une œuvre critique qui est assez développée avec les travaux d'Emile Nau, de Louis Joseph Janvier, de Jean-Price Mars, Maximilien Laroche, de Robert Cornevin, de Léon François Hoffman, de Pradel Pompilus, de Ghislain Couraige, de Mentor Laurent, de Roger Gaillard pour ne citer qu'eux, – ces travaux demeurent toutefois très méconnus. La philosophie de la littérature toujours inchoative, toujours dans l'œuf, crie l'urgence de sa croissance et de son développement.

Jean-Price Mars le père de l'ethnologie et de l'indigénisme haïtiens dénonçait jadis la formation démesurément versée sur les lettres. Dès qu'on parle de la littérature, qui voit-on, en premier lieu Oswald Durand, poète de la femme, de la couleur locale, de la sensualité... c'est le prince de la poésie lyrique et de la littérature en tant que telle. Etzer Vilaire, Ignace Nau, Tertulien Guilbaud ; les contemporains, les Dépestre et tant d'autres. Aujourd'hui avec non moins d'amertume nous découvrons que les idées dans la dynamique des représentations essentielles et significatives n'ont jamais joué le beau rôle dans cet univers mouvementé de nos lettres.

Nous rappelons que la littérature n'est pas qu'esthétique, artistique ou sensationnelle, elle doit être aussi analytique, critique, éthique. La France par exemple a ses critiques ou ses philosophes, ses Bossuet, ses La Bruyère, ses Louis Veuillot, ses Lucien Goldman, ses Roland Barthes... qui ne rougiraient point devant ces poètes et ces romanciers. Pratiquement vous trouvez une pléiade de critiques, de commentateurs qui n'ont point à rougir devant ceux que d'habitude on appelle les créateurs : les Victor Hugo, les Lamartine, les André Breton, les Jean-Marie Gustave Le Clézio... il faut citer le nom de ce français qui a gagné le prix nobel de littérature et qui est d'origine bretonne...

Donc il est temps que se développe la philosophie haïtienne des idées, que la littérature de notre sol fleurisse d'un nombre imposant de bons analystes, d'excellents essayistes qui n'éprouveraient le moindre complexe face aux ténors de sa production poétique, romanesque ou théâtrale. Si nous sommes un peu trop vieux, vous qui représentez la jeunesse et l'avenir, la balle est dans votre camp. Merci.

P. Pierre Castel Germeil

LE DÉBAT

Modérateur : P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

P. Hyppolite : Nous remercions le P. Castel qui a nous a permis, en ce début de matinée, de découvrir la valeur fondamentale des idées dans la vie d'un peuple et l'importance pour nous de développer, d'approfondir les idées pour qu'à partir de la littérature qui existe déjà, à partir aussi de notre oraliture qui occupe pratiquement toute la scène, nous puissions commencer à élaborer notre pensée philosophique.

Évidemment l'exposé d'un conférencier ne peut pas tout dire et c'est à travers vos questions que certains aspects pourront être approfondis. Posez-les, même si vous avez l'impression qu'elles sembleraient banales. *Késion nou gin pou-n pozé-a pozé li nan ninpòt ki lang, jan-l vini-an, sa-k pasé nan tèt nou-an. Paské késion-an pi inpòtan pasé konfèrans yo fè-a.* La conférence sert d'amorce pour que vous puissiez vous-même vous réveiller et, au fait, c'est le débat qui va nous permettre d'avancer.

Ma première question au P. Castel part de ce qu'il a affirmé au début de sa conférence à propos de l'impact des choses sur nous, qui dépend des idées que nous nous en faisons. J'ai bien aimé l'exemple de cette fille de millionnaire et de l'idée qu'elle se faisait de l'eau Evian dans sa vie et cet impact de l'idée que nous nous faisons de la chose dans notre rapport avec la chose, est-ce que ce n'est pas aussi ce qui explique l'absence d'une réflexion philosophique systématique dans notre pays ? L'idée que nous nous faisons de la philosophie en elle-même, n'est-ce pas cela qui probablement nous en éloigne ou a empêché l'éclosion qu'on lui souhaiterait ?

P. Germeil: Je crois que c'est ce que j'aurais dû dire et que vous dites à ma place, P. Elder. J'en parlais tout à l'heure au P. Jacques Charles. C'est sûr que l'absence d'une réflexion profonde, d'une réflexion catégorique sur les idées, d'une philosophie des idées, provient peut-être de la conception anormale que nous nous faisons de la philosophie dans l'histoire et dans la vie, dans le discours et même dans la pratique politique, sociale et religieuse en Haïti. Peut-être que l'École Normale Supérieure, l'Institut de Philosophie Saint François de Sales, même les protestants, certaines écoles de théologie d'aujourd'hui re-

fusent d'admettre en théologie directement des candidats qui deviendraient des pasteurs sans qu'il y ait une formation philosophique à la base de leur curriculum. Et à ce titre nous devons rendre un hommage non seulement à ces Instituts là mais aussi par exemple à l'école du Père Claude Souffrant qui fait un effort consistant en ce sens.

La philosophie n'a pas sa place, n'a pas une place véritable, même dans notre structure de pensée. Tu le disais tout à l'heure, excuse-moi si je te tutoie puisque nous sommes en famille, entre nous. Je ne vais pas être trop long parce qu'il y a tout de suite d'autres questions, je raconte juste une petite anecdote à ce sujet. C'est le mouvement social, disons même universitaire, qui a été à la base des fameuses journées d'Avril de l'année écoulée, les émeutes contre la faim. Et puis... tu sais qu'il y a eu des dissensions entre la Police et les Universitaires. Et particulièrement les élèves de la faculté des Sciences Humaines. Quelques deux jours plus tard, je passais du côté de la *Fokal* et puis du local des Sciences Humaines, et les élèves avaient interdit pratiquement la circulation parce qu'ils manifestaient contre la MINUSTAH. La Police avait lancé des projectiles contre les étudiants qui manifestaient dans le périmètre de l'École des Sciences Humaines. Et puis ils avaient une pancarte, une banderole, où il était écrit : « *Primum vivere deinde philosophare* ». Ils avaient commis une petite faute. Et je me disais, ah voilà! vous voyez des universitaires qui réfléchissent ainsi... qui sont en 3^e, en 4^e année et même qui ont terminé l'école des Sciences Humaines, c'est-à-dire des sociologues, des psychologues, des anthropologues et puis ça m'a fait tout de suite penser aux mots de Didère, un philosophe qui dit c'est le vulgaire qui dit : « *Primum vivere deinde philosophari* », c'est-à-dire, c'est *the small people* comme on a dit, les gens peu recommandables. Vous voyez à quel niveau nous pouvons être peu recommandables. Heureusement que le Père Elder, tout à l'heure, eut à nous dire que le *primum* et le *deinde* sont concomitants. C'est-à-dire le *vivere* et le *philosophari* vont de pair. Nous croyons que si la philosophie a mauvaise presse, si une place, une petite portion congrue, lui est réservée c'est parce que nous nous en faisons naturellement une très fausse idée et depuis longtemps. Les philosophes sont des verbeux, – pense-t-on, – des gens qui parlent pour ne rien dire ; les littéraires ne sont pas présentables et les philosophes le sont encore moins, pour la mentalité haïtienne.

P. Hyppolite : Merci P. Castel. Je vais juste renchérir sur la question que je viens de vous poser pour demander : Dans ce cas là, quelle vi-

sion, quelle idée devrions-nous avoir de la philosophie, pour qu'elle devienne une amie qui accompagne vraiment notre marche, comme jeune, comme peuple, comme gens engagés dans cette société ? Je sais que je vous pose une question difficile mais je la crois incontournable.

P. Germeil : Je crois que nous aurions dû nous faire une idée, – cela peut sembler une tautologie, – une juste idée de la philosophie. En général on nourrit un certain préjugé « philistin » contre les philosophes. Des préjugés « philistins »... Engels eut à le dire dans l'un de ses ouvrages... que quand on parle des communistes, on les considère comme des gens qui sont intéressés uniquement à la matière, à la violence, c'est-à-dire à la turbulence, au chaos. On n'est pas philosophe si on nourrit ce préjugé philistin contre soi-même. Le philosophe ne peut pas être orgueilleux, c'est quelqu'un qui est à l'école de la vérité, qui est en recherche permanente. Quand on dit les « grands » philosophes, c'est une expression qui me semble excessive. C'est vrai, que c'est une façon de parler pour dire de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Thomas d'Aquin, par exemple, qu'ils ont eu des intuitions merveilleuses. Mais le grand philosophe, c'est celui qui se met à l'école, qui se met en recherche, qui est toujours en quête de la vérité. Et vous savez que comme a dit l'autre, la vérité est asymptotique. Mis à part la vérité révélée, mis à part la vérité de l'histoire du salut, sur la science, sur la littérature, en sociologie, on ne parvient jamais à ses fins. Et quelqu'un ne peut pas considérer qu'il a le monopole de la vérité. Et en général on considère les philosophes comme des gens qui se mettent au-dessus des autres, qui pensent avoir le monopole de la vérité. Et on les fuit comme des pestiférés. On va jusqu'à dire qu'ils sont des orgueilleux, des prétentieux, qui se mettent en tête qu'ils connaissent mieux que le commun des mortels. Et de ce fait nous les mettons de côté : s'ils pensent qu'ils sont supérieurs à nous qu'ils vivent dans leur tour d'ivoire.

Et c'est ainsi que l'on éprouve cette méfiance par rapport à la philosophie, cette méfiance qui n'est pas seulement locale mais qui est universelle, comme dit le grand philosophe allemand Karl Jaspers. La philosophie est aussi un empêchement de tourner en rond. Les philosophes sont des « criticards ». Vous savez que la philosophie critique a beaucoup de succès, depuis que la critique a été inaugurée, systématisée par Emmanuel Kant, la philosophie ne saurait ne pas être critique, elle est avant tout critique. Comme ce sont des gens qui critiquent, qui analysent on a peur d'être considéré par eux. Et, vous savez que, partout ailleurs et particulièrement chez nous, on a peur

des critiques, on aime être apprécié... Si, par exemple, le P. Elder me dit mon cher Castel, tu dois revenir sur ton texte, je te conseille de le faire autrement... J'ai une petite réaction d'amour propre, moi qui pensais être le Pic de la Mirandole, moi qui pensais être si brillant, voilà qu'il découvre mon talon d'Achille... En général on n'aime pas ça. Celui qui se met à l'école de l'humilité, qui aime l'humilité, qui aime la vérité, qui aime la recherche, qui aime le travail, ne peut pas ne pas aimer la philosophie, dans sa bonne version bien sûr.

P. Lamarck Février : D'après cet exposé je remarque que vous constatez un déficit, au niveau de la production littéraire en Haïti. D'après vous, qu'est-ce qu'il faudrait faire pour assurer une certaine transcendance au niveau de la pensée haïtienne?

P. Germeil : Je précise un peu. Peut-être qu'il y a eu malentendu. C'est que le déficit, nous avons dit, n'est pas tant au niveau de la production littéraire que de la production philosophique, la production critique sur la littérature. Nous ne jugeons pas de la production littéraire en tant que telle, c'est une production qui n'est peut-être pas assez considérée mais qui est bonne, qui est très fructueuse. La production haïtienne n'a pas à rougir devant certaines autres productions.

Mais vous avez parlé de transcendance. Je pense que l'effort qui est déjà fait de considérer le niveau idéal, le niveau réflexif, le niveau analytique même sur cette production littéraire, – celle du passé et celle qui doit advenir, – ce déjà serait une manifestation ou plutôt un essai de transcendance, par le fait de considérer l'importance des idées, l'importance de la réflexion sur la production littéraire elle-même.

Par exemple, comme nous l'avions dit dans le texte, la littérature n'est pas qu'esthétique... si monsieur Oswald Durand dit « *Choucoune sé yon Marabou*, etc., etc... » ce n'est pas normal que l'on ne soit que ravi face à sa trouvaille. C'est vrai que c'est une belle poésie. Elle est aussi admirable que les textes de Victor Hugo, de Rimbaud, etc., mais on a le droit de s'interroger à son sujet, on a le droit de parler du « machisme » d'Oswald Durand. On aura le droit de considérer le machisme ou encore certains réflexes, certains préjugés même au niveau de notre production littéraire. Et je ne pense pas que ce serait manquer d'égard à Oswald Durand, tout en reconnaissant la valeur esthétique, la valeur artistique et l'originalité de son inspiration, de s'interroger sur la démarche « duranesque », sur sa production, sur les aspects globaux... De qui parle Oswald Durand ? De quel lieu se

tient-il pour s'adresser ainsi... pour considérer la femme haïtienne sur tel ou tel aspect ?

P. Hyppolite : Sur ce plan peut-être que les analyses de type sociologique, économique, précèdent ou occupent tout le champ ; alors que l'analyse philosophique est laissée en retrait, probablement.

Smith Augustin : Merci P. Castel, en répondant à cette question vous avez un peu touché ma question, mais, quand même, l'exposé paraît prouver qu'en même temps que vous faites un plaidoyer pour le développement de la critique littéraire en Haïti ou de la réflexion philosophique sur la littérature haïtienne, en même temps il paraît que vous êtes en train de dire aussi qu'il y a un déficit d'idées dans la littérature haïtienne, bon cela a été dit et je l'ai noté. Et il est juste, comme vous l'aviez dit, qu'il y a des critiques français qui ne rougissent pas devant les grands créateurs mais en même temps ils ne se considèrent pas au-delà de ces créateurs. En écoutant votre intervention aussi ce qui m'a un peu gêné c'est que vous n'avez pas relaté les grandes idées aussi qui ont traversé la littérature haïtienne, puisque le thème c'était le destin des idées de la littérature des haïtiens. Je crois personnellement qu'un meilleur destin pour les idées de la littérature haïtienne ne peut pas tout simplement se reposer sur l'effort qu'il faut faire pour reconnaître les grands critiques littéraires haïtiens. Mais qu'il faut, en même temps, encourager – et dans les conférences de ce genre – montrer les grandes idées qui ont traversé la littérature haïtienne. Personnellement mon espoir pour la littérature haïtienne, ce ne sont pas d'abord les critiques littéraires, ce ne sont pas d'abord les philosophes qui pensent la littérature haïtienne, ce sont d'abord les créateurs haïtiens, parce que la littérature est d'abord esthétique, et on ne peut pas demander au créateur de privilégier le vrai sur le beau. Pour un littérateur, un créateur, un poète c'est d'abord le beau. C'est un travail à faire, mais que les philosophes le fassent et les créateurs qu'ils continuent de produire.

P. Germeil : Je crois que votre intervention est assez juste, il est probable que nous ayons méconnu cet aspect intrinsèque de la fonction significative de la littérature même. Mais nous avons voulu insister sur le fait qu'elle n'est pas qu'esthétique et qu'il faut un travail analytique et critique pour reconnaître, pour valoriser ce qui n'est nullement en confrontation par rapport au travail esthétique.

Je ne pense pas que nous ayons méconnu qu'il y ait des idées essentielles, qu'il y ait des idées formidables à travers les différents courants littéraires. Mais tout simplement nous avons jugé la place trop enviable qui est faite à l'aspect sensible et émotionnel de l'œuvre de création.

P. Hyppolite : Peut-être que nous pourrions ajouter que le P. Castel a renvoyé constamment à son article, où il fait un parcours des idées philosophiques dans la littérature haïtienne, mais que les limites de temps ne lui auraient pas permis de le faire ici. Cependant, si vous regardez un peu l'exposition que nous avons sur la cour, qui sera complétée chaque jour pour la rendre intéressante, vous verrez comment toute la réflexion haïtienne faite autour de l'égalité des droits de l'homme... - cette défense - a été faite sur des bases philosophiques sûres. D'autres aspects encore, comme la position de Jean-Price Mars défendant nos valeurs propres, et la redécouverte de notre identité, tout cela a permis de donner précisément une identité, de découvrir, d'exprimer l'identité haïtienne. Maintenant, comme vous l'avez dit, c'est vrai, je crois que c'est le travail des philosophes, de faire avancer plus en profondeur cette réflexion.

Sr Martha Séide: La constatation que nous sommes en train de faire concernant un déficit de la pensée philosophique en Haïti d'une certaine incapacité ou d'une peur de se soumettre à la critique ou de l'absence d'un esprit critique, me fait penser que ce n'est pas seulement l'idée que l'on se fait de la philosophie qui provoque cette absence de la critique au niveau philosophique, mais qu'il y a aussi une idée de l'homme qui provoque une certaine manière de vivre comme homme. Je pense que là il y a un aspect fondamental de la personne qui n'est pas développé ou qui est resté ignoré : c'est la dimension rationnelle de la personne. Parce que si la personne est développée, c'est-à-dire si notre éducation aide à développer la capacité rationnelle et qu'une personne qui est bien éduquée, parce qu'elle a été accompagnée à être une personne capable de vivre d'une façon rationnelle, capable d'avoir une position sur un thème donné sur la vie d'une façon rationnelle, cette personne ne peut pas se passer de penser les choses, d'une certaine pensée. Donc, je reviens au thème de la Conférence, « l'idée », n'est-ce pas aussi l'idée de personne qui fait défaut ? Et à ce moment là, je vous demande – et je parle en tant qu'éducatrice : Qu'est ce que vous, comme philosophes, vous proposez aux éducateurs pour pouvoir développer cet aspect là ?

L'aspect de la raison qui est restée sous-estimée. Donc l'idée de la personne, l'idée de l'homme... je renvoie au problème anthropologique.

P. Germeil : L'homme est un cœur, une tête et des mains... Dimensions de l'ethos, du logos et du pathos, comme nous le savons. Je crois que dans vos travaux, dans la praxis, vous avez sans doute, en tant qu'éducatrice, en tant que spécialiste avérée dans ce domaine découvert que de même on a parlé d'un déficit d'idéal, d'un déficit de prise en charge des idées. Vous transposez ce déficit sur la rationalité elle-même. D'ailleurs comme vous le notez dans le développement de votre question, il faudrait que cette rationalité, ce juste milieu, cette *recta ratio*, soit davantage prise en compte. Mon ami eut à dire tout-à-l'heure que la littérature est essentiellement esthétique, que la littérature revient aux créateurs et qu'elle serait avant tout destinée à l'émotion, à l'admiration, à la contemplation. Je ne partage pas cette exclusive, ce point de vue selon lequel le littéraire ou encore, comme nous l'avions dit dans notre intervention, que le lyrisme soit uniquement ou davantage œuvre du sentiment, de l'ordre de l'aveu ou de la déclamation. Il y a aussi un lyrisme du soupir ou même du silence. Le lyrisme est avant tout sincérité, spontanéité. C'est vrai qu'on a eu une belle production par exemple avec les Apollinaires, les Paul Eluard, les Aragon, le surréalisme français que nous connaissons mieux que les autres, ou dans la peinture... mais le créateur il est en quête de beauté. Nous avons parfois tendance à examiner ces transcendants de manière conflictuelle, c'est peut-être une tendance. Peut-être que je me trompe. Mais je pense qu'il faudrait davantage les percevoir d'une manière complémentaire, d'une manière associative. Je ne dis pas que ma vérité devrait être la tienne, – je crois avoir dénoncé ce subjectivisme radical, ce solipsisme dans le cartésianisme ou dans d'autres systèmes absolutistes, – mais entre la beauté, la bonté, la vérité, – et vous me direz que la laideur même peut être œuvre de beauté dans la peinture ou dans l'écriture bien inspirées, – il y a cette alliance ou encore cette reconnaissance entre les divers compartiments... Nous avons cette tendance, nous avons trop cette tendance, de valoriser le littéraire, de valoriser la production inspirée par la peinture, la sculpture... la culture est pour nous davantage une culture d'expression, une culture de sentiment, mais elle est aussi une culture de raison, une culture de juste milieu.

P. Hyppolite : La Sœur a posé la question et s'est adressée à tous les philosophes qui doivent répondre aux éducateurs. Alors si c'est un déficit, d'après vous, ma Sœur, au niveau de la vision anthropologique, de la manière de concevoir l'homme lui-même qui a entraîné ce déficit au niveau de la réflexion systématique en philosophie, il nous faudrait reprendre une analyse de l'homme haïtien pour nous rendre compte à quel niveau se situe le problème. J'avais une question que je voulais poser à P. Castel tout à l'heure, c'était précisément par rapport au fait que puisque la religion répond à tout... – Comme aurait dit ce général musulman face à la bibliothèque d'Alexandrie, puisque tout est dans le Coran, brûlez ! Brûlez la bibliothèque, on a déjà tout dans le Coran ! – Donc puisque la religion a déjà la réponse à toutes les questions, pourquoi l'homme devrait-il encore se poser des questions ou remettre des choses en question ? Si dans notre culture l'éducation se fait toujours du haut vers le bas, où le papa et la maman, le professeur a dit, *magister dixit*, et c'est fini... « Tu ne dois pas mettre le couteau dans ta bouche sinon tu seras peureux... », et il est impossible de remettre en question cette peur qu'on a associée au couteau dans la bouche... Dans ce cas comment pouvons-nous développer une rationalité ? Si notre éducation serait bourrage de crâne, comment pourrions-nous permettre cette expression pleine, totale, de la personne ? Effectivement, comme vous dites, ma Sœur, il y a un travail à faire au niveau de la découverte des limites et des potentialités et des richesses de notre vision de nous-mêmes, de l'humain et aussi de Dieu. Alors la question que je voulais vous poser serait : À quoi bon la philosophie ?

Et je crois que dans notre milieu c'est un petit peu comme ça : les réponses sont déjà données, il n'y a pas de question à poser. L'enfant n'a rien à dire, on lui a dit que c'était comme ça et c'est fini. Tout le dynamisme libérateur de l'éducation est alors perdu parce qu'il y a une vision anthropologique tronquée, une vision du divin tronquée, une vision de la rationalité tronquée... Alors vraiment on pourrait crier : Arrêtez le massacre ! Parce que là, on va nous amputer de tout. Mais je ne crois pas que ce soit exactement cela, je crois que les conditions de vie où l'homme haïtien a dû se défendre et survivre l'ont obligé à une approche du réel qui lui a permis de survivre et qui nous permet d'être ici ce matin, et il faudrait partir de là pour aller plus loin. Là, je demande aux éducateurs de nous aider par leur expérience quotidienne de la vie des enfants et de leurs difficultés réelles... d'illuminer la réflexion des philosophes pour que nous

puissions ajuster le tir et créer cet *homo haitianus* qui est encore en devenir, qui ne s'est pas encore pleinement exprimé.

C'était un peu pour faire pendant à ce que P. Castel avait dit et pour défendre ce qui prétendent être les « amis des philosophes », puisque les « philosophes » se sont appelés ainsi parce qu'ils disaient qu'ils n'étaient pas des « sages », mais simplement des « amis de la sagesse ». Eh bien, nous en Haïti, puisque nous n'avons même pas une école de philosophie, un courant fort de philosophie, du moins apparemment, le P. Castel et moi qui nous chargeons d'enseigner la philosophie, nous ne pouvons être que des « amis des philosophes ».

Garibaldi Baptiste (du Collège Dominique Savio) : Vous avez dit que nous avons manqué, et nous manquons de réflexion philosophique, mais est-ce que le milieu dans lequel évolue un homme n'agit pas sur sa pensée philosophique, puis, dans le cas de notre pays, nos écrivains ont traduit ce qu'ils ont pu, ce qu'ils ressentent, est-ce que jusqu'à présent la pensée philosophique n'a pas pu jaillir en Haïti ?

P. Germeil : Merci pour les questions, la réponse a déjà été disséminée à travers les interventions que nous avons faites. Paul Hazard a dit que ce qui fait la valeur des Européens, c'est qu'ils ont travaillé non seulement pour eux-mêmes mais pour apporter le bonheur et surtout la vérité aux autres continents. Pour lui l'Européen doit être fier de lui-même, non seulement pour avoir travaillé pour le bonheur, ce n'est pas cela qui est primordial, mais pour avoir travaillé pour la vérité (Paul Hazard dans *La Crise de la conscience européenne*). Nous avons répliqué en disant : « Pour ce qui nous concerne en Haïti, si le triomphe et l'empire de ces idées demeurent un vœu pieux à réaliser même dans un futur éloigné, il n'en est pas moins vrai que l'observation et l'analyse de ses itinéraires des origines à nos jours ont été envisagées comme une urgence, un impératif de première instance... En revanche, nous ne pouvons pas nous interdire d'évaluer l'ensemble de notre aventure historique, religieuse, culturelle et socio-politique à la mesure d'un tel manque à gagner. L'admiration du bien d'autrui ne devrait jamais constituer un motif de convoitise, de regret ou de désillusion, mais plutôt un stimulant, un aiguillon destiné non à nous persuader de l'éventualité de son équivalence à notre avantage mais de l'idonéité du choix et de la poursuite d'un rêve collatéral qui tient compte des exemples retenus, des leçons apprises »⁴.

⁴ *Moun-Revue de philosophie*, 7(2008), pp. 39-40.

Je rappelle à ce titre le mot de Jaspers – comme Paul Hazard un vrai européen – qui disait : « Les autres peuples ont été découverts, mais nous, nous les avons découverts ». Nous Européens nous sommes fiers non seulement pour avoir travaillé au bonheur de l'humanité, mais pour avoir surtout comme quête primordiale la recherche de la vérité.

La philosophie est aussi constat, à la limite, de ce manque à gagner dont nous parlons. Je ne pense pas que le milieu soit fondamental. Parce que partout il y a des gens qui pensent, qui créent, qui agissent, qui réfléchissent et qui aiment... C'est leur façon d'aimer, ce n'est pas tant le volume de leur amour qui compte au premier chef, mais c'est l'originalité de cet amour. Si Paul Hazard et Karl Jaspers sont fiers de leur identité européenne à travers cette recherche de la vérité, nous, nous pouvons être fiers, – bien que nous n'ayons pas été à la fine pointe ou encore à l'origine de cette quête, – de pouvoir la poursuivre et de pouvoir nous reconnaître à travers elle.

Le philosophe n'a pas besoin d'un milieu, il peut être riche, pauvre, européen, africain... pourvu qu'il soit éduqué, qu'il soit formé, pourvu qu'il s'intéresse, qu'il ait cette quête inassouvie de la recherche perpétuelle.

P. Hyppolite : Et peut-être que je pourrais compléter et dire à notre ami, que par rapport aux questions fondamentales, les *Grundfragen* dont parlait Kant, que la philosophie oblige l'homme à se poser : Que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous faire ? Que nous est-il permis d'espérer ? Et Kant ajoutait que tout cela se réduit à une seule question : Qu'est-ce que l'homme ? Il faut se demander si ces questions fondamentales ont trouvé une réponse dans notre culture ? Un Haïtien, peut-il à partir de sa formation, de son éducation, de sa culture, exprimer ce qu'il pense sur l'homme, pas seulement l'homme haïtien, mais l'homme, ce que tous les hommes peuvent savoir, ce que tous les hommes doivent faire, ce que tous les hommes peuvent espérer et cette vision de soi-même que tout homme doit avoir ? Cela s'est-il fait de manière systématique chez nous ? Les travaux et les recherches que nous avons effectués jusqu'à maintenant nous donnent des pistes, des traces, on a des filons, mais nous n'avons pas encore réussi à trouver la mine, la source principale de tout, où nous pourrions dire que quand l'Haïtien se pense, il se pense ainsi... Évidemment c'est le travail des philosophes ou des amis des philosophes d'aider à élaborer, à systématiser, à organiser cette réponse...

Mais au fond les réponses à ces questions fondamentales sont déjà données par chaque Haïtien. Que pouvons-nous savoir, que devons-nous faire, que nous est-il permis d'espérer ? Notre vécu au quotidien est la réponse à ces questions. Des amis qui sont venus ici pour la première fois et qui considéreraient notre réalité se disaient : Mais combien de suicides y a-t-il en Haïti par an ? Pourquoi les Haïtiens ne se suicident-ils pas ? Alors que d'après notre ami Camus, la question du suicide serait la question philosophique fondamentale. C'est-à-dire, décider que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue serait la question philosophique fondamentale. Nous y avons répondu : Nous ne nous tuons pas ! Maintenant, pourquoi nous ne nous tuons pas ? Ne me le demandez pas ! Faisons le travail pour que nous puissions ne pas nous tuer, pas simplement par habitude, ou par vie végétative, ou par vie simplement sensitive, mais pour que nous ne puissions plus nous tuer ni tuer notre frère par une décision de notre intelligence et de notre volonté. Donc que désormais l'Haïtien sache qu'il n'est pas suicidaire parce qu'il a compris qui il est et pourquoi il veut vivre. Pas parce qu'il serait tellement pressé par les besoins primaires qu'il n'aurait pas le temps de penser à autre chose...

Béthel St.-Bon : Je peux comprendre que vous avez voulu mettre à profit l'idée de cet auteur qui disait que les gens de bien parlent d'idée, le commun des mortels parle des biens, et les gens peu recommandables parlent du vin... Voulant me référer à la pyramide d'Abraham Maslow, psychologue social qui a organisé les besoins humains en une hiérarchie où le besoin physiologique est classé en première position, est-ce que ce sont seulement les gens peu recommandables qui parlent du vin... le besoin physiologique, s'il n'est pas satisfait, est-ce que les bonnes idées peuvent jaillir.

P. Germeil : À travers cette métaphore, Fran Lebowitz veut dire que les besoins immédiats, les gens « peu recommandables » les voient en premier. Vous avez parlé de la hiérarchie de Maslow, il y en a tant, il y a même Gusdorf qui a parlé des valeurs biologiques, des valeurs noétiques et des valeurs spirituelles, et dans son traité sur l'expérience morale il dit que bien qu'il mette au haut de la pyramide les valeurs spirituelles, et puis au milieu les valeurs noétiques et à la base les valeurs physiologiques, il n'éprouve pas de complexe négatif ou encore de préjugé négatif contre les valeurs biologiques ou les valeurs physiologiques en tant que tels. Comme on dit : *Sa-k vid pa kanpé*. Et Thomas d'Aquin le disait bien : « Il faut un minimum de bien-être

pour pratiquer la vertu ». Même quand on place les idées au haut du piédestal, même quand on place les connaissances scientifiques et les connaissances rationnelles au milieu et même quand on place les besoins immédiats, physiologiques à la base, chacune de ces catégories de valeurs a sa place.

P. Hyppolite : Et il faut remarquer que là encore il s'agit d'une idée, vous voyez. Parce que cette échelle que l'on établit, il ne faut pas la prendre en tant que telle, comme si pour faire un homme il faut d'abord le physiologique, ensuite le noétique, et puis peut-être un jour on arrivera au spirituel... Non. Parce que précisément, si « *sa-k vid pa kanpé* », « *moun pa sak* » ! On est là face à une réalité totale, globale où tous les aspects ont besoin de grandir en même temps pour que tout l'être puisse grandir. Donc si on élimine un aspect, on passe à côté si l'on prétend pouvoir résoudre l'autre aspect. C'est-à-dire, si au niveau de la pensée le travail n'est pas fait, on n'aura jamais suffisamment de nourriture pour tout le monde. Parce qu'il faut travailler au niveau de la pensée pour que celui-là sache qu'il a eu à manger et qu'il doit s'arrêter pour offrir de ce qu'il a à un autre. Mais si on pense seulement aux besoins physiologiques ou primordiaux, à ce moment-là, on devient insatiable et l'homme devient un loup pour l'homme. Or l'homme n'est pas un loup pour l'homme, et comme l'homme est capable de jeûner – voilà où le besoin physiologique tombe sous le contrôle de notre raison, de notre volonté – alors cet homme qui est capable de jeûner par rapport à un besoin immédiat, pourra aussi partager avec son frère. Voilà comment le travail intellectuel, le travail de l'intelligence, de la volonté, de la liberté de l'homme permettra de résoudre le problème de la nourriture. L'autre jour je disais à des amis que si cet enfant de l'Évangile qui avait les cinq pains et les deux poissons ne les avait pas donnés, c'est-à-dire si Jésus n'avait pas réussi à lui travailler l'esprit pour qu'il apprenne qu'il peut partager et donner, en dépassant la préoccupation pour sa propre faim, s'il n'avait pas fait ce travail, on n'aurait pas eu la multiplication des pains. Il faut donc faire très attention à ces classifications – qu'il faut précisément faire parce que les idées ont besoin d'être clarifiées – mais, en même temps, il faut se rappeler que nous sommes face à un être humain et que dans l'être humain tout va ensemble. On se rappelle l'expérience de ce roi qui avait demandé d'élever des enfants avec la même portion de nourriture – donc besoins physiologiques satisfaits – mais à certains enfants les nourrices devaient leur parler, les caresser, les autres en étaient privés. Résultat :

les enfants qui étaient caressés, à qui on parlait et qui avaient appris à parler, à penser, en même temps qu'ils mangeaient, se sont développés en être humains normaux et les autres n'ont pas pu le faire. Donc à partir d'où nous situons-nous pour établir l'échelle des besoins? Et ensuite, à qui voulons-nous les appliquer. Il y a des gens qui disent que l'argent ne fait pas le bonheur. Mais il paraît que ce sont ceux qui en ont trop qui font courir la rumeur.

Sébastien Michel (du Collège Dominique Savio) : Ma question comporte deux volets. Premièrement, j'aimerais savoir si la science peut se substituer à la philosophie puisque la connaissance humaine ou le progrès tend vers la science? Deuxièmement, comme le disait E. Kant, « il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre, on ne peut qu'apprendre à philosopher », j'aimerais savoir ce que vous, en tant que « propagandistes » de la philosophie, vous comptez faire pour ne pas seulement enseigner la philosophie mais pour apprendre aux gens à philosopher?

P. Germeil : C'est le sujet de tout un programme, de toute une autre conférence, mais je vais demander au P. Elder qui est toujours intervenu avec nous, de partager la réponse. La philosophie a son domaine, la science a le sien. Le domaine de la science c'est celui de la rationalité, de l'objectivité, et le domaine de la philosophie c'est celui de la pensée globale. Même quand la science effectue des progrès extraordinaires, elle aura toujours besoin de cette réflexion critique qui la remet en cause également. Ce n'est pas parce qu'on progresse, que je suis bon professeur, bon poète, bon peintre, que je ne peux pas être contesté, remis en cause, apprécié. Je pense avoir répondu à ta question. Et puis, je suis très d'accord avec E. Kant qui nous a dit qu'on n'apprend pas la philosophie on ne peut qu'apprendre à philosopher, il n'y a pas de système philosophique qui constitue une référence absolue. Thomas d'Aquin lui-même que nous vénérons comme un docteur angélique dans le christianisme, qui est une de nos principales références, vous voyez qu'à un moment de la vie il s'est tu, considérant tout ce qu'il avait fait comme un fêtu de paille. René Descartes qui a pensé que science et philosophie devraient finir par s'uniformiser, qui a été à la base de la rationalité, de l'objectivation, de la scientification de la philosophie, sur la question fondamentale de Dieu, il a décidé à un certain âge de ne plus en parler. Il a trouvé que l'esprit scientifique ou encore la rationalisation de la philosophie a ses limites. On ne peut qu'être élogieux face à Kant, face à ce philosophe

de la rationalité par excellence qui eut à dire on n'apprend pas la philosophie, on ne peut apprendre qu'à philosopher. Je ne vous dis pas que vous devez être relativistes. Je ne vous dis pas qu'il n'y a pas de bonne ou de mauvaise de philosophie, ou qu'il n'y aurait pas de bonne ou de mauvaise poésie. Mais tout simplement, la philosophie, avant d'être une connaissance est une manière d'être, un style, une façon de penser.

P. Hyppolite : Je suis heureux qu'un des élèves ait posé cette question, parce que cela correspond aux inquiétudes qu'ils vivent, maintenant qu'ils embrassent cet univers de la science en terminant leur parcours scolaire. Je lui dirais qu'il faut faire bien attention, parce que précisément il y a eu tout le courant du positivisme d'Auguste Comte qui croyait qu'à un moment donné la science, et ensuite la sociologie, pourraient résoudre tous les problèmes de l'homme et qu'il n'y aurait plus de questions à poser. Mais cette vision a oublié la chose essentielle : le savoir objectif, le savoir scientifique ne peut pas de par lui-même devenir normatif. Quand je dois dire à quelqu'un ce qu'il doit faire, je ne peux pas le lui dire en fonction de ce qu'il est possible scientifiquement de faire. Il est possible scientifiquement d'acheter l'organe d'un enfant et de le greffer sur quelqu'un d'autre. La science « peut » le faire. Les progrès scientifiques le permettent à l'homme, mais l'homme peut-il se le permettre? Jusqu'à quel point l'homme peut-il, doit-il décider de poser tel ou tel geste? Donc si tout va dépendre du progrès scientifique au point de vue objectif, à un moment donné le normal, si on passe aux sciences humaines, le normal ce sera ce que fait la majorité. La majorité c'est la moitié plus un, donc si la moitié plus un est fou, le normal ce sera d'être tous fous. Mais ce n'est pas vrai. Et dans le domaine de la vérité, dans le domaine de la pensée, encore une fois il faut le dire, les témoins ne se comptent pas, les témoins se pèsent. On peut avoir vingt mille personnes, sociologiquement, pour les sciences humaines, qui pensent une chose de telle manière et il y a une seule personne qui pense différemment, sur le plan de la vérité, cette personne peut être beaucoup plus dans la bonne direction que les vingt mille qui se sont trompées. Donc vous voyez, la science ne peut pas devenir « normative ». Alors elle ne pourra jamais supplanter la philosophie. Maintenant quand nous parlons de « science » nous en parlons au sens de science objective, expérimentale, appliquée, etc., donc les sciences physico-mathématiques qui permettent à l'homme une approche du réel du côté du quantitatif et de la transformation de ce réel. Mais la philosophie est aussi

une science puisqu'elle est une connaissance rationnelle où l'homme essaie de répondre aux questions ultimes qui le concernent. Ainsi même le terme science, il ne faut pas le réduire à un seul domaine de la science. Voilà pourquoi il faut faire très attention avec ces distinctions.

Ensuite, à propos de la philosophie et de l'affirmation qu'il faut apprendre à philosopher et qu'il n'y a pas de philosophie à apprendre, on pourrait l'admettre tout bonnement si l'on pouvait dire aussi qu'il faut apprendre à parler et qu'il n'y a pas de langue à apprendre... vous voyez bien que ce n'est pas possible. Kant n'avait pas totalement raison, il faut faire attention. Oui ce qu'il dit est vrai, mais ce qu'il dit peut être faux si on oublie un autre aspect du réel. Parce que pour apprendre à philosopher, encore faut-il apprendre la philosophie. C'est-à-dire que pour apprendre à parler encore faut-il apprendre une grammaire, apprendre une langue, répéter après sa grand-mère... Donc il y a le double mouvement : il y a l'apprentissage et ensuite l'expression personnelle de ce qui a été acquis, assimilé. C'est ce double mouvement qu'il faut constamment réaliser et qui exige qu'on se mette à l'école d'un autre. L'apprentissage ne peut pas être auto-enseignement, il y a toujours l'ouverture à l'autre, l'écoute qui permet de développer – comme une semence déposée en nous, – de développer ce que nous avons en nous. Donc il y a ce double mouvement qui permettra de concevoir et d'accoucher de quelque chose qui sera propre à nous.

LE CONGRÈS DE PHILOSOPHIE DE 1944 :
CONTEXTE, ENJEUX ET CONSÉQUENCES

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 39-74

LE PLAN DE LA CONFÉRENCE

Introduction

Le contexte et les enjeux extrinsèques

- a) La guerre occasionne une concentration de savants et philosophes en Amérique
- b) La tradition des Congrès et Conférences aux États-Unis
- c) Les États-Unis protègent le bassin de la Caraïbe
- d) L'encouragement du gouvernement de Lescot. L'existence d'une intelligentsia haïtienne en plein essor.
- e) Le besoin de faire connaître les philosophes nord-américains méconnus au sud.
- f) L'affirmation que la victoire des alliés est une victoire de la « civilisation ».
- g) La particularité d'Haïti dans sa tradition de lutte pour l'égalité des races.

Le débat et les enjeux intrinsèques

- a) Noétique : valeur et limites des théories de la connaissance.
- b) Éthique : le rapport entre la technique et la morale.

Les conséquences

- a) Pour les participants
- b) Pour les organisateurs
- c) Pour la vie philosophique en Haïti et en Amérique

Conclusion

- Le congrès de 1955 sur Emmanuel Kant
- Pour une philosophie haïtienne.

LA CONFÉRENCE PRONONCÉE

Jeudi 8 janvier 2009

C'était il y aura soixante-cinq ans en septembre 2009...

La capitale de notre petit pays – mais « grande nation », aurait ajouté Démesvar Delorme – parvenait au sommet de cette vocation qu'elle avait assumée d'être un espace de rencontre du « monde libre » pendant la deuxième guerre mondiale, surtout pour les francophones et, en particulier, la colonie française de New York.

La guerre avait éclaté en septembre 1939 lorsque les troupes de l'Allemagne nazie envahirent la Pologne. Le 12 décembre 1941, cinq jours après l'attaque japonaise sur la base américaine de Pearl Harbor dans le Pacifique, Haïti déclarait la guerre aux puissances de l'Axe Rome-Berlin-Tokyo. Les américains placent Haïti sous leur protection et assurent en partie la défense de ses côtes. Cette « pax americana » dans la Caraïbe permet à la vie intellectuelle et artistique de briller dans toutes les villes du pays.

Port-au-Prince avait accueilli de nombreux intellectuels, savants et artistes qui fuyaient l'invasion de la France et venaient se réfugier en Haïti, parfois dans l'attente d'un visa pour les États-Unis. L'effervescence française en Haïti devint considérable en 1944 et 1945.

Parmi ceux qui nous visitaient et qui participaient à la vie intellectuelle du pays, on peut citer Jean De Robert, membre de la Société des Gens de Lettre en France, essayiste, romancier, dramaturge, qui critiquera de manière acerbe la forte tonalité thomiste du Congrès de 1944 ¹. Il y a lieu de nommer aussi W. E. Burghart Dubois, historien, sociologue, journaliste noir américain, pionnier de la pensée et de l'action sociale des nègres aux USA qui n'a pas pu participer au Congrès devant rentrer dans son pays à la même époque ².

¹ Cf. Jean de Robert, « *En marge d'un congrès. Considérations sur la pensée thomiste* » in *Cahiers d'Haïti*, janvier 1945, pp. 26-28.

² Cf. la lettre qu'il envoya au Dr. Camille Lhérisson pour encourager l'initiative du Congrès in : Société Haïtienne d'Etudes Scientifiques, *Travaux du Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance, tenu à Port-au-*

Selon Michel Igout, conseiller culturel auprès de l'Ambassade de France en Haïti, « l'événement culturel majeur de l'année 1944 est le *Congrès International de Philosophie*, qui se tient en septembre à Port-au-Prince. Il réunit des penseurs aussi prestigieux que Jacques Maritain et Pierre Lecomte du Noüy. Philosophe de renommée mondiale, grand humaniste chrétien, Jacques Maritain, futur co-rédacteur de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (1948), vit aux États-Unis pendant la guerre où il enseigne à Princeton et Columbia. Il apporte au Congrès de Philosophie une véritable dimension internationale, rehaussée par sa récente nomination au poste d'Ambassadeur de France auprès du Saint-Siège »³. C'était la fin de la guerre, le général De Gaulle allait assumer la présidence de la France et tous les résistants français s'étaient pratiquement ralliés autour de lui.

Dès le premier numéro de *Moun – Revue de philosophie* en janvier 2005, le Congrès de 1944 a été signalé comme une des pierres milliaires qui jalonnent le parcours des idées philosophiques en Amérique et en Haïti. Le manifeste de la revue indiquait une claire volonté de renouer le dialogue avec les principaux acteurs de cet événement culturel majeur que les années de la dictature des Duvalier ont pratiquement fait oublier sur la scène nationale et internationale⁴. Camille Lhérisson, organisateur du Congrès s'était ouvertement opposé au régime duvaliériste.

L'an dernier, un intéressant article, le P. Jorel François, op, a présenté les « Enjeux » du Congrès en évoquant le contexte mondial et national où il s'est déroulé. Il en a mis deux en relief deux : le noétique et le moral. Il a illustré le premier en étudiant la communication de Jacques Maritain qui fut le ténor des assises de 1944. Pour l'enjeu moral, il préféré se reporter à la communication que fit Camille Lhérisson en 1947 au deuxième congrès interaméricain de philosophie à la Columbia University de New York dont le

Prince du 24 au 30 septembre 1944, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, s. d. p. [40]. Cf. *Moun - Revue de philosophie*, 8(2008), p. 30. Les pages que nous mettrons crochets correspondent à la pagination de l'édition originale des *Travaux du congrès*.

³ Michel Igout, « *La naissance de l'Institut Français d'Haïti 1921-1945* », in *Conjonction* 212(2005), p. 16.

⁴ Maurice Elder Hyppolite, « *Quand la philosophie parle haïtien : En marge du Congrès international de philosophie tenu à Port-au-Prince du 24 au 30 septembre 1944* », in *Moun-Revue de Philosophie* 1(2005), pp.9-14.

titre : « *La responsabilité des élites : une question de morale* » n'est pas sans rappeler la « *Vocation de l'élite* » de Jean Price-Mars paru en 1919.

Pour vous présenter le contexte, les enjeux et les conséquences du Congrès de 1944, nous profiterons certainement des acquis de cette étude du P. François à laquelle nous vous renvoyons⁵, mais notre attention se portera surtout sur les discours prononcés au début et à la fin du Congrès qui nous présentent directement la perception que les congressistes eux-mêmes avaient de l'initiative à laquelle ils participaient⁶. Ensuite nous considérerons rapidement les grands soubresauts qui survinrent après dans la vie sociale, politique et intellectuelle de notre pays pour discerner les conséquences directes ou indirectes de ces assises en Haïti.

Il faut évidemment distinguer d'une part les enjeux et les idées philosophiques au sens strict qui font l'objet des communications, alimentent le débat lors d'un Congrès et peuvent avoir une postérité à brève ou à longue échéance dans l'histoire de la philosophie dans la mesure où les congressistes feraient vraiment bouger les idées dans les domaines étudiés ; puis, d'autre part, il faut considérer les enjeux et les idées qui ont conduit à organiser la rencontre à tel endroit, à telle époque et avec tels participants en vue d'obtenir tel impact déterminé. On pourrait donc parler d'enjeux « intrinsèques » et « extrinsèques » intimement liés dans tout mouvement culturel, fruit de la volonté, de la décision, de l'engagement d'un homme ou d'un groupe. Mais il faut bien les distinguer pour ne pas faire dépendre la valeur des enjeux intrinsèques de la valeur éphémère des enjeux extrinsèques.

Le contexte et les enjeux extrinsèques

Dans les limites du temps qui nous est imparti, nous allons essayer de décrire le contexte national et international du Congrès surtout sur le plan intellectuel. Il ne faut pas oublier d'autres plans (militaire, politique, économique, scientifique, religieux, etc.) qui fu-

⁵ Jorel François, « *Les enjeux du Congrès international de philosophie tenu à Port-au-Prince en 1944* », in *Moun-Revue de Philosophie*, 7(2008), pp. 45-86.

⁶ Voir en particulier les Messages, Allocutions et Discours dans les *Travaux du Congrès*, pp. [27-74]. Cf. *Moun - Revue de philosophie*, 8(1008), pp. 23-57.

rent déterminant aussi. Nous ne pourrions pas les aborder, mais ils n'en sont pas moins fondamentaux pour une compréhension plus approfondie.

L'initiative de la *American Philosophical Association* – fondée en 1900 aux Etats-Unis – d'organiser la « Première Conférence inter-américaine de philosophie » les 30 avril et 1^{er} mai 1943 en lieu et place du Congrès qui avait été projeté et le fait que cette association ait soutenu les assises du premier Congrès à Port-au-Prince en septembre 1944, sont présentés par certains courants hispano ou latino-américains comme faisant partie de l'agenda hégémonique nord-américain par rapport au continent américain selon la doctrine de Monroe. On aurait alors utilisé l'« allié francophone » (c'est-à-dire Haïti) pour satelliser la « *hispanidad filosofante* »⁷.

Sans nier cet aspect géopolitique et économique qui pourrait avoir influencé le cours des événements, il nous semble qu'il faudrait quand même nuancer la position en considérant d'autres paramètres. Nous vous en présentons sept : 1) La présence d'un nombre significatif de savants et philosophes en Amérique pendant la guerre ; 2) la tradition des Congrès aux Etats-Unis ; 3) la nécessité d'une protection militaire américaine ; 4) l'encouragement de l'intelligentsia haïtienne par le président Lescot ; 5) le désir des philosophes nord-américains de se faire connaître ; 6) le besoin de présenter la victoire des Alliés comme une victoire de la « civilisation » ; 7) la lutte contre le racisme comme tradition d'Haïti.

- 1) *À l'occasion de la guerre, la présence de savants et philosophes européens dans les différents pays de l'Amérique et aux États-Unis en particulier était une occasion propice pour encourager des rencontres et des échanges et c'est ce que l'on essaya tout de suite de faire, d'autant plus que des projets du genre existaient déjà avant la guerre en vue de favoriser une meilleure compréhension entre les peuples du nord et du sud des Amériques.*

Dans son message au Congrès de 1944, Brand Blanshard, Président du conseil d'administration de l'Association Américaine de

⁷ Cf. « Proyecto filosofía en español », <http://www.filosofia.org/ave/001/a275.htm>

Philosophie le rappelle : « Peu avant la guerre, notre propre Association s'était aventurée à bâtir le programme d'un Congrès quelque peu similaire à New York auquel nous comptions avec l'aide du Gouvernement convier plusieurs de nos collègues de l'Amérique Latine. Ce projet fut rendu impossible par la guerre ; et c'est maintenant à vous que revient l'honneur d'inaugurer ce que nous espérons devoir être une longue série de fructueuses conférences. Dans nos deux Amériques, toutes les écoles philosophiques importantes sont dignement représentées ; et là où il existe une si riche diversité, la rencontre des esprits doit se révéler à la fois brillante et stimulante » ⁸.

Plus tard, Cornélius Krusé, secrétaire de la dite Association qu'il a représentée à Port-au-Prince affirmait : « ... pendant un certain nombre d'années, l'Association Philosophique Américaine a essayé de tenir le premier Congrès Inter-Américain de Philosophie chez nous [aux États-Unis] et y aurait réussi n'était-ce [l'attaque de] Pearl Harbor et la brusque interférence avec tous ses plans qui en résulta, rendant nécessaire l'ajournement indéfini du Congrès. On se rappellera également que, tirant profit de la présence chez nous d'un nombre considérable d'hommes de science latino-américains, dont plusieurs s'intéressent particulièrement à la philosophie, la première *Conférence* Inter-Américaine de Philosophie s'est tenue à Yale University, sous la présidence du professeur Charles W. Hendel, du 30 avril au 1^{er} mai 1943 » ⁹.

- 2) *Les philosophes nord-américains participaient régulièrement aux Congrès de philosophie tenus en Europe et cela faisait partie de leurs habitudes de se retrouver souvent en Conférence ou en Congrès.*

Cornélius Krusé, dans son discours à la séance inaugurale du Congrès le 24 septembre 1944 faisait remarquer que seuls les obstacles occasionnés par la guerre ont empêché une participation plus nombreuse des philosophes des États-Unis, et il ajoutait : « Comme vous le savez, sans doute, nous autres les américains du Nord ai-

⁸ *Travaux du congrès*, pp. [11-12].

⁹ Cornélius Krusé, « *Le congrès international en Haïti* », in *Moun – Revue de Philosophie*, 7(2008), p. 87.

mons à voyager et nous sommes pour ainsi dire, des congressistes par nature... »¹⁰. Lui-même avait participé aux quatre derniers congrès internationaux de philosophie à Harvard, Oxford, Prague et Paris¹¹. Il fallait maintenir cette tradition que la guerre ne permettait pas de réaliser sur le sol européen.

3) *Par les temps troublés de la guerre il fallait la protection et l'accord du protagoniste principal du front des Alliés pour organiser ce Congrès.*

Les messages du Département d'État au Congrès suffirent pour le prouver¹². Une portion des ouvrages qui furent présentés à l'*Exposition de la pensée philosophique* provenait du même Département et de la bibliothèque du Congrès des Etats-Unis comme l'a souligné l'ambassadeur américain Orme Wilson¹³.

4) *D'autre part, le gouvernement d'Élie Lescot favorisait grandement ce genre de manifestations culturelles pour des motifs bien différents d'une simple manipulation nord-américaine. Il fallait tailler une place à Haïti dans le concert des « nations civilisées » et dépasser la propagande négative qui se faisait alors autour du vodou.*

La Société Haïtienne d'Études Scientifiques tenait aussi à rehausser l'image d'Haïti et les débats autour de l'intelligence des primitifs pendant le Congrès correspondaient à un point névralgique. Heureusement que Maritain s'était déjà démarqué des théories de Lévi-Bruhl dans ce domaine et avait bien montré qu'il n'y a pas de différence de « nature » sur le plan de l'intelligence entre les hommes, mais seulement une différence de « régime », régime nocturne où prévaut l'image et régime solaire où prévaut l'intellection et le principe de non-contradiction.

Dans son discours au début du Congrès, Camille Lhérisson déclarait :

¹⁰ *Travaux du congrès*, p. [51].

¹¹ Cornélius Krusé, « *Le congrès international en Haïti* », in *Moun – Revue de Philosophie*, 7(2008), p. 88.

¹² Cf. *Travaux du congrès*, pp. [28-29].

¹³ Cf. *Travaux du congrès*, p. [64].

« Il est significatif, pour la Nation Haïtienne que nous inaugurons ce soir un Congrès, qui a pour but de déterminer la valeur et les limites des théories de la Connaissance. Ce qui indique, Monsieur le Secrétaire d'Etat, qu'il se trouve en ce pays, un groupe d'hommes qui n'ont jamais douté de la liberté, qui savent ce que représente le péril de la révolution subversive et qui veulent travailler, non point à organiser le désordre, mais à répandre les bienfaits de la Connaissance ; un groupe d'hommes qui considèrent comme l'une des conditions essentielles de l'avancement du savoir et du progrès moral, l'indépendance de la pensée et le droit pour chacun d'accomplir sa vocation spirituelle. Au moment où la violence est virtuellement maîtrisée, il est réconfortant que l'on sache que la brutalité n'a jamais engendré aucune œuvre féconde, - ni la témérité. La possession de la force gêne inévitablement les libres jugements de la raison, c'est pourquoi les dictateurs ont péché contre la sagesse.

Qu'une petite République, comme la nôtre, serve comme nous le faisons la cause de la culture et de la civilisation, c'est un acte qui honore le peuple Haïtien !

Que la République d'Haïti, en de si difficiles conjonctures, ait pu devenir le siège d'assises comme celles que nous allons vivre, nous en gardons à Monsieur le Président de la République et à Monsieur le Secrétaire d'État, Gérard Lescot, dont il faut signaler la grande loyauté, une sincère reconnaissance.

Nous connaissons les grandes difficultés auxquelles le Gouvernement doit faire face, c'est pourquoi nous ne saurions trop louer ceux qui ont compris que la République a besoin de savants, que la Démocratie a besoin de plus de sagesse, et qu'un Peuple entier a droit à plus de lumière »¹⁴.

- 5) *Certainement les philosophes de l'Association Américaine de Philosophie voulaient se faire connaître et comprendre, ils voulaient effacer l'image négative qu'on présentait dans les pays latins et latino-américains de leur éducation considérée comme presque exclusivement technique et peu humaniste.*

¹⁴ *Travaux du congrès*, pp. [46-47].

Cela explique pourquoi Cornélius Krusé fut invité à présenter une conférence sur « *La philosophie contemporaine aux États-Unis* » à la fin des assises de Port-au-Prince. Dans son discours à la séance inaugurale il avait avoué que lors de ses contacts avec tous les philosophes et toutes les sociétés philosophiques du Mexique et de l'Amérique du Sud, en 1943, « de temps en temps, on laissait échapper un peu d'étonnement qu'un américain du Nord pût s'intéresser à la philosophie ! Et le fait que notre société philosophique compte environ 900 membres qui se consacrent presque tous complètement à l'étude et à l'enseignement de la philosophie semblait incroyable. Pour ma part – ajoute-t-il – il me faut avouer que j'étais étonné de leur étonnement »¹⁵.

Au discours inaugural tenu par Jacques Maritain il fit deux remarques qui intéressent particulièrement ce point :

« Ici, en Haïti, où vous avez le privilège de posséder les profondes racines des grandes traditions françaises et catholiques, et où vous vous trouvez en même temps dans l'orbite du dynamisme de la civilisation américaine, vous êtes à un point de rencontre des deux civilisations. Il me semble qu'il y a là un magnifique champ de recherche pour vos intellectuels, où ils pourront appliquer à de grands et féconds problèmes humains l'effort de cette connaissance aux vertus de laquelle ce congrès est dédié »¹⁶.

« Ainsi, dans son caractère essentiellement international et universel, il me semble qu'un trait particulier du Congrès de Philosophie de Port-au-Prince sera de donner un haut témoignage de la coopération fraternelle entre la culture latine et française et la culture américaine sur cette île hospitalière et avide des choses de l'esprit, et sous les auspices de l'intelligence haïtienne.

C'est dans ces pensées que je souhaite à notre Congrès le succès non seulement le plus large mais le plus profond, celui que nous avons le plus à cœur et qui est de contribuer pour sa part aux progrès de la connaissance, à la mutuelle compréhension et au mutuel respect des esprits dans la recherche commune de la vérité, et aux préparations d'une paix juste et durable »¹⁷.

¹⁵ *Travaux du congrès*, pp. [52-53].

¹⁶ *Travaux du congrès*, p. [60].

¹⁷ *Travaux du congrès*, p. [61].

- 6) *Mais plus fondamentalement encore, tous les participants au Congrès voulaient que ces assises tenues en pleine guerre soit en elles-mêmes un démenti aux prémisses de la guerre qui était en train de se vivre : le racisme et le rejet de la liberté d'esprit au nom d'une soi-disant supériorité biologique d'une race sur les autres. La victoire devait être non seulement un triomphe de la force, mais surtout un triomphe de la « civilisation » !*

Dans son discours inaugural, Maritain disait :

« Il me semble qu'une des grandes leçons qui se dégageront de ce Congrès concerne cette unité du monde dont M. Wilkie a parlé, et qui se manifeste par excellence sur le plan de la pensée, quand la pensée n'est pas pervertie par le démon raciste. Toutes les nations de la terre ont pris conscience du fait qu'elles sont solidaires les unes des autres. Chaque peuple doit penser désormais en termes non pas simplement nationaux ni continentaux, mais en termes mondiaux, et tout particulièrement, en ce qui concerne l'Occident, ce rôle de mer intérieure de la civilisation que la Méditerranée a joué pendant tant de siècles, c'est maintenant l'Atlantique qui va le jouer ; ce qui ouvre une nouvelle époque de l'Histoire.

La grande question pour les peuples, plus fondamentale et plus grave que les questions politiques et économiques elles-mêmes, sera d'acquérir une vraie intelligence, une vraie compréhension les unes des autres, de comprendre et de respecter la psychologie de ces autres peuples avec lesquels, tous ensemble, ils ne forment qu'une seule communauté civilisée »¹⁸.

Mais c'est le ministre délégué du gouvernement provisoire de la République Française, Milon de Peillon qui exprimera avec des accents particuliers cet aspect de la question lors de son discours à la séance inaugurale :

« Après cinq années de terreurs où par la volonté allemande le monde s'est débattu dans la nuit, la lumière de la victoire resplendit enfin à l'horizon.

¹⁸ *Travaux du congrès*, p. [58].

Et l'un des signes apparents de cette victoire, qui ne sera pas seulement le triomphe de la force, mais le triomphe de la civilisation, est précisément que puisse être tenu aujourd'hui ce Congrès de Philosophie pour l'étude des problèmes de la Connaissance. Maintenant que la bête nazie râle sous les coups des soldats alliés fraternellement engagés dans une lutte dont l'issue doit être le salut de l'homme, de nouveau l'esprit peut élever sa voix.

Moment solennel et émouvant !

Et c'est ici, en Haïti, qu'il nous est donné de le saluer ! « Il est des lieux où souffle l'esprit », a dit Barrès. Grâce à la Société Haïtienne d'Études Scientifiques et à l'activité inlassable de son Président, le Docteur Camille Lhérisson, votre République en apporte à son tour le témoignage...

Je désire, tant au nom de mon Gouvernement qu'en mon nom personnel, féliciter la Société Haïtienne d'Études Scientifiques de l'initiative courageuse qu'elle a prise. Je viens prier Son Excellence Monsieur le Secrétaire d'État des Relations Extérieures de vouloir bien transmettre mes remerciements déferents à Son Excellence Monsieur le Président de la République qui, en ces jours d'épreuve guerrière, a accompli le geste combien significatif d'inviter mon éminent compatriote Jacques Maritain à cette manifestation de l'humanisme et de la culture.

Et je forme le vœu que les Nations ici représentées dans les débats de la pensée restent unies pour assurer enfin de par le monde régénéré le triomphe de la raison et de la vérité »¹⁹.

7) *Et Haïti se situait à un carrefour où précisément pouvaient s'affirmer ces valeurs humaines fondamentales au nom de sa lutte déjà plus que centenaire en ce temps-là pour la liberté et contre l'esclavage dont le nazisme venait de réveiller une des formes les plus immondes.*

Maritain l'a bien fait remarquer lors de son discours au banquet de clôture du Congrès le samedi 30 septembre 1944 : « ...C'est en chantant la Marseillaise et en s'inspirant des idées de liberté, d'égalité, de fraternité, et de dignité humaine proclamées par la Révolution Française que vos ancêtres ont lutté – contre des Fran-

¹⁹ *Travaux du congrès*, pp. [34-35].

çais qui ne comprenaient pas à quoi les engageait un tel idéal – pour abolir l’esclavage et gagner leur statut d’hommes libres. Ainsi vous étiez dès l’origine et vous êtes resté fidèles à l’esprit de la France. Ainsi la France, même quand elle ne sait pas, par la faiblesse d’un jour de quelques-uns des siens, conserver les avantages temporels que les meilleurs de ses fils lui avaient procurés en suivant la ligne de sa vocation spirituelle, continue cependant, continue toujours sa mission évangélique et sa mission de civilisation. Ainsi, dans l’époque nouvelle qui s’ouvre pour le monde avec l’écrasement du nazisme, du fascisme et du racisme, verrons-nous, je l’espère de tout mon cœur, la coopération fraternelle du peuple de la déclaration d’indépendance [Haïti] et du peuple de la Déclaration des Droits [France] s’affermir sur notre terre, comme dans le Monde entier, pour donner des fruits nouveaux dont se réjouiront tous ceux qui ont le zèle de la dignité de la personne humaine »²⁰.

Le débat et les enjeux intrinsèques

« Déterminer la valeur et les limites des théories de la connaissance », tel était l’enjeu intrinsèque des débats du Congrès de 1944. Il fallait aborder les problèmes de la connaissance en partant d’une philosophie qui ne soit pas faussée par des préjugés : « Le monde a souffert, pour avoir adopté une fausse philosophie de l’existence, entraînant par la suite une crise de la conscience universelle » disait le Dr. Lhérisson à l’ouverture du Congrès. Il ajoutait à la fin de son discours : « Quand on analyse les origines et l’évolution de la pensée, on en conçoit la véritable puissance et l’on ne peut s’empêcher de conclure que la vie n’est qu’une grande œuvre de l’esprit. L’homme a su, non seulement, créer, imaginer, inventer, mais également imiter et interpréter la nature. C’est tout cela qui explique en partie sa survivance. [...] »

La connaissance de l’œuvre réalisée, la conscience de l’œuvre réalisée, voilà ce qui est profondément humain. Cet élan créateur ne se rattache pas à une particularité quelconque de l’organisation de l’homme, mais semble jaillir du fond de son être, et l’idée créatrice semble venir d’ailleurs. La vérité résultera d’une pénétration ré-

²⁰ *Travaux du congrès*, p. [67].

ciproque de toutes les sciences, celles qui ont leur point de départ en nous-mêmes, c'est-à-dire dans l'étude des problèmes de la raison et celles qui ont pour objet l'interprétation des phénomènes de la nature. [...] Mais ni la pensée, ni la philosophie qui est destinée à féconder l'intelligence, ne sont le privilège d'une race, d'une nation ou d'un individu. Il appartient à chaque peuple et à chaque citoyen, en raison de leur culture et de leur éducation, de pouvoir, par l'ouvrage de la pensée mûrie et réfléchie, chercher et trouver les rapports même partiels de la raison et de la nature. Ce qui fait la richesse de l'humanité, c'est de pouvoir grouper des tendances différentes et des valeurs distinctes, pour tirer dans la vérité une somme substantielle de pensée. Par sa vocation spirituelle, chaque homme possède un idéal, conditionné par la profondeur de l'âme et l'élévation de la pensée ».

Mais il ajoutait pour situer l'enjeu éthique : « La crise dont souffre l'Humanité est morale et indique assez, que beaucoup plus que les commodités qu'apporte la science, l'homme a besoin d'une foi et d'une raison d'être. Les avantages techniques de la science, de même que les fausses conceptions de l'art, sont payés chèrement pas l'Humanité. Nous en avons de tristes exemples.

Il faut que l'homme au-delà de toutes les contraintes matérielles, puisse penser librement et vivre une vie intérieure faite de méditations sur la grandeur de l'esprit et du profond désir de se dépasser, et que cette réflexion devienne une inspiration, marquée par le sentiment de la toute-puissance de l'esprit.

Ce Congrès de Philosophie apportera plus qu'une espérance aux générations qui nous suivent et qui sont avides de foi et de connaissance. Il leur apportera une raison de vivre, car il posera les limites du possible devant la Pensée Haïtienne qui se cherche »²¹.

Le « docteur admirable » comme on appelait Maritain développera sa vision de la connaissance et de son rapport avec la transformation de la vie humaine. La diversité de la connaissance humaine oblige à poser en termes exacts le rapport de la philosophie avec les autres sciences. L'article du P. Jorel François résume ainsi la question :

²¹ *Travaux du congrès*, pp. [49-50].

« Science et philosophie sont distinctes même si elles sont toutes deux des modes de connaissance. Quand bien même qu'un biologiste décortiquerait les fibres les plus intimes de tout ce qui bouge, il ne viendrait pas à se demander qu'est-ce que la vie ni à y répondre à partir de sa science. S'il en vient à se poser la question, voire de chercher à y répondre, c'est qu'il est doublé de philosophe. Il importe alors qu'il pose la question en termes philosophiques et utilise les outils que lui fournit la philosophie pour y répondre. Une approche strictement logico-empirique ne peut exprimer la nature d'une chose, tout au moins peut-elle indiquer « de quelle manière nous pouvons nous entendre sur les observations et les mesures que nous avons prises dans la nature en aboutissant à savoir, non ce qu'est cette chose, mais comment les signes construits à propos de ce qui apparaît d'elle dans l'expérience et des modes de vérification groupés sous son nom peuvent donner lieu à un langage cohérent »²². La nature des choses n'est pas saisissable par l'appareil méthodologique des sciences exactes mais par celui de cet autre champ de la connaissance : la métaphysique. Dès lors, il serait incohérent, illogique de nier le statut de connaissance à une discipline qui peut non seulement réfléchir sur la connaissance elle-même mais encore, aller même où ne peuvent aller les sciences logico-déductives et pénétrer l'essence des choses? »

Il en découle que non seulement science et philosophie sont également génératrices de connaissances, mais encore que chacune comporte son propre domaine et ne peuvent par conséquent entrer en concurrence l'une contre l'autre. Science et sagesse, traduisons « connaissance savoureuse », sont alors réconciliables et l'unité de l'homme n'est possible que moyennant cette réconciliation. Si les humains d'aujourd'hui parvenaient à se mettre d'accord sur cette vérité, ils mettraient alors fin aux impérialismes spirituels propres à chaque époque, et qui sont, en même temps, générateurs d'impérialismes politiques »²³.

D'autre part, il faut reconnaître la valeur de la connaissance humaine et se situer face à l'idéalisme.

²² J. Maritain, « *De la connaissance humaine* », in *Travaux du congrès*, p. 109.

²³ Cf. Jorel François, *Les enjeux du Congrès international de philosophie en 1944*, in *Moun – Revue de philosophie*, 7(2008), pp. 74-75.

« Traitant de la valeur de la connaissance, Maritain développe, en un deuxième temps, la question de l'idéalisme et du réalisme, et il choisit de suivre les Anciens – entendons surtout Thomas d'Aquin – pour ce faire.

Tandis que pour Kant, nous ne connaissons dans les choses que ce que nous y mettons nous-mêmes; ce que nous connaissons est alors forcément différent de ce qui est objectivement; pour Thomas d'Aquin, estime Maritain, connaître, c'est spirituellement devenir l'autre en tant qu'autre – en s'unissant à lui – tout en restant pourtant soi-même. C'est parce que ce mode immatériel d'union conserve le sujet connaissant en tant que sujet connaissant et l'objet connu en tant qu'objet connu que l'union du premier au deuxième permet de connaître celui-ci en tant qu'autre. Connaître c'est alors connaître quelque chose de réel, de différent de soi, tout au moins susceptible d'être posé comme objet existant hors de soi et indépendamment de soi.

Contrairement à ce qu'il en est dans la noétique kantienne, Maritain fait remarquer que dans celle de Thomas d'Aquin, l'objet règne en maître et l'intelligence est toujours tenue de s'y soumettre. Notre connaissance dit vrai dans la mesure où elle respecte la vérité de la chose et se conforme à elle. Néanmoins, cette soumission de l'intelligence à l'objet n'est pas toujours vraie sur le plan pratique et moral où peuvent intervenir les appétits. Maritain fait remarquer que, chez Thomas d'Aquin, la science ne se réduit pourtant pas à une démarche empirico-logique mais culmine dans la métaphysique qui, à son tour, s'ouvre sur la théologie.

Maritain s'insurge finalement contre la tendance qui consiste à confondre connaissance et pouvoir. Confusion qui relève, selon lui, d'une perversion, que l'on peut probablement retrouver tant dans l'impérialisme nazi que dans le monde moderne en général. Le propre de la connaissance n'est pas de s'identifier au pouvoir ni même à l'action – fût-elle morale –, mais de tendre vers la vérité. Il importe, selon Maritain de restituer à la connaissance sa vraie valeur, sa nature authentique, car il n'y a de vraie civilisation que là où il en est le cas »²⁴. Là où la vérité a été perçue et correspond vraiment au réel auquel se soumet l'intelligence.

²⁴ *Ibid.*, pp. 75-76.

Dans l'esprit et le cœur des membres de la Société d'Études Scientifiques, le Congrès de 1944 était aussi un hommage au Professeur Maritain. Du coup, c'était une affirmation de la présence et de la force de la pensée thomiste parmi les courants philosophiques qui se développaient en Amérique. La plupart des communications allaient dans ce sens.

Et il faudrait se demander si ce n'est pas une des raisons qui a contribué à faire laisser dans l'ombre les Travaux du congrès de 1944 quand d'autres courants allaient dans l'immédiat mener la danse : l'existentialisme en Europe, le communisme de l'après-guerre, le mouvement ethnologique en Haïti et la philosophie de la libération de coloration marxiste en Amérique Latine...

Les conséquences

Énormes furent les conséquences immédiates du Congrès à différents niveaux, soit pour les participants, soit pour les organisateurs, soit pour la vie philosophique en Haïti et en Amérique.

a) Pour les participants

Les étrangers découvraient une élite intellectuelle haïtienne remarquable et « empressée à leur faire le meilleur accueil »²⁵. Les noms de Dantès Bellegarde, Jean-Price Mars, Louis Mars, Clovis Kernizan, Catts Pressoir, Lucien Hibbert, etc. vous sont bien connus.

Les Haïtiens pouvaient se sentir satisfaits d'avoir pu rencontrer, entendre et converser directement avec des personnalités importantes de la vie philosophique d'alors, en particulier, Jacques Maritain. De solides amitiés se sont nouées et au banquet de clôture Maritain le notait ainsi :

« Un congrès de Philosophie, nous avons pu le constater pendant cette belle semaine, contribue, c'est son but essentiel, à l'avancement de la connaissance et de la philosophie. Il a aussi, c'est un de ses charmes et de ses paradoxes, sinon d'autres finalités, du moins d'autres effets, qui ne sont pas seulement philosophiques, et qui

²⁵ Georges Corvington, *Port-au-Prince au cours des ans. La ville contemporaine 1934-1950*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1991, p. 234.

touchent à cette vie selon l'humain qu'Aristote tenait pour inférieur à la vie selon l'intellect, mais dont il reconnaissait pourtant la valeur. Les rencontres dont un congrès est l'occasion, les amitiés qu'il fait naître, sont un de ces effets les plus appréciables. Tout en aimant les idées, nous aimons aussi les âmes, et au fond nous ne voyageons par les vallées de la terre que dans l'espoir de les rencontrer et de les reconnaître. Laissez-moi vous dire que de tous les biens dont je vous exprime aujourd'hui ma gratitude, celui qui m'a été dispensé pour ma plus grande joie au cours de cette semaine consacrée aux travaux de l'esprit, a été la rencontre de quelques âmes dont le mystère, quand on l'entrevoit, nous émeut plus que les beautés de cette admirable nature qui nous entoure, et la confirmation ou la naissance de quelques amitiés qui, je le sais, seront durables »²⁶.

La correspondance entre Jacques Maritain et les Lhérisson nous dévoile un peu cet approfondissement de leur amitié soit quand Jacques raconte à Camille sa mésaventure avec un club d'Haïtiens qui voulaient l'entraîner sur un terrain politique, soit quand il prolonge la conversation au sujet des lectures spirituelles de Rolande, l'épouse de Camille, ou qu'il s'inquiète de la publication des actes du congrès, de la coopération franco-haïtienne ou de l'avenir de la Société Haïtienne d'Études Scientifiques.

b) Pour les organisateurs

Les organisateurs pouvaient se féliciter d'avoir réussi à tenir ces assises philosophiques dans notre pays où il n'y avait même pas une faculté de philosophie (les choses ont-elles bougé depuis ?). Cette leçon de volonté et de courage dont parlait Camille Lhérisson, il avait réussi à la donner à la jeunesse haïtienne. Grâce à lui Haïti aura une place dans les congrès qui suivirent.

Notons aussi que c'est au cours de ce Congrès que l'Université de Georgetown, « la plus ancienne institution catholique d'enseignement supérieur aux États-Unis », fondée en 1789, proposa d'offrir chaque année une bourse d'étude à un jeune Haïtien. Promesse fidèlement tenue qui s'est développée et étendue ensuite à d'autres

²⁶ Discours de Maritain au banquet de clôture du congrès, *Travaux du congrès*, p. [69].

pays de l'Amérique latine jusqu'à récemment par le projet de la CASS (Cooperative Association of States for Scholarships).

A l'annonce de cette offre, lors de la séance du 29 septembre 1944, Dantès Bellegarde, ancien ministre de l'Instruction Publique, prit la parole sur l'invitation du Dr Lhérisson pour déclarer entre autres : « Le Dr. Lhérisson vient de dire que le Congrès de Philosophie aurait une conséquence énorme, même si cette conséquence ne devait se borner qu'à la seule initiative de l'Université de Georgetown. Le Congrès de Philosophie aura certainement d'autres résultats. La question de l'Éducation est pour nous d'une extrême importance. Nous avons apporté dans le monde quelque chose de nouveau, une révolution qui fut une réaction de la dignité humaine contre un des plus terribles maux qui aient accablé l'humanité : l'esclavage. Nous sommes venus au monde à un moment où Voltaire était en grand crédit, où régnait le scepticisme... Et nous avons gardé beaucoup de l'esprit de cette époque. C'est pourquoi on dit souvent que si le Canada représente l'Ancienne France, Haïti représente elle la France révolutionnaire, de cette France dont nous sommes redevables de la grande formule de Liberté, d'Égalité et de Fraternité... »²⁷. Notez cette idée, elle reviendra dans nos recherches.

Mais parmi les enjeux extrinsèques du Congrès, il y avait aussi l'effort du gouvernement d'Elie Lescot de se maintenir au pouvoir face à l'opposition d'une partie de la jeunesse haïtienne qui, selon Georges Corvington ne lui vouait qu'aigreur et animosité parce que « nourrie des idées de Lénine, de Gorki, de Victor Hugo, d'André Malraux »²⁸. Parmi les « multiples accroc à la démocratie » dont on accusait le gouvernement qui se voulait pourtant le champion de la démocratie, à part la « longévité » de ses ministres (Lescot ne change pas facilement d'équipe, il ne respecte pas *l'arithmétique sociale* telle que définie par Emile Saint-Lôt, c'est-à-dire un dosage subtil d'hommes noirs et d'hommes clairs), il faut considérer surtout le fait que « prétextant l'état de guerre, Lescot verrouille le pouvoir politique : état de siège, droit pour le président de légiférer par décret, garanties constitutionnelles suspendues... Élu pour cinq ans, Lescot fait, en avril 1944, une dou-

²⁷ *Le Nouvelliste*, 30 septembre 1944, p. 1.

²⁸ *Port-au-Prince au cours des ans*, p. 66.

ble modification constitutionnelle. Le mandat présidentiel est porté à sept ans et il s'octroie un nouveau mandat de sept ans commençant le 15 mai 1944. Les prochaines présidentielles sont donc pour 1951. Mais avec la fin de la guerre, les contraintes politiques sont de plus en plus mal supportées. Une pièce de Roger Dorsinville, *Barrières*, et un numéro spécial du journal *La Ruche* sont interdits, mettant le feu aux poudres. Écoliers puis étudiants entrent en grève. Le 10 janvier 1946, la grève est générale... Le 11 janvier, le président est contraint à la démission »²⁹.

Les conférences organisées par l'Institut Français d'Haïti, de récente création, lors de la visite d'André Breton, père du surréalisme, à Port-au-Prince servirent de catalyseur au mouvement de protestation.

Voyons comment Maritain, devenu entre-temps ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, apprit les événements d'Haïti par une lettre de Rolande Lhérisson, conservée aux Archives Jacques et Raïssa Maritain de Kolbsheim en Alsace :

*Port-au-Prince, Haïti,
le 30 Avril 1946.*

Cher grand ami,

J'ai eu l'immense joie de m'entendre lire par Camille, tandis que je gardais encore le lit en Octobre dernier, votre câble et votre longue et affectueuse lettre. Depuis, j'ai tout près de moi un petit Jacques qui me fait penser à toute heure au grand Jacques Maritain à qui je voudrais tant le voir ressembler. Nous pensons constamment, Camille et moi, à son avenir et je me rappelle cette phrase de Camille : « Quand il sera grand, nous l'enverrons à Maritain pour son éducation. » Je souhaite en tout cas, même si jamais il ne devait vous voir, qu'il vous prenne pour conseiller et pour guide et qu'il s'inspire toujours de votre foi, de votre philosophie et de votre morale.

Vous avez dû apprendre que votre jeune ami Gérard Lescot est actuellement au Canada, la révolution du 7 Janvier 1946 ayant [2] chassé son père du pouvoir. Toute la famille présidentielle d'ailleurs a dû fuir Port-au-Prince qui, pendant cinq jours, a vu sa population debout aux cris de : « A bas le Tyran Lescot ! Vive la Liberté ! Vive la Démocra-

²⁹ Michèle Oriol – Patrick Vilaire – Corinne Wieser, *Chef d'État en Haïti, gloire et misères 1804-1986*, Port-au-Prince, Fondation pour la Recherche Iconographique et Documentaire / Archives Nationales d'Haïti, 2006, p. 35.

tie ! » Le pouvoir assuré, dès le 11 Janvier, par une Junte Militaire composée de trois membres a décrété les élections législatives pour le 12 Mai prochain. Les nouveaux députés et sénateurs, au nombre de 58 devront d'abord voter une Constitution puis élire le nouveau Président. De nombreux candidats se disputent les différents sièges dans toute l'étendue de la République et nul ne peut encore prévoir les résultats des élections. D'aucuns prétendent même qu'on en arrivera jusqu'au sang pour empêcher tel ou tel suppôt du régime Lescot d'arriver aux Chambres. Cependant, tout est calme à l'heure actuelle. Mr. Bellegarde, ambassadeur à Washington, y fait je crois de la bonne besogne en faveur d'Haïti. [3] Les de Peillon nous ont quittés au mois de Janvier dernier. Nous avons eu de leurs nouvelles tandis qu'ils étaient encore à New York, je ne sais s'ils sont déjà arrivés à Paris.

Nous avons eu le plaisir de connaître Mr. Robert Tenger qui a prononcé quelques conférences de Droit International à la Faculté de Droit de Port-au-Prince. André Breton qui était aussi de passage ici a dû quitter Haïti pendant la révolution. Je crois que son action a été plutôt nocive parmi la jeunesse populaire Haïtienne. Mr le Dr. Mabille a également joué des coudes communistes ici, et, pour cette raison, a été rappelé d'Haïti en qualité d'Attaché Culturel de la France.

Comme vous le voyez la situation Haïtienne a été, si elle ne l'est encore, assez compliquée. Sans compter que certains agitateurs ont trouvé le moyen de faire jouer la question de « Noirs et Mulâtres » ce qui a donné bien des inquiétudes à une certaine [4] partie de la Société. Je crois qu'il y aura encore des troubles d'ici l'élection du nouveau Président.

Les enfants se portent bien ainsi que Camille. C'est plutôt moi qui suis un peu souffrante depuis le mois de février. J'ai le diabète sucré et suis, depuis un mois, un régime assez sévère. J'ai perdu du poids et me sens assez fatiguée.

Je crois que vous ne m'en voudrez pas trop d'être restée longtemps sans vous donner de mes nouvelles. Je vous en ai fourni d'ailleurs les raisons. Je pense beaucoup à vous, à notre rendez-vous manqué à Paris, et j'espère qu'il n'est que différé.

Mes amitiés à Madame Maritain ainsi qu'à votre belle-sœur.

Toujours affectueusement

à vous, cher grand Ami.

(signé) Rolande

P. S.- Je vous envoie sous ce couvert une photo de Jacques.

Cela suffit pour vous permettre de capter les événements sur le vif. Sans ajouter d'autres épilogues, nous pouvons quand même remarquer que ce n'est pas un hasard si, plus tard, en 1953, dans *L'in-*

tuition créatrice dans l'art et la poésie, Maritain poussera sa critique du surréalisme en attaquant de front les positions d'André Breton. D'ailleurs, en reprenant le texte de sa propre communication au congrès de 1944 (*De la connaissance humaine*) pour le publier dans *Raison et raisons*, en 1947, Maritain y ajoutera un article sur la connaissance poétique qu'il n'avait pas mentionnée au congrès³⁰. Cela correspond à l'époque de la visite de Breton à Port-au-Prince.

c) Pour la vie philosophique en Haïti et en Amérique

La rencontre personnelle entre les philosophes du nord et du sud des Amériques, la présence de Jacques Maritain aux assises de ce qui deviendra la première d'une longue série comme le souhaitait Brand Blanshard, Président de l'Association Américaine de Philosophie, le dialogue rendu possible sur notre terre entre les ouvriers de la pensée : voilà ce que ce premier Congrès interaméricain a apporté.

De 1944 à nos jours, quinze congrès interaméricains de philosophie se sont tenus : trois aux États-Unis (New York: 1947; Washington: 1957; Tallahassee: 1981), trois au Mexique (Mexico: 1950; Guadalajara: 1985; Puebla: 1999), deux en Argentine (Buenos-Aires: 1959; 1989) et un en Haïti (Port-au-Prince: 1944), au Chili (Santiago: 1956), au Canada (Québec: 1967), au Brésil (Brasilia: 1972), au Venezuela (Caracas: 1977), en Colombie (Bogota: 1994) et au Pérou (Lima: 2004)³¹.

³⁰ C'est Aimé Césaire qui y traite de « *Poésie et connaissance* », cf. *Travaux du congrès*, pp. [337-351].

³¹ Cf. « Proyecto filosofía en español », <http://www.filosofia.org/ave/001/a275.htm>

	Ville	Pays	Date	Thème
0	Yale	États-Unis	30 av. -1 mai 1943	1ère Conférence interaméricaine de phil.
I	Port-au-Prince	Haïti	24-30 sept. 1944	Problèmes de la connaissance
II	New York	États-Unis	28-31 déc. 1947	
III	Mexico	Mexique	11-20 janv. 1950	
IV	La Havane	Cuba	20-31 janv. 1953	« Congrès José Martí » – n'a pas eu lieu
IV	Santiago	Chili	8-15 juil. 1956	La phil. dans le monde contemporain
V	Washington	États-Unis	8-12 juil. 1957	
VI	Buenos-Aires	Argentine	31 août - 5 sept. 1959	
VII	Québec	Canada	18-23 juin 1967	
VIII	Brasilia	Brésil	Nov. 1972	
IX	Caracas	Vénézuéla	20-24 juin 1977	La philosophie en Amérique

Ainsi le projet que Lhérisson avait réussi à réaliser a eu une postérité intéressante. Mais quelle était la place d'Haïti dans la suite de ce projet ? Annonçant le cinquième Congrès qui devait se tenir du 8 au 12 juillet 1957 à Washington, le *Nouvelliste* de Port-au-Prince rappelait que « la pensée initiale qui se trouve à l'origine de ce mouvement culturel » venait du Dr. Camille Lhérisson, d'où l'intérêt que revêtait pour les Haïtiens chacune des assises de cette série de Congrès qui « s'est heureusement poursuivie »³². Deux mois plus tard François Duvalier accédait à la présidence d'Haïti et son régime ne tardera pas à éliminer même physiquement les opposants, surtout les intellectuels. Le Dr. Lhérisson essayant de résister à partir des États-Unis, dénonçait les méfaits d'un régime que le gouvernement américain continuait à soutenir³³. Il mourut en 1965, la Société Haïtienne d'Études Scientifiques ne lui a pas survécu ni, semble-t-il, la présence d'Haïti aux assises philosophiques du continent. Le Congrès de 1944 tomba dans l'oubli qui enveloppa toutes les réalisations de ceux qui s'opposèrent à la dictature des Duvaliers.

Conclusion

Dix ans après le Congrès de 1944, le Dr. Camille Lhérisson a voulu organiser un autre congrès international de philosophie à Port-au-Prince. Il voulait donc le faire en 1954, malheureusement le cyclone Hazel l'en empêcha. C'est en 1955, sous le gouvernement de Paul Eugène Magloire qu'a pu se tenir ce deuxième Congrès commémorant ensemble le dixième anniversaire du premier, le cent-cinquantième anniversaire de la mort d'Emmanuel Kant, et les 150

X	Tallahassee	États-Unis	18-23 oct. 1981	
XI	Guadalajara	Mexique	10-15 nov. 1985	
XII	Buenos-Aires	Argentine	26-30 juil. 1989	
XIII	Bogota	Colombie	4-9 juil. 1994	La phil. dans le continent aujourd'hui
XIV	Puebla	Mexique	16-20 août 1999	Savoir, Vertu et Pluralisme
XV	Lima	Pérou	12-16 janv. 2004	Tolérance

³² *Le Nouvelliste*, 1-2 juillet 1957, p. 1. Cf. plus haut le message de B. Blanshard, p. [11].

³³ Lettre envoyée le 8 décembre 1960 au *New York Times*, cf. Howard Zin, *Vietnam : The Logic of Withdrawal*, South End Press, 2002, p. 31 ; Léon D. Pamphile, *Haitians and African-Americans, a Heritage of Tragedy and Hope*, Inc. NetLibrary, 2001, p. 167.

ans de l'indépendance d'Haïti³⁴. Il s'agit vraisemblablement du « premier congrès international de philosophie » consacré à Emmanuel Kant, même s'il n'est pas reconnu comme tel. De fait, c'est l'assemblée générale de la « Kant-Gesellschaft » (Société d'Études Kantiennes) à Bonn et Kues en 1960 qui a été rebaptisée, plus tard, « premier » congrès international sur Kant³⁵. Celui de 1965 à Bonn et Dusseldorf est considéré comme « deuxième ».

Les organisateurs des Congrès de 1944 et de 1955 à Port-au-Prince n'étaient pas des philosophes de métier. Bien que les penseurs et écrivains d'Haïti aient une longue tradition de défense des droits de l'homme et d'affirmation de l'égalité des races sur la base de principes anthropologiques universels, nous constatons qu'une « école » de philosophie n'a pas encore réussi à surgir parmi nous et à marquer notre culture en tant qu'expression authentique et systématique des plus hautes valeurs de l'esprit reflétant le milieu où elle se développe au point que l'on pourrait parler de « philosophie haïtienne » comme on peut parler de « littérature haïtienne ».

Mais là aussi, nous ne devons pas tomber dans le panneau !

Il nous faut inventer notre manière à nous de « philosopher » et peut-être sommes en train de le faire... sans nous en rendre compte (je veux dire, cette invention !). Ce faisceau de thématiques longuement travaillées par nos penseurs est peut-être le sol ferme d'où nous pourrions nous projeter vers le meilleur de nous-mêmes, nous l'avons déjà signalé plus haut : liberté (pour tous !), égalité (pour tous !), fraternité (pour tous !), dans la dignité de la personne humaine, image de Dieu. Si nous pouvions creuser suffisamment en profondeur les exigences incluses dans ces thématiques qui touchent tout Haïtien nous aurions peut-être ce qu'il faut pour nous comprendre, nous définir et relancer notre marche vers le meilleur de nous-mêmes.

³⁴ Cf. Société Haïtienne d'Études Scientifiques, *Programme. Congrès international de philosophie consacré à Emmanuel Kant*. Salle des bustes – Palais National, 15-22 décembre 1955. Célébration du X^e anniversaire du 1^{er} congrès interaméricain de philosophie tenu à Port-au-Prince, Haïti, 20 pp.

³⁵ Cf. le site de l'Université de Mainz, <http://www.kant.uni-mainz.de/literatur/Kongr1.html> : « Die dreitägige 'Hauptversammlung der Kant-Gesellschaft' in Bonn und Kues, 1960, wurde anschließend umbenannt in 'I. Internationaler Kant-Kongreß' ».

Il faut alors féliciter doublement l'exploit et la ténacité de ces dignes devanciers qui ont réussi à concrétiser le projet de ces Congrès internationaux de philosophie, ne serait-ce que pour apprendre à philosopher. Leur exemple ainsi que celui d'un François Denis Légitime (1841-1935), auteur d'un cours préparatoire à la philosophie intitulé *Le monde, l'homme et les sciences* (1907), ou d'un Anténor Firmin (1850-1911), pionnier d'une anthropologie objective par son ouvrage *De l'égalité des races humaines* (1885) en réponse à Arthur Gobineau, ou encore d'un François Dalencour (1880-1959) auteur de *La philosophie de la liberté comme introduction à la synthèse humaine* (1947)³⁶, sont une promesse d'avenir. Ce dernier a été l'un des premiers à élaborer une philosophie du droit à partir de l'histoire d'Haïti. Son œuvre historique a été critiquée plus parce qu'il insistait trop sur certains aspects que parce qu'on pouvait l'accuser de déformer les faits : il élevait jusqu'aux nues Pétion et Boyer et avait les propos les plus cinglants contre Christophe et les différents despotes qui ont hypothéqué la liberté d'Haïti et préparé notre déchéance politique et sociale. François Dalencour a été un « libéro » de la philosophie. Avec les professeurs de l'Institut nous nous proposons d'étudier et d'approfondir son œuvre philosophique. Il est mort en 1959 à Paris.

Le message du Congrès de 1944 ne doit pas tomber dans l'oubli. Il est encore actuel et recèle des potentialités qui n'ont pas encore été actualisées. Encore faudrait-il qu'il soit reçu dans l'intégralité de ses enjeux noétiques, éthiques et existentiels intrinsèques.

Point de départ d'un dialogue prolongé entre les philosophes des trois Amériques et de la Caraïbe leur permettant de se connaître et de s'apprécier dans leurs différences et leur commune soif de la vérité, le Congrès de 1944 nous invite à faire grandir la réflexion philosophique à partir d'Haïti.

La tâche qui nous attend est exaltante :

- Transformer en constellation les étoiles innombrables qui brillent au firmament de notre pensée haïtienne.
- Unir en un seul faisceau les rayons de lumière que ces étoiles projettent, et réussir ainsi à illuminer le parcours de prise de conscience de notre identité de peuple.

³⁶ François Dalencour, *La philosophie de la liberté comme introduction à la synthèse humaine*, Port-au-Prince, 1947 ; deuxième édition : Paris, Nizet, 1953.

C'est cette opportunité extraordinaire qui est offerte aux nouvelles générations et une responsabilité indérogeable, inéluctable, impérative qui incombe à ses guides, à ses professeurs, à ses maîtres, de préparer le chemin, de tracer les sentiers, d'identifier les concepts-clés, de poser les garde-fous essentiels.

Permettre à la pensée philosophique de s'exprimer selon la richesse spécifique de notre réalité haïtienne et d'apporter sa contribution, sa petite mélodie dans la symphonie de l'universelle quête de vérité qui habite le cœur des hommes : voici quel devrait être notre programme !

Nos devanciers nous ont appris à ne pas nous laisser traiter en macaques (pour le cirque du monde), ni en cobayes (pour les expérimentations scientifiques, sociologiques ou géopolitiques), ni en bêtes de somme (pour vivre en aliénés, esclaves payés) et encore moins en zombies (aliénés même de notre identité)...

À nous de recueillir précieusement leur héritage, de nous atteler à la tâche pour exprimer le meilleur de nous-mêmes non seulement comme pensée, comme discours, mais aussi comme praxis cohérente (*recta ratio agibilium et factibilium*) en vue de cette pleine liberté, cette juste égalité et cette respectueuse fraternité que les Héros, les Sages et les Saints de notre histoire nous indiquent.

LE DÉBAT

Modératrice : Sr Martha Séide, fma

Sr Martha Séide : Nous remercions le P. Hyppolite, qui a suscité en nous – je suppose – combien de questions, combien d'enthousiasme, de fascination, et qui nous a lancés, par ses derniers propos, sur l'engagement de la pensée philosophique en Haïtiens.

Intervenant : Les maîtres du soupçon nous ont appris que tout discours cache quelque chose. Qu'est-ce qui se cachait derrière les discours tenus au Congrès ? Par rapport à l'Association Américaine de philosophie, leur conception n'est-elle pas teintée de discrimination, si c'est le cas est-ce qu'ils sont réalistes ? Deuxièmement vous avez

dit que la technique a rendu plus meurtrière la deuxième guerre mondiale, comment vous pouvez l'expliquer ?

P. Hyppolite : Les maîtres du soupçon que vous venez de citer, en particulier Nietzsche, méritent d'être soupçonnés. Évidemment, comment pourrions-nous parler, faire un discours sans supposer que cela va porter à conséquence. Tout ce qu'on dit a une conséquence et on le dit en fonction de quelque chose. À moins d'être des aliénés complets, et là encore. Notre proverbe dit que « *lè yon moun fou di-ou l-ap ba-ou yon kout ròch, si-l pa déjà nan min-l, li anba pié-l... donk l-ap ba ou-l kanminm* ». Ainsi même le fou ne parle pas sans conséquences. C'est pour cela que j'ai bien fait la distinction au début de la conférence entre les enjeux extrinsèques et les enjeux intrinsèques du Congrès. Je vous ai clairement dit pourquoi Lescot, l'Association Américaine de Philosophie et la Société Haïtienne d'Études Scientifiques ont voulu qu'il y ait un congrès en Haïti. Les intérêts étaient différents mais tous ils ont trouvé leur avantage dans la tenue de ses assises. Même si en fin de compte elles n'ont pas eu l'effet positif qu'ils espéraient au niveau d'Haïti, par exemple, puisque cela n'a pas empêché le mouvement de résistance contre Lescot. et c'est d'ailleurs providentiel. Cela nous enseigne que l'effort de recherche, de réflexion philosophique ne signifie pas obligatoirement victoire politique ou possession de la solution à tous les problèmes. Non, c'est un effort de réflexion, une quête constante.

Maintenant par rapport à l'Association Américaine de philosophie et ce qu'il y aurait de discriminatoire dans leur attitude. Je crois que là encore il faut distinguer, puisque chaque homme parle et agit à partir de ce qu'il est. Pour une philosophie haïtienne (par exemple) nous ne pouvons penser et agir qu'à partir de ce que nous sommes, mais cela ne signifie pas que la vérité que nous aurons découverte ou exprimée serait totalement faussée parce que nous avons notre angle d'approche. Il faut distinguer entre la vérité découverte, partagée, qui entrera dans la symphonie universelle de la vérité et l'angle d'approche qui, peut-être, dans la personne elle-même aurait pu être biaisée. Ensuite, il ne faudrait pas généraliser ainsi, parce qu'en réalité quand on voit l'attitude de la plupart de ces philosophes nord-américains qui ont soutenu le congrès en Haïti, qui ont soutenu l'éducation en Haïti, qui ont invité, aidé Haïti à participer à tous les congrès qui se faisaient, il faut supposer qu'ils étaient de bonne foi. Voyez, quand on suppose d'abord que les gens sont de mauvaise foi, tout est faussé. Donc la bonne foi est la base. Maintenant s'il y a eu des choses particulières

prouvant un intérêt hostile, alors il faut le prouver. Mais tel ne semble pas être le cas. Un philosophe français ne peut parler qu'à partir de la France et c'est ce que Maritain a fait, un philosophe haïtien ne peut parler qu'à partir d'Haïti, un philosophe Latino-Américain ne peut parler qu'à partir de l'Amérique Latine. Et ils auront des visions biaisées par le fait même que personne n'a la vision globale du tout, mais cela ne signifie pas que la vérité qu'ils auraient découverte n'en serait pas une.

Voici un exemple tout simple : Les philosophes Latino-Américains ont développé ces derniers temps la philosophie de la libération, avec des prémisses et des raisons bien profondes et d'un grand intérêt. Mais je me demande si en Haïti nous devons développer une « philosophie de la libération » ou une « philosophie de la liberté ». Et cela fait toute une différence.

Maintenant, à partir la question sur la technique qui a rendu plus meurtrière la deuxième guerre mondiale, je rappelle simplement le fait que c'est à cette époque-là qu'on a réussi la fission de l'atome et qu'on a eu la première bombe atomique. Déjà avec la première guerre mondiale mais surtout avec la deuxième guerre mondiale, les guerres sont devenues des guerres totales. Avant, c'était des guerres d'armées, une armée qui combattait une autre armée. Les civils étaient plus ou moins à l'abri. Mais avec le progrès technique et les bombes atomiques, il est possible de détruire une ville : ce n'est plus une simple guerre, c'est une guerre totale. Parce que les civils, enfants, femmes qui ne sont pas des soldats se font tuer aussi. Donc aujourd'hui le concept de guerre est complètement différent de celui d'avant le XIX^e siècle. C'est pour cela qu'il faut faire très attention. La guerre qu'on menée nos ancêtres, par exemple, c'était encore quelque chose de bien « fraternel » pour ainsi dire, comme un « match de football », un de « bras de force » entre Capois et Rochambeau à Vertières... une série de « duels multipliés ». Mais aujourd'hui, à partir de la deuxième guerre mondiale, c'est évident que la guerre devenant guerre totale, devient une chose terrible et c'est pour cela que le problème de la paix est tellement sensible dans le monde d'aujourd'hui.

P. Germeil : C'était pour renchérir en imaginant ce que nous avons vu, ce qu'on nous a montré sur le petit écran. Les Américains préparant les interventions au sol avec les bombardements aériens à n'en plus finir contre Saddam Hussein. Aujourd'hui encore c'est ce que nous entendons avec la guerre, pas la guerre du gaz, mais la guerre de Gaza.

Intervenant : Je sais qu'aujourd'hui, on pense sans raison que la philosophie américaine se réduit au pragmatisme. Initié par Charles Sanders Peirce, le but de ce type de philosophie c'est l'utilité. La vérité se confond alors un peu avec l'utilité, une idée n'est vraie que si elle conduit à une fin pratique. Or, l'un des enjeux extrinsèques de ce noble congrès qui a eu lieu en Haïti est le fait que les philosophes Nord-Américains ont voulu faire comprendre aux Américains du Sud que leur civilisation n'est pas techniciste ni peu humaine. Eu égard à ce type de philosophie et l'organisation de la société nord-américaine, je suis amené à me demander si la civilisation nord-américaine peut ne pas être techniciste et faiblement humaine. Sur cette question j'aimerais que vous m'apportiez un peu de lumière.

P. Hyppolite : Je ne crois pas avoir à faire l'apologie des philosophes Nord-Américains ni de la civilisation nord-américaine, ils sont assez puissants pour s'en charger eux-mêmes. Mais je crois qu'on peut retenir ce principe qui dit que toute philosophie est vraie dans ce qu'elle affirme et fausse dans ce qu'elle nie. Le versant pragmatique en philosophie a des racines profondes. Mais, s'étant développé en Angleterre et, avec le progrès technique, s'étant affirmé aux Etats-Unis, il a une grande vérité, il est une grande vérité. Cependant le pragmatisme est plus diversifié qu'on ne le croit. Malheureusement nous n'avons pas suffisamment de temps, il faudrait reprendre cette conférence de Cornélius Krusé au congrès de Port-au-Prince pour découvrir que l'approche qu'on peut avoir de la philosophie nord-américaine, la philosophie anglaise ou de la philosophie allemande peut-être très biaisée. Il faut vraiment approfondir l'étude des auteurs. Maintenant, aux États-Unis, il faut l'affirmer, il n'y a pas que le pragmatisme. Cela aussi serait une vision réductrice. Par exemple, le courant thomiste s'est développé de manière extraordinaire aux États-Unis, et MacIntyre, MacInerney, ainsi que d'autres ont travaillé dans une perspective plutôt thomiste. Ils sont eux aussi des références dans la pensée américaine. De toute façon, le côté pragmatique pratique des choses est aussi nécessaire à l'homme. Il y a certainement beaucoup de vérité dans la position d'un Platon tout comme dans la position d'un Aristote. Il suffit d'apprendre à les lire correctement et apprendre à en tirer le meilleur parti. Je ne crois pas que le développement de la technique soit opposé à l'humanisme. Je ne crois pas – et c'est précisément cela que les nord-américains ont essayé de faire comprendre aux autres – qu'ils soient moins humanistes que les autres. Et les universités amé-

ricaines qui développent la réflexion philosophique sont aussi nombreuses ou peut-être même plus nombreuses que d'autres universités très spécialisées qui développent la recherche technique. De notre point de vue un peu étroit il nous est très difficile de comprendre la complexité de ce qui se vit aux États-Unis comme il le faudrait. Je ne fais pas l'apologie des Américains du nord, puisqu'il faut distinguer d'une part la réflexion philosophique d'un peuple ou de certains membres d'un peuple qui reflète un peu les caractéristiques propres de ce peuple, et, d'autre part, les agissements et les manœuvres politiques de ceux qui veulent utiliser cette pensée philosophique même – tout comme la pensée religieuse ou le vécu des religions – comme arme pour autre chose. Il faut toujours distinguer à chaque fois et ne pas perdre le blé sous prétexte de jeter la paille.

Amos Onézaire : Ma question a trois volets. En me basant sur le contexte mondial dans lequel s'est tenu le congrès international de philosophie en Haïti en 1944, j'aimerais savoir de manière explicite comment a été posée la problématique du mal moral lors du congrès? Deuxièmement, quelle a été la position des congressistes face aux thématiques suivantes : l'antisémitisme et le racisme? Troisièmement, qu'est-ce qui nous empêche d'avoir après ce congrès un courant philosophique à l'haïtienne ? *É ki lè filozofi-a ap palé kréyòl ?*

P. Hyppolite : À la dernière question je réponds tout de suite : *Filozofi ap palé kréyòl lè ou minm ou palé filozofi. Dégajé-ou palé filozofi : sa sé travay pa-ou. Chak moun ap dégjé yo, n-ap mète ansanm épi n-ap fè-l palé kréyòl.*

Et qu'est-ce qui a empêché qu'il y ait un courant philosophique ? Comme je vous l'ai dit, pour qu'il y ait ce courant, il aurait fallu qu'il y ait au moins une Université en Haïti avec une faculté de philosophie où l'on s'occuperait de la recherche dans ce domaine. Tout comme il y a eu un courant ethnologique en Haïti et un courant sociologique. Pourquoi ? Parce que la Faculté d'Ethnologie d'Haïti a été une des premières facultés d'Ethnologie dans le monde. Parce que la Faculté d'Ethnologie en Haïti a eu des chercheurs qui se sont consacrés au domaine de l'ethnologie et qui l'ont développé, qui l'ont enseigné. Donc si nous n'avons même pas une faculté de philosophie en Haïti, dans le monde moderne où tout est spécialisé, il est très difficile qu'on puisse identifier nos idées-force et avancer. Autrefois dans l'antiquité, il suffisait d'avoir un bon professeur et ce professeur était une « université », parce qu'il savait tout et enseignait tout. Mais au-

jourd'hui cela n'existe plus. Il faut donc que chaque université, chaque faculté puisse développer un domaine du savoir et lui donner corps, si dans les universités haïtiennes jusqu'à maintenant, que je sache, il n'y a pas une faculté de philosophie qui puisse donner la licence et le doctorat en philosophie, on comprend pourquoi nous peinons dans ce domaine. Sans pour autant affirmer qu'il n'y aurait pas une vision de l'homme, une vision du monde, une vision de Dieu à partir d'Haïti, à partir de notre être haïtien.

Maintenant, voyons la position des congressistes sur l'antisémitisme et le racisme. J'en ai parlé clairement. Le congrès a été pensé aussi – comme enjeu extrinsèque – pour affirmer la valeur de l'égalité des races, la valeur de la rationalité contre la position national-socialiste de l'Allemagne nazie où l'on exaltait une race par rapport aux autres et les avantages biologiques présumées de cette race par rapport aux exigences de la rationalité qui existent dans tout être humain. Le congrès a donc été pensé d'une certaine manière, extrinsèquement et intrinsèquement, – puisque tout le discours sur la connaissance va dans cette ligne, – pour affirmer que la connaissance ne peut-être l'apanage d'un seul peuple au détriment des autres et que la vérité se manifeste dans tout être humain. Alors le congrès en lui-même était une déclaration anti-nazie. D'ailleurs, on a eu en particulier une communication du professeur André Krzesinski, un Polonais, qui avait fui son pays précisément quand les Allemands ont envahi Varsovie. Il a réussi à s'échapper. Il revenait alors d'un tour du monde pour ses études philosophiques et il a dû se réfugier aux Etats-Unis. Il a précisément montré comment les origines du nazisme provenaient de certains courants philosophiques, en particulier des « maîtres du soupçon » dont nous avons parlé tout à l'heure.

Le premier volet de la question, la problématique du mal moral. Certainement quand vous aurez en main les textes du congrès, vous verrez les différentes communications qui ont abordé le problème directement. Mais il est évident que puisque le mal moral concerne l'agir de l'être humain, libre, capable de choisir, de se construire ou de se détruire avec les autres, le congrès, en étudiant les théories de la connaissance et leur impact sur la vie des sociétés et des peuples, a approfondi ce problème de manière claire.

St Juste Williams (du Collège Dominique Savio) : Existe-t-il vraiment une philosophie haïtienne, d'après vous?

P. Hyppolite : Qu'elle ait besoin d'être encore systématisée, explicitée : Oui. Qu'elle ait besoin d'être encore mieux exprimée suivant les paramètres d'une rationalité qui s'assume consciemment et pleinement : Oui. Qu'elle soit déjà en germe et qu'elle ait déjà commencé à s'exprimer : Oui. Voici un réponse bien télégraphique qui ne vous satisfait peut-être pas.

P. Germeil : C'est ce point de vérité qu'on doit faire. Au fond, il ne peut pas ne pas être satisfait, puisqu'il a l'obligation, lui également, de poursuivre, de faire des recherches, de solliciter des écoles, des bibliothèques ou des professeurs, leur soutien, leur conseil en matière de documents, de dossiers disponibles. Parce que assez souvent on se pose la question et on reste au niveau de l'opinion et on ne pousse pas assez la curiosité. Parce qu'on peut nourrir un certain préjugé et dire : c'est Haïti, il n'y a pas de littérature haïtienne, il n'y a pas de philosophie, il n'y a pas d'ethnologie haïtienne... Et puis qu'on sache que ces questions doivent amener également, de notre côté, surtout pour vous qui êtes jeunes, à une exigence de recherche, de curiosité. On y répond maintenant, mais il ne faut pas se décourager, il ne faut pas démissionner, la question il faut se la poser également à soi. Le P. Elder vous a donné une réponse, nous donnons une réponse, nous pouvons dire, oui, non, il n'existe pas, mais c'est une question qui doit vous travailler jusqu'à ce que vous soyez satisfaits...

Sr. Martha Séide : Et justement, c'est le motif de ces matinées culturelles. Je le pensais hier et aujourd'hui encore plus, que ces matinées culturelles devraient se poursuivre, je pense que cela peut créer vraiment le goût de la recherche... « Se poursuivre... », pas « comme l'enquête se poursuit... ».

Smith Augustin : Je remercie de l'initiative c'est quand même intéressant de voir comment faire un effort pour penser philosophiquement en Haïti. Je reste encore insatisfait des deux réponses à la question du jeune homme et vraiment je pense qu'on pouvait donner une réponse un peu plus sincère quand même. Il n'y a pas de philosophie sans philosophe. Donc s'il y a une philosophie en Haïti, il faut le dire vraiment, parce que voilà des philosophes haïtiens. Est-ce qu'il y a des philosophes haïtiens. Moi je pense que...

P. Germeil : Là je ne suis pas du tout d'accord avec vous, quand vous dites qu'il n'y a pas de philosophie sans philosophe, non, non. Hier on a intervenu à ce niveau et aujourd'hui encore. Non, c'est une affir-

mation un peu gratuite que de prétendre qu'il n'y a pas de philosophie sans philosophe. Il ne faut pas que nous cultivions cette mentalité cooptatrice par rapport à ce qui s'est réalisé en Europe. Quand on parle de philosophe on voit Kant, on voit Platon, on voit une philosophie systématique. Si vous me dites qu'il n'y a de philosophie systématique sans philosophe, là je suis complètement d'accord avec vous. Mais, et Socrate qui n'a rien écrit, comment a-t-on pu dégager qu'il a été un philosophe s'il n'avait pas eu un commentateur qui s'appelle Platon, s'il n'avait pas eu des commentateurs qui ont pour noms Aristophane, Xénophon. Ici nous sommes très marqués par l'écrit, par le littéraire, par l'esthétique, par le systématique. Par exemple, il y a une française qui a écrit un ouvrage intitulé *Les grands philosophes*, lorsqu'elle considère ces grands philosophes, c'est une spécialiste, c'est-à-dire une professeure de philosophie, et quand elle arrive à la période moderne, elle ne considère comme grands philosophes que Foucault, Lévi-Strauss et Gilles Deleuze seulement ! Mais c'est horrible ! Pourquoi ? Parce qu'il y a ce courant de la pensée française. C'est une française, je la comprends mais c'est extrêmement obtus de sa part de prétendre qu'aujourd'hui pour les cinquante dernières années, il n'y ait que Gilles Deleuze, Foucault et puis Derrida qui soient considérés comme philosophes français. Là, mon cher, je voudrais même que vous retiriez cette pensée-là. Ceci dit tout en étant d'accord avec vous.

Smith Augustin : Malheureusement, je ne vais pas la retirer. Pour les jeunes qui sont là, le message qu'on donne, peut-être, c'est que nous avons une philosophie sans œuvres philosophiques, sans philosophes haïtiens, mais il y a une philosophie haïtienne ! Cela je ne sais comment l'expliquer. Enfin ma question est la suivante...

P. Germeil : Mais vous avez entendu parler de ces deux congrès, je voudrais que vous lisiez au moins cela, pour voir. Pourquoi ne pas considérer François Dalencour, pourquoi ne pas considérer Camille Lhérisson comme d'authentiques philosophes, c'est parce qu'ils n'ont pas écrit dix ouvrages, vingt ouvrages, qu'ils n'aient pas eu une édition après eux à la Jean-Paul Sartre, à la Jacques Maritain ?

Smith Augustin : Mais P. Castel vous êtes d'accord avec moi aussi que s'il y a des philosophes il faut les commenter. Les commentateurs ont fait connaître Socrate. Il faut les commentaires au sujet de Dalencour, etc. Jusqu'à présent nous pouvons être insatisfaits de cette réponse qui déclare qu'il y a une philosophie haïtienne. Je peux enfin

poser la question. C'est que j'ai un problème avec cette manière de dire « philosophie haïtienne ». Vous autres qui êtes des professeurs de philosophie vous savez que la philosophie aspire quand même à l'universel. Donc si on veut faire une promotion des visions culturelles haïtiennes, on peut le faire, mais si nous voulons faire de la philosophie, il faut sortir de cette manière folklorique de penser. Parce que ni Kant ni Heidegger ne pensaient faire une philosophie allemande ; il n'y a pas de philosophes français qui pensaient faire une philosophie française. Nous devons faire de la philosophie tout court et je crois que c'est cela qui peut être l'avenir de la philosophie en Haïti. Cette question de philosophie haïtienne, moi je ne rentre pas là-dedans, merci.

P. Hyppolite : Je vous remercie infiniment parce que grâce à vous, le P. Castel a pu sortir de ses « gonds philosophiques » et nous ouvrir des fenêtres extraordinaires.

Alors, comme réponse, je pourrais vous dire que je suis entièrement d'accord avec vous. Une partie de mon exposé que je n'ai pas pu lire, c'était précisément qu'il nous faudrait faire attention aux méandres de l'« ethnophilosophie » comme cela pourrait devenir trop technique, j'ai sauté le paragraphe. La philosophie est universelle, il n'y a pas, comme tu dis, une philosophie cantonnée à un peuple, certainement. Mais nous devons savoir que nous ne pourrons pas philosopher si nous le faisons à partir d'un « bovarisme ». Et là nous retrouvons la pensée de Price-Mars. Alors contrairement aux autres peuples qui ont fait leur parcours tranquillement, c'est-à-dire ils ont lentement élaboré, ils se sont lentement organisés, ils sont devenus des Etats démocratiques, – je pense à l'Europe, – ils sont devenus une communauté économique, ils ont produit tranquillement sans pressions extérieures, sauf la pression musulmane qui a été forte à un moment donné, et ils sont arrivés à affirmer leur identité ; nous, nous nous retrouvons dans une marmite à pression, où il ne nous est plus permis de développer tranquillement ce que nous sommes puisque à chaque instant on nous bombarde, on nous met les bâtons dans les roues... à chaque instant il y a quelqu'un qui a son agenda et qui vient nous l'imposer. Donc, pratiquement, notre manière de faire, notre manière d'être ne se fait et ne s'exprime qu'à l'intérieur de cette dépendance nouvelle dans laquelle le monde se situe. Le premier jour, j'avais parlé de cette globalisation où nous nous retrouvons. Alors, il nous faut trouver notre chemin pour passer à travers tout cela. Et dans le contexte global actuel, la réflexion « universelle » est offerte à tout le monde.

Chacun s'il le veut, peut découvrir les grandes thématiques et les réponses et contre-réponses qui ont été données au long de l'histoire et qui sont données actuellement. Dans ce mouvement de la globalité chaque peuple est appelé, s'il ne veut pas disparaître, à exprimer ce qu'il a, lui, de particulier dans cette réponse aux grandes questions. Maintenant pourquoi je voudrais que l'on dise « une philosophie à partir d'Haïti » ou « une philosophie haïtienne », sachant que ce qui existe c'est la philosophie tout court... Ce qui n'est pas le cas par exemple pour les mathématiques, il n'y a pas de mathématiques indiennes, il n'y a pas de mathématiques arabes il n'y a que les mathématiques tout court. Évidemment il y a une géométrie d'Euclide, de Riemann ou de Lobatchevski. Ces génitifs ne signifient rien d'autre qu'un nom d'inventeur, non une attitude existentielle particulière. Mais pour la philosophie, étant réflexion de l'homme sur lui-même il y a toujours cette coloration venant de sa particularité. Alors il faut quelque part qu'il y ait une pensée haïtienne qui s'exprime, pas seulement qu'il le faut, mais effectivement il y a cette pensée haïtienne.

C'est l'autre volet de ma réponse : il y a une pensée haïtienne qui s'exprime et qui existe déjà et que nous devons travailler. Mais, si je ne me trompe, je crois que c'est peut-être la première fois en Haïti qu'on ait organisé une rencontre du genre sur la pensée philosophique en se demandant si elle existe chez nous... On a peut-être fait la même chose pour la littérature à un moment donné. Maintenant il y a un débat qui est ouvert et il y a un travail à réaliser. Donc il faut tenir compte en même temps du fait que la philosophie est philosophie tout court et concerne tout être humain et, d'autre part, que chaque être humain se situe dans un espace bien déterminé dont on ne peut pas faire abstraction. Même quand on fait l'abstraction on le fait à partir de... Un exemple très simple : pour Aristote qui était une des grands sommités (des grands philosophes !) de l'antiquité, il a été difficile, – bien qu'il ait affirmé l'essence humaine, la rationalité comme définition de l'être humain, – il lui a été difficile d'aller jusqu'aux dernières conséquences de cette affirmation et il considérait l'esclavage comme une chose naturelle aussi. Mais pour nous, fils de 1804, nous ne pouvons pas aborder la réalité de l'homme de cette manière-là. Aristote l'abordait à partir de sa spécificité et il a atteint l'universalité. Nous l'aborderons à partir de notre spécificité et peut-être pourrions-nous atteindre aussi cette universalité qui sera une réponse dans le concert des peuples.

Je pense tout simplement, pour terminer ma réponse à votre question, au travail qui avait été réalisé par Susann Buck-Morss sur « *Hegel et*

Haïti » où elle a prouvé que la fameuse dialectique « maître-esclave » de la pensée hégélienne, qui a été reprise ensuite par la pensée marxiste, lui est venue en lisant l'histoire de la révolte des esclaves de Saint-Domingue. Lisez Platon, vous n'y trouverez pas cette dialectique « maître-esclave ». Lisez les autres philosophes, vous n'allez rien trouver du genre. Spartacus, l'esclave révolté de l'empire romain n'a pas pu aller très loin. L'unique fois qu'une révolte d'esclaves a été victorieuse et a duré, cela s'est passé en Haïti. Donc la dialectique dont parle Hegel ne pouvait provenir que de notre réalité. Il a identifié un élément de notre réalité, il l'a universalisé et en a fait une marque, une caractéristique générale de l'esprit qui va dialectiquement. Vous voyez ce qu'un penseur a fait de l'événement de notre Indépendance. Donc qu'est-ce que nous, – pas seulement de notre Indépendance, mais aussi de notre résistance, de la misère où nous sommes, dans le contexte géo-politique et personnel, – qu'est-ce que nous avons à dire ? Parce que si nous ne le dirons pas nous-mêmes d'autres médions de nous.

P. Ignace Berthot : Je vais reprendre un peu les deux dernières questions pour porter un éclaircissement, surtout que j'ai bien étudié la pensée philosophique Latino-américaine, j'en connais les penseurs. Je crois que cette conférence a bien mis l'accent bien sur la question de la civilisation. On peut résumer tout en « civilisation ». Ce mot de civilisation c'est quelque chose qu'on trouve déjà dans la pensée latino-américaine dans la question de la barbarie et de la civilisation. Le P. Elder a parlé en conclusion de sa conférence de « la manière de philosopher qui est propre à nous ». Donc si c'est à créer, une philosophie haïtienne est à faire. Cela existe ou cela n'existe pas. Mon inclination serait que cela n'existe pas encore. Cependant on pourrait dire qu'il y a une pensée philosophique mais de type social parce que quand on lit tous les intellectuels haïtiens, c'est une pensée sociale, il y a une pensée ethnologique ou anthropologique ou sociologique qui se dégage, une pensée philosophique est à faire. Il y a une proposition que P. Elder nous a faite à partir de la question de « liberté, égalité, fraternité », c'est peut-être une orientation dépendante de la pensée européenne. Oui, c'est pas mauvais en soi mais il faut bien voir ce qu'on entend par « liberté » à la manière haïtienne, « fraternité » à la manière haïtienne et même « égalité » à la manière haïtienne. Je crois qu'au sujet de ce congrès il faudrait creuser ce point : Est-ce qu'il n'y a pas du positivisme derrière toute cette question de civilisation ? Et puis pour la question des penseurs haïtiens, moi je dirais plutôt que ce sont des littéraires, pas des philosophes au sens propre. Il y a une pensée philo-

sophique littéraire. Par exemple si on prend la pensée philosophique latino-américaine actuelle, elle se base surtout sur la littérature. Il y a une littérature dans le sous-bassement de cette philosophie. Je ne parle pas de la philosophie de la libération... Je pose des questions, je ne demande pas de réponses...

P. Hyppolite : Merci, je ne vais pas vous répondre. Mais là vous nous provoquez énormément. Il y a matière à réflexion et il faut travailler.

Sr Martha Séide : Je termine en reprenant ce que le conférencier nous disait au sujet de cette opportunité extraordinaire qui est offerte à la nouvelle génération et de cette responsabilité indérogeable, inéluctable, impérative, qui incombe à ses guides, à ses professeurs, à ses maîtres de préparer le chemin, de tracer les sentiers, d'identifier les concepts clés, de poser les garde-fous essentiels. Il nous a dit: « *Permettre à la pensée philosophique de s'exprimer selon la richesse spécifique de notre réalité haïtienne et d'apporter sa contribution. Sa petite mélodie dans la symphonie de l'universelle quête de vérité qui habite le cœur des hommes, voici quel devrait être notre programme.* »

Nos devanciers nous ont appris à ne pas nous laisser traiter en macaques, ni en cobayes, ni en bêtes de somme et encore moins en zombies...

À nous de recueillir précieusement leur héritage, de nous atteler à la tâche pour exprimer le meilleur de nous-mêmes non seulement comme pensée, comme discours, mais aussi comme praxis cohérente en vue de cette pleine liberté, cette juste égalité et cette respectueuse fraternité que les Héros, les Sages et les Saints de notre histoire nous indiquent ».

Je pense que ces derniers propos répondent aussi à la dernière intervention et à tout ce que nous avons dit. Donc la tâche est dans nos mains. C'est à nous de nous engager pour que réellement, comme Haïtiens, nous puissions penser philosophiquement.

LES PARTIS POLITIQUES ET LA DÉMOCRATIE EN HAÏTI APRÈS LA CHUTE DES DUVALIER

Tonny Joseph

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 75-128

SYNTHÈSE PRÉLIMINAIRE

Ma thèse s'intitule : « *Études Socio-Politiques des Partis Politiques en Haïti de 1986 à 2006* ». Ce choix est né à partir des données empiriques de la réalité socio-politique haïtienne. Depuis notre indépendance en 1804, le pays n'a jamais connu de stabilité politique. Faut-il aller fouiller dans l'imaginaire politique de l'Haïtien pour y déceler la cause ? Les Partis Politiques pullulent en Haïti et ne jouent pas leur rôle en tant que tels. J'ai été, dans le cadre de ma recherche auprès du ministère de la justice, solliciter les archives où sont enregistrés et reconnus tous les partis politiques. Ils sont au nombre de quatre-vingt-onze plus une dizaine en cours d'enregistrement et de reconnaissance pour les prochains comices de 2005. On dirait que leur unique objectif c'est d'arriver au pouvoir pour contrôler l'espace politique (peu importe les moyens empruntés pour y parvenir) et s'enrichir au détriment de la population. C'est en quelque sorte : « ôte-toi que je m'y mette » sans un projet de société viable sui generis à la réalité haïtienne.

En fait, la politique, dans ce contexte, consiste à faire de la « politicaille » au mépris du politique. Il n'existe pas un Etat qui se fait garant du bien commun, de l'espace commun, sinon cet Etat, grâce au monopole de la violence qu'il possède, rivalise avec d'autres couches de la société pour le contrôle de l'espace et des biens publics. La politique qui devait être au service du politique comme dans tout Etat de droit, est au service d'un petit groupe.

Par politique, j'entends non seulement le principe générateur de la vie commune mais surtout comme le dit Hannah Arendt, l'espace public où tout le monde trouverait une place. La politique repose sur un fait : la pluralité humaine, elle traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Il n'y a pas pire que d'être contraint à n'avoir pas accès à cet espace, à s'isoler ou à être isolé pour une raison ou pour une autre. Puisqu'il y va de l'essence même de notre liberté, dès lors, il faut se poser sérieusement la question : qu'est-ce qui en est la cause ?

Les mots souvent manquent, qui définiraient la cruelle inhumanité d'Haïti. André Corten, dans *Misère, religion et politique en Haïti*, en propose une : désolation¹. C'est la condition de trois millions d'îliens, qui vivent, bien en dessous de la pauvreté absolue, dans la promiscuité, la violence, la mise à l'écart de tout lien ou soutien social, dans l'impossibilité d'être soi-même ou d'être seul avec soi-même. Condamnés à la nécessité et au contrôle social !

L'ancienne perle des Antilles a perdu, depuis le putsch de 1991, le tiers d'un produit intérieur brut déjà maigre. Trente ans de stagnation sur fond de poussée démographique et de bidonvilisation de la capitale et des grandes villes: l'anarchie port-au-princienne est-elle spontanée ou entretenue ? Le sentiment de fatalité, qu'une authentique théologie de la Libération aurait combattu hier, prévaut encore partout.

J'entends analyser, tout au long de ce travail, la pensée politique haïtienne afin de voir si la manière de faire de la politique répond précisément à la réalité socio-politique haïtienne. L'hypothèse première que nous essaierons d'argumenter et de vérifier est celle-ci : « pas de démocratie sans un pluralisme politique ni sans un minimum de cohésion sociale, or les partis politiques reflètent le déchirement du tissu social et subséquemment l'impossibilité de parler de démocratie sans se mettre d'accord sur certains principes de base ».

INTRODUCTION DU P. CASTEL GERMEIL

Il n'y a pas de connaissance, il n'y a pas de science quelle que pure qu'elle soit, qui n'ait un attrait pour le réel. Vous connaissez bien le dicton qui affirme : qu'il n'y a de science que du général, on ne se tromperait point tout à fait à prétendre que la science n'a de vertu qu'appliquée. La métaphysique elle-même, la science de l'être en tant qu'être, la science des sciences dans les limites du visible demeurerait tout à fait inconsistante si elle devait se cantonner dans les sphères exclusives de l'idée. La preuve : Hegel lui-même, d'ailleurs, qui assimilait l'idée à la réalité, le rationnel au réel. Il est peut-être l'auteur du sophisme, du paralogisme le plus sublime : « Tout le réel est rationnel, tout le rationnel est réel ». Voyez que même dans son choix de la pureté de l'idée il fait correspondre ce choix à la réalité. Pour lui la science la plus pure est la science plus appliquée ce n'est pas Kierkegaard qui en disconvierait

¹ André Corten, *Misère et politique en Haïti*, Paris, Karthala, 2001.

d'ailleurs avec sa boutade célèbre : « Hegel a bâti sa maison avec ses idées mais habite dans une mesure à côté ». Nous voulons bien bâtir nos châteaux mais il ne faudrait pas que nous habitons à côté.

Dans un célèbre article paru en juin 1996 dans la revue de métaphysique et de morale, le dominicain français Henri Daviault, spécialisé dans la philosophie de Kant admet que ce dernier reconnaît que sa philosophie resterait inachevée si elle ne devrait point s'intéresser à une réflexion sur l'état de droit par voie de conséquence sur l'action et la pensée politique.

Jean Lacroix disait peu de temps avant Henri Daviault, qu'il n'y a pas plus de théologie hors de la communauté de l'Eglise qu'il n'y a de philosophie hors de la communauté des hommes. La pensée, la réflexion nous oriente nécessairement vers l'application, vers la praxis. C'est en ce sens qu'aujourd'hui les Matinées Culturelles nous offrent de fixer notre attention sur un des aspects les plus pratiques de la philosophie, la relation avec le politique et en particulier les partis politiques. Le professeur Tony Joseph cultive un intérêt particulier pour la philosophie politique et sociale mais aussi pour la politique haïtienne, sur la vie et l'émergence des partis qui ont fleuri. D'ailleurs vous avez vu entendu qu'il y a plus de trente-trois qui se sont inscrit pour les prochaines élections depuis 1986 et on peut même dire depuis l'éclaircie, la brèche ouverte par le Jean-Claudisme, les partis politiques qui ne se sont jamais éteints, dont la voix n'a jamais été éteinte même aux moments les plus terribles de la dictature duvaliériste, les partis politiques ont toujours eu une vie. Ce n'est pas d'aujourd'hui que datent leur action, leur réflexion et leur compromis dans la réalité de chez nous.

D'ailleurs le parti « Lavalas », le parti qui a été fondé par l'ex-prêtre salésien, l'ex-président d'Haïti Monsieur Jean-Bertrand Aristide, retient particulièrement son attention et c'est peut-être l'un des rares chercheurs à avoir déjà réalisé un travail systématique sur ce parti. Aujourd'hui il ne va pas nous parler de son travail sur le parti Lavalas mais plutôt sur l'émergence, la vie et la survie, – si le terme n'est pas toujours impropre, Professeur Tony – des partis politiques en Haïti dont vous savez qu'ils sont toujours objet de suspicion qu'on accuse de médiocrité, d'opportunisme, d'existence uniquement électoraliste. Assez souvent, après les élections, ces partis n'existent plus ou on n'en entend plus parler. Mais est-ce vrai ? C'est à ce sujet que le Professeur Tony Joseph va nous entretenir dans son intervention sur les partis politiques et la démocratie en Haïti.

LA CONFÉRENCE PRONONCÉE

Vendredi 9 janvier 2009

I.- Les partis politiques, une réalité incontournable au fonctionnement démocratique

La Constitution Haïtienne de 1987 toujours en vigueur, accorde une place prépondérante aux partis politiques puisqu'elle garantit le pluralisme idéologique et l'alternance politique d'une part, et d'autre part elle garantit dans son article 31 et 31.1 la liberté d'association et de réunion à des 'fins politiques' et dispose que les partis politiques se forment et exercent leur activité librement.

Les partis politiques, comme d'ailleurs dans toute société plus ou moins organisée, ont un rôle capital qui est celui de traduire les problèmes sociaux en problèmes politiques. Avant d'analyser ce rôle, ne faut-il pas essayer de comprendre le système politique haïtien au travers de quelques indicateurs tant sociaux que politiques : Comment peut-on définir les partis politiques et subséquemment les partis politiques haïtiens ? Quel est le régime politique en place ? Quels rôles jouent-ils au sein de la société haïtienne. Est-ce qu'ils ont un programme politique ? Quel est le rapport de ces partis avec la société haïtienne ? On peut même se demander s'il existe de véritables partis politiques en Haïti ?

Concernant l'origine des partis, les politistes semblent être majoritairement d'accord avec Max Weber : les partis sont des enfants de la démocratie et du suffrage universel. Il en est de même pour l'objectif premier des partis qui est de prendre le pouvoir. Définir les partis politiques n'est pas chose facile selon Pierre Avril : « Les partis politiques ne sont pas un phénomène facile à appréhender et encore moins à définir »². Il retient cependant la définition d'Edmond Burke : « Un parti est un ensemble d'hommes unis pour promouvoir par leurs efforts communs l'intérêt national sur la base de quelque principe simple sur lequel ils sont d'accord », à laquelle il oppose celle de Schumpeter : « Un parti ne peut être défini par ses principes. Un parti est un groupe dont les membres se proposent d'agir de concert dans la lutte

² Pierre Avril, *Essai sur les partis politiques*, Paris, Payot, 1990, pp. 45-49.

concurrentielle pour le pouvoir politique ». Michel Offerlé rejoint Pierre Avril lorsqu'il avance : « il n'y a pas de vraie définition de parti mais une concurrence pour l'imposition de ce que doit être un vrai parti politique »³. Daniel Louis Seiler après avoir donné quelques caractéristiques des partis politiques déclare : « On définira donc les partis comme étant des organisations visant à mobiliser des individus dans une action collective menée contre d'autres, parallèlement mobilisés, afin d'accéder seuls ou en coalition, à l'exercice des fonctions de gouvernement. Cette action collective et cette prétention à conduire les rênes des affaires publiques sont justifiées par une conception particulière de l'intérêt général »⁴.

Michel Offerlé parle également de « parti comme relation sociale » et de « partis et entreprises politiques » : « En élargissant la question l'on aura souhaité que les partis ne sont qu'une des formes historiquement déterminée d'entreprise politique, que s'ils revendiquent à l'époque moderne le monopole d'activité sur le marché des biens électifs, ils n'en sont pas moins concurrencés sur d'autres marchés par d'autres types d'entrepreneurs, producteurs eux aussi de biens politiques [...] Toutes les entreprises politiques ne sont pas des partis politiques. Tous les partis ne sont pas des entreprises uniquement politiques, puisque les profits tirés de cette coopération compétitive ne sont pas des profits politiques »⁵.

Puis il met l'emphase sur la notion originale de marché politique : « On peut définir les marchés politiques comme des lieux où s'échangent des produits politiques contre des soutiens (matériels, symboliques) et des votes. Pour que l'on puisse parler de marchés politiques, il faut qu'apparaisse et soit reconnu un type particulier en voie d'autonomisation [...] Pour qu'il y ait un tel marché politique, c'est-à-dire une structure d'échanges réglés, périodiques et relativement prévisibles, il faut donc qu'il y ait des entrepreneurs politiques, des individus qui se reconnaissent le droit et à qui est socialement reconnu le droit d'intervenir dans ce type de compétition symbolique où la bataille se livre au nom d'idées, de programmes spécialisés ; d'agents ainsi disposés parce qu'ils sont intéressés par les trophées qui s'offrent à leur concurrence. Mais il est aussi indispensable que ces producteurs de

³ Michel Offerlé, *Les Partis politiques*, Paris, PUF, 1987, pp. 23-29.

⁴ Daniel-Louis Seiler, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 22.

⁵ M. Offerlé, *Les Partis politiques*, pp. 23-29.

biens spécifiques rencontrent des consommateurs suffisamment réceptifs aux produits qui leur sont offerts »⁶.

Dans son livre : *La Démocratie et les Partis Politiques*, Moisei Ostrogorski présente une théorie générale du parti comme mode d'organisation de la démocratie, mais, au niveau de l'Angleterre du XIX^e siècle, il porte une appréciation sévère sur le rôle des partis politiques. Il écrit en 1902 : « En dernière analyse, la tentative d'organiser la démocratie au moyen de partis rigides paraît donc avoir amené en Angleterre des résultats distinctifs de la démocratie »⁷.

De nombreux auteurs contemporains (Maurice Duverger, Michel Offerlé, Daniel-Louis Seiler) ont fait ressortir l'importance des partis politiques dans le fonctionnement des régimes politiques.

En principe, les partis politiques sont consacrés par la constitution. En France, par exemple, c'est l'article 4 de la Constitution qui stipule : « Les partis et groupements politiques concourent à l'expression du suffrage. Ils se forment et exercent leur activité librement. Ils doivent respecter les principes de la souveraineté et de la démocratie ». Ainsi, les partis sont formellement reconnus, leur liberté est proclamée mais ils n'ont pas de véritable statut et ne sont pas soumis à des obligations dont le respect est susceptible de contrôle. Il ne s'agit pas ici d'une véritable définition d'un parti politique. Comme François Borella : « en droit public, on peut préférer la définition donnée par la loi sur les partis de la République Fédérale d'Allemagne du 24 juillet 1967 (article 1^{er}) que l'on résumera ici : 1) Les partis sont un élément constitutif nécessaire en droit constitutionnel, de l'ordre fondamental libéral et démocratique... 2) Les partis concourent à la formation de la volonté politique du peuple dans tous les domaines de la vie politique »⁸.

L'article 4 de la Constitution Française et cette loi reconnaissent l'existence des partis comme des entités libres et démocratiques en leur assignant un rôle important dans la vie politique. Selon la définition de François Borella : « la notion de parti politique résulte de la conjonction de trois éléments. Il faut un groupe d'hommes et de femmes plus ou moins organisé, mais capable d'exprimer et de mettre en

⁶ M. Offerlé, *Les Partis politiques*, pp. 28-30

⁷ Moisei Ostrogorski, *La Démocratie et les Partis Politiques*, Paris, Seuil, 1979, p. 101.

⁸ François Borella, *Les Partis Politiques dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1990, p. 16.

œuvre une volonté et une action commune au groupe. Il faut ensuite un corps de propositions touchant au gouvernement du pays et résultant d'idées et d'intérêts ayant une influence au niveau du corps social tout entier. Il faut enfin une activité tendant à la prise ou à l'exercice du pouvoir »⁹.

Ce dernier critère que l'on peut considérer au sens large, est également retenu par Moisei Ostrogorski : « se distinguant à peine l'un de l'autre par leurs principes et leurs méthodes, les partis se disputent surtout le pouvoir »¹⁰ et par Colette Ysmal qui précise : « Pour distinguer le parti, on se référera aux quatre critères donnés par Lapalombra et Weimer (1966) aujourd'hui adoptés par les politistes comparativistes. Un parti n'existe que lorsqu'il y a une organisation durable dont l'espérance de vie est en tout cas supérieure à celle de ses dirigeants actuels ; une organisation locale entretenant des rapports réguliers et variés avec l'échelon national ; la volonté délibérée de prendre et d'exercer le pouvoir ; le souci de rechercher un soutien populaire à travers les élections ou de toute autre manière »¹¹. Elle ajoute : « L'aspect fondamental, c'est dans le fond la compétition pour le pouvoir qui élimine de l'univers partisan tout ce qui se consacre à la réflexion (les Clubs par exemple) ou à la défense d'intérêts catégoriels (syndicats, groupes de pression) par la recherche d'une influence sur les décisions gouvernementales »¹². Pour prendre le pouvoir, les partis doivent séduire les électeurs durant les campagnes électorales, c'est ainsi que certains auteurs mettent davantage l'accent sur la doctrine ou l'idéologie du parti. Ainsi Maurice Duverger souligne : « La plupart des études relatives aux partis politiques s'attachent surtout à l'analyse de leurs doctrines. Cette organisation découle de la notion libérale du parti qui le considère avant tout comme un groupement d'idéologie. « Un parti est une réunion d'hommes qui professent la même doctrine politique » écrivait Benjamin Constant en 1816¹³.

William R. Schonfeld abonde dans le même sens : « Sous l'impulsion de l'énorme succès des études de comportement électoral, en particulier, et des sondages en général, on en est venu dans ce domaine à concevoir les partis politiques comme des rassembleurs d'intérêts, des

⁹ F. Borella, *Les Partis Politiques dans la France d'aujourd'hui*, pp.16-17.

¹⁰ M. Ostrogorski, *La Démocratie et les Partis Politiques*, p. 85.

¹¹ Colette Ysmal, *Les Partis politiques sous la V^{ème} République*, Paris, Montchrestien, 1989, p. 9.

¹² C. Ysmal, *Les Partis politiques sous la V^{ème} République*, p. 9.

¹³ Maurice Duverger, *Les Partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 19.

transmetteurs d'idéologie, de doctrine et d'attitudes politiques, des modeleurs de politiques publiques, des créateurs de liens entre citoyens et gouvernements et ainsi de suite... »

Il ajoute : «... un aspect central de l'étude des partis : la relation entre pouvoir et idéologie. [...] Les partis politiques sont, d'abord et avant tout, des sortes de collectivité non éphémères d'individus qui partagent à des degrés divers, un ensemble d'objectifs communs. [...] Nous insisterons sur trois points : a) les partis sont des organisations ; b) ils sont durables, pas forcément éternels, mais néanmoins durables ; c) leurs membres et adhérents ont au moins quelques buts communs, mais ils ne sont pas tenus à une large identité de vue »¹⁴.

William R. Schonfeld est plus restrictif que Maurice Duverger en ce qui concerne l'idéologie du parti car il considère que les adhérents du parti doivent avoir « quelques biens communs », ce qui laisse supposer que leurs avis peuvent différer sur certaines questions. Cela semble plus proche de la réalité car il est pratiquement impossible dans un groupement d'hommes partageant une même idéologie générale d'avoir le même avis sur toutes les questions de la vie politique.

On a pu constater la difficulté à donner une définition du parti politique. Cependant, il est souvent fait référence à celle de Lapalombara et Weimer et l'on cite dans les ouvrages récents Max Weber, Mosei Ostrogorski, Edmund Burke, Maurice Duverger, Jean Charlot, Michel Offerlé, Giovanni Sartori, Michels Robert, Joseph Schumpeter...

On choisit de retenir comme critères importants de la définition du parti : la prise du pouvoir comme but, un groupement d'hommes ayant une idéologie commune ou tout au moins un certain nombre d'objectifs communs, une organisation en vue d'une action collective.

Maurice Duverger, dans les partis politiques, nous précise que « les partis véritables datent d'un siècle à peine », c'est-à-dire, il situe la naissance des partis européens vers la moitié du XIX^{ème} siècle. D'autre part, il affirme que « le développement des partis paraît lié à celui de la démocratie, c'est-à-dire à l'extension du suffrage populaire et des prérogatives parlementaires ». Pour lui, les partis politiques peuvent avoir une origine parlementaire ou électorale ou, aussi, une origine extraparlamentaire, et chaque parti portera toujours la marque indélébile de sa naissance.

¹⁴ William Schonfeld, *Idéologies, Partis politiques et groupes sociaux*. Etudes réunies par Yves Meny, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, pp. 267-269.

Réaliser des études socio-politiques des partis politiques en Haïti ne peut se faire, me semble-t-il, qu'en lien avec la démocratie. Ceci dit qu'il revient d'étudier les comportements sociaux et politiques des partis politiques dans le système politique haïtien et leur lutte pour l'instauration et l'implantation de la démocratie en Haïti. Pour ce faire, on va s'interroger sur ce que l'on entend par démocratie d'une façon générale et essayer une définition à l'haïtienne.

Georges Lavau et Olivier Duhamel, après avoir décrit cinq définitions parmi d'autres d'un régime démocratique avec quelques remarques critiques en arrivent à la conclusion suivante : « Cet échantillon de quelques définitions du régime démocratique suffit à montrer qu'on avance ici sur un terrain où l'on ne pourrait éviter un piège que pour tomber dans un autre »¹⁵.

Cela nous amènerait à penser à l'instar de Jean-Jacques Rousseau : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »¹⁶. Un tel constat nous fait aborder le problème de la démocratie avec plus de réalisme scientifique tout en essayant de nous défaire de cette prétention d'une démocratie parfaite. C'est pourquoi, on réfléchira plutôt à ce que c'est la démocratie où le régime démocratique à partir d'études théoriques ou de travaux de politologues, de philosophes, de sociologues...

Le concept de régime démocratique est parfois défini par rapport à un régime qui ne l'est pas. Georges Burdeau définit la démocratie, davantage par rapport à ce qu'elle représente et à l'idée que l'on s'en fait, il déclare : « La démocratie est aujourd'hui une philosophie, une manière de vivre, une religion, et, presque accessoirement une forme de gouvernement. Une signification aussi riche lui vient tant de ce qu'elle est effectivement que de l'idée que s'en font les hommes lorsqu'ils placent en elle leur espérance d'une vie meilleure. Dissocier ce qui, en elle, est réalité de ce qui est croyance conduirait à rendre incompréhensibles non seulement le dynamisme qui l'anime mais même ses institutions positives, car celles-ci n'ont de sens qu'en fonction de la mystique qu'elles incarnent »¹⁷.

¹⁵ M. Grawitz, J. Leca, *Traité de Science Politique*, Paris, PUF, 1985, Vol. 2 : « La Démocratie » par Georges Lavau avec la collaboration de Olivier Duhamel, pp. 29-113.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, 1964, p. 228.

¹⁷ Georges Burdeau, *La Démocratie*, Paris, Seuil, 1956, pp. 9-11.

Georges Burdeau ajoute : « Ce ne sont pas les articles d'une constitution qui font une démocratie, et pas davantage les coutumes politiques relatives à la formation ou au renversement d'un cabinet ministériel »¹⁸. Burdeau décide de hiérarchiser les problèmes, il fait le choix délibéré de placer l'action des hommes avant l'influence des institutions.

Giovanni Sartori abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « Ce qu'est la démocratie ne peut pas être isolé de ce qu'elle devrait être. Une démocratie n'existe que pour autant que des idéaux et des valeurs lui donnent naissance »¹⁹.

Le mot démocratie signifie « pouvoir du peuple » ou « souveraineté populaire ». Cela est vrai pour la Grèce antique et encore avec certaines restrictions. Athènes, du temps de Périclès (V^e siècle avant J.-C.) compte, selon certaines estimations, environ 35 000 citoyens (libres, adultes et de sexe masculin). On pouvait parler alors de démocratie directe et de gouvernement populaire, ou plus exactement de gouvernement des citoyens, puisque les esclaves et les femmes ne pouvaient en faire partie. Dans la République d'Athènes, les responsables pour assumer les fonctions de direction sont choisis par tirage au sort ou par élection. Ainsi, le citoyen peut être alternativement gouvernant et gouverné, et par le tirage au sort, de toute évidence tout citoyen peut être amené à être gouvernant.

Rousseau défend également la notion de la démocratie directe, pour lui, le peuple ne doit pas abandonner sa souveraineté : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle, ce n'est point une loi »²⁰. Il n'y a que dans le cadre de la démocratie directe que l'on peut se passer des partis politiques, mais de nos jours cela reste une utopie dans le monde et quel que soit le pays.

Tocqueville va aussi dans le sens de la souveraineté du peuple, à propos des Etats-Unis, il souligne : « En Amérique, le principe de la sou-

¹⁸ G. Burdeau, *La Démocratie*, p. 11.

¹⁹ Giovanni Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 4.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, p. 251.

veraineté du peuple n'est point caché ou stérile comme chez certaines nations ; il est reconnu par les mœurs, proclamé par les lois ; il s'étend avec liberté et atteint sans obstacles ses dernières conséquences... De nos jours, le principe de la souveraineté du peuple a pris aux Etats-Unis tous les développements pratiques que l'imagination puisse concevoir... Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif ; on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible et restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses ; tout en sort et tout s'y absorbe »²¹.

« Le gouvernement représentatif n'accorde aucun rôle institutionnel au peuple assemblé. C'est par là qu'il se distingue le plus visiblement de la démocratie des cités antiques. L'analyse du régime athénien, l'exemple le mieux connu de la démocratie antique, montre cependant qu'un autre trait, moins souvent remarqué, sépare aussi le gouvernement représentatif de la démocratie directe.

Dans la démocratie athénienne, l'Assemblée du peuple ne détenait pas tous les pouvoirs. Certaines fonctions importantes, on le sait, étaient remplies par des magistrats élus. Mais surtout, la plupart des tâches que n'exerçait pas l'Assemblée étaient confiées à des citoyens sélectionnés par tirage au sort. Jamais, en revanche, aucun des régimes représentatifs établis depuis deux siècles n'a attribué par le sort la moindre parcelle du pouvoir politique, ni souverain ni d'exécution, ni central ni local. La représentation a toujours et partout été liée à la procédure électorale, parfois combinée avec l'hérédité (comme dans les monarchies constitutionnelles), mais jamais avec le tirage au sort »²².

Dans nos démocraties modernes, il s'agit de démocratie indirecte ou de démocratie représentative qui nécessitent l'intervention des partis politiques. Certaines fonctions sont attribuées au suffrage universel et au scrutin majoritaire selon différentes modalités, d'autres par nomination au sein de la majorité. En France, par exemple, le Président de la République, les députés, les conseillers généraux, régionaux, municipaux sont élus au suffrage universel, alors que le Premier ministre et

²¹ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, Tome I, pp. 117-120.

²² Bernard Manin, *Principes du Gouvernement Représentatif*, Paris, Flammarion, 1996. p. 19.

les membres du gouvernement sont nommés par le Président de la République. Ce principe, à quelques différences près, suivant les fonctions, est adopté par les démocraties modernes.

Sartori écrit : « Dans nos démocraties, on distingue, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés ; il y a d'un côté l'Etat, de l'autre des citoyens ; ceux qui font la politique par profession et ceux qui oublient son existence à quelques rares moments près »²³.

Cette façon de concevoir la démocratie n'est pas, du reste, éloignée de celle de Moisei Ostrogorski : « En effet, on constate que le rôle de l'individu dans l'Etat est réduit à sa portion congrue ; il n'exerce que le simulacre de la souveraineté dont on lui fait hommage aussi pompeusement qu'hypocritement ; il n'a en réalité, aucun pouvoir sur le choix des hommes qui gouvernent en son nom et par son autorité ; le gouvernement est un monopole ; il reste entre les mains d'une classe qui, sans former une caste, constitue un groupe à part dans la société, souvent même il est exercé par un seul homme qui s'appuie sur cette classe et jouit des pouvoirs d'un autocrate en dépit des formes républicaines de l'Etat. Ce joug, la grande masse de la société le supporte avec indifférence ou passivité, comme au temps jadis où il lui était interdit de se préoccuper de la chose publique sous peine d'être traitée en rebelle. Le gouvernement est mis au service des intérêts particuliers dans leurs entreprises contre l'intérêt général »²⁴.

Pierre Bourdieu, dans « *La délégation et le fétichisme politique* » nous propose une analyse théorique sur la représentation et la délégation. Cette analyse nous est d'une préciosité extraordinaire car permettant de disséquer ce phénomène, on ne peut plus, compliqué qu'est la représentation. Représenter c'est l'acte par lequel « une personne donne pouvoir, comme on dit, à une autre personne, le transfert de pouvoir par lequel un mandant autorise un mandataire à signer à sa place, à agir à sa place, à parler à sa place, lui donne une procuration, c'est-à-dire la *plena potentia agendi*, le plein pouvoir d'agir pour lui » ; « c'est déléguer, c'est charger quelqu'un d'une fonction, d'une mission, en lui transmettant son pouvoir »²⁵. Comment se fait-il que le mandataire puisse avoir du pouvoir sur celui qui lui donne pouvoir ? « Lorsque l'acte de délégation est accompli par une seule per-

²³ G. Sartori, *Théorie de la démocratie*, p. 199.

²⁴ M. Ostrogorski, *La Démocratie et les Partis Politiques*, pp. 163-164.

²⁵ Pierre Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1984-06) n°52/53, p. 49.

sonne en faveur d'une seule personne, les choses sont relativement claires. Mais lorsqu'une seule personne est dépositaire des pouvoirs d'une foule de personnes, elle peut être investie d'un pouvoir transcendant à chacun de ses mandants. Et du même coup, elle peut être en quelque sorte une incarnation de cette sorte de transcendance du social que les durkheimiens ont souvent nommée ».

Bourdieu ajoute que « la relation de délégation risque de dissimuler la vérité de la relation de représentation et le paradoxe des situations où un groupe ne peut exister que par la délégation à une personne singulière – le secrétaire général, le pape, etc. – qui peut agir en personne morale, c'est-à-dire en substitut du groupe. Dans tous les cas, selon l'équation des canonistes, – l'Église c'est le pape – , *en apparence*, le groupe fait l'homme qui parle à sa place en son nom – c'est la pensée en termes de délégation – alors qu'*en réalité*, il est à peu près aussi vrai de dire que c'est le porte-parole qui fait le groupe. C'est parce que le représentant existe, parce qu'il représente (action symbolique), que le groupe représenté, symbolisé, existe et qu'il fait exister en retour son représentant comme représentant d'un groupe »²⁶.

Cette sorte de cercle originel, dit Bourdieu, de la représentation a été occulté : on lui a attribué des foules de questions, dont la plus commune est celle de la prise de conscience. On a occulté la question du fétichisme politique, et le processus duquel des individus se constituent (ou sont constitués) en tant que groupe mais en perdant le contrôle sur le groupe dans et par lequel ils se constituent. Cela tient au fait que les individus, plus ils sont démunis, moins ils peuvent se constituer (ou être constitués) en tant que groupe, c'est-à-dire en tant que force capable de se faire entendre et de parler et d'être écoutée, qu'en se déposant au profit d'un porte-parole.

Bourdieu entend dans ce cas-ci qu'il faut toujours risquer l'aliénation politique pour échapper à l'aliénation politique. En réalité, cette antinomie n'existe réellement que pour les dominés. On pourrait, pour simplifier, dire que les dominants existent toujours, tandis que les dominés n'existent que s'ils se mobilisent ou se dotent d'instruments de représentation.

Bourdieu cite Marx à propos du fétichisme « produits de la tête de l'homme qui apparaissent comme doués d'une vie propre » Les fétiches politiques sont des gens, des choses, des êtres, qui semblent ne devoir qu'à eux-mêmes une existence que les agents sociaux leur ont

²⁶ P. Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique*, p. 49.

donnée ; les mandants adorent leur propre créature. L'idolâtrie politique réside précisément dans le fait que la valeur qui est dans le personnage politique, ce produit de la tête de l'homme, apparaît comme une mystérieuse propriété objective de la personne, un charme, un charisme ; le *ministerium* apparaît comme *mysterium*.

Bourdieu prend en exemple le paradigme 'Église' pour étayer le phénomène de la représentation. « L'Église, et à travers elle chacun de ses membres, possède le « monopole de la manipulation légitime des biens de salut ». La délégation en ce cas, c'est l'acte par lequel l'Église (et non les simples fidèles) délègue au ministre d'agir à sa place ». En quoi consiste le mystère du ministère ? Le mandataire devient, par la délégation inconsciente, capable d'agir en substitut du groupe de ses mandants. Autrement dit, le mandataire est en quelque sorte dans un rapport de *métonymie*, avec le groupe, il est une partie du groupe qui peut fonctionner en tant que signe à la place de la totalité du groupe. Il peut fonctionner en tant que signe passif, objectif, qui signifie, manifeste l'existence de ses mandants, en tant que représentant. Cependant ce mystère du ministère n'agit qu'à la condition que le ministre dissimule son usurpation, et *l'imperium* qu'elle lui confère, en s'affirmant comme simple ministre. On en est arrivé à un concept cher à Bourdieu, celui du pouvoir symbolique. « Un pouvoir symbolique, dit Bourdieu, est un pouvoir qui suppose la reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers lui. Donc la violence symbolique du ministre ne peut s'exercer qu'avec cette sorte de complicité que lui accordent, par l'effet de la méconnaissance qu'encourage la dénégation, ceux sur qui cette violence s'exerce »²⁷.

Finalement, pour Bourdieu, représenter c'est déléguer en donnant pouvoir à des mandataires, d'agir, de parler à la place des mandants. Cependant, les mandataires, par une sorte de transcendance du social, par effet de métonymie, par effet d'oracle et par effet de bureau, transcendent le groupe en s'auto-octroyant le plein pouvoir sur ce dernier. C'est pourquoi beaucoup d'auteurs avancent aujourd'hui l'hypothèse que la démocratie ne s'exerce pleinement et uniquement que dans les urnes.

Au XIX^e et au XX^e siècle les électeurs votent pour les candidats d'un parti, mais ceux-ci sont désignés par le parti ou plus exactement par

²⁷ P. Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique*, p. 51.

leurs dirigeants. C'est encore une minorité qui impose ses choix à la majorité.

Guy Hermet va dans le même sens : « Le morceau de bravoure du langage de l'ère de marketing démocratique se situe cependant à un autre niveau : celui de la variante politique du jeu de la vérité. A l'évidence, la vérité sans fard est qu'une espèce de mensonge apparaît constamment de la démocratie, en ce qui concerne, avant tout la dérive mystérieuse d'une pseudo-souveraineté populaire accaparée par ceux qui s'en font les représentants »²⁸.

Il en est de même lorsque Guy Hermet cite cette pensée de Vilfredo Pareto : « Un gouvernement légitime est celui qui a réussi à persuader les gouvernés qu'il est conforme à leur intérêt, à leur devoir, d'obéir au petit nombre. » Il ajoute : « Pareto répétait une évidence. Sauf accidents passagers confirmant la règle, le plus grand nombre des gens acceptent depuis des temps immémoriaux de se laisser gouverner par le petit nombre ».

Joseph Schumpeter écrit : « Au-delà de la démocratie « directe », il existe une variété infinie de types possibles d'organisations dans lesquelles le « peuple » peut être associé à l'exercice du pouvoir ou peut influencer ou contrôler les hommes qui l'exercent effectivement. Aucun de ces types, aucun de ceux, notamment, capables de fonctionner ne jouit d'un titre évident ou exclusif à être désigné comme « le gouvernement du peuple par le peuple », si cette expression est prise dans son sens normal. Si l'une de ces organisations acquiert un tel titre, ce ne peut être qu'en vertu d'une convention arbitraire définissant le sens à attribuer au terme « gouverner ». Il est toujours possible, bien entendu, d'adopter une telle convention : le peuple ne gouverne effectivement jamais, mais on peut toujours le faire gouverner par définition »²⁹.

Les démocraties modernes sont des systèmes représentatifs fondés sur le suffrage universel. Ce dernier a été acquis de haute lutte, ainsi par exemple, en France, suite à la Révolution de 1789, le suffrage universel a été instauré uniquement pour les hommes, cela ne sera définitif que le 5 mars 1848, après une interruption de plus de quarante ans. Il faut attendre l'ordonnance du 21 avril 1944 pour que le droit de vote soit octroyé aux femmes. Certains pays européens ont attendu plus

²⁸ Guy Hermet, *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. 55.

²⁹ Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1984, p. 326.

longtemps pour donner le droit de vote aux femmes : la Suisse le fera en 1971, le Portugal en 1974.

A propos du suffrage universel Pasquale Pasquino se pose la question : « Pourquoi l'introduction du suffrage universel dans les systèmes politiques représentatifs a-t-elle déçu, en même temps les espoirs de la Gauche qui en attendait un grand bouleversement de l'ordre social sans calmer les craintes des Conservateurs qui eux, redoutaient la même chose ? »³⁰

Cela démontre que des règles jugées démocratiques n'ont pas toujours pour corollaire un régime démocratique. Cependant le suffrage universel, bien qu'ayant entraîné l'avènement des dictatures, s'est imposé dans toutes les démocraties modernes car il est apparu comme le moyen le plus juste, ou le moins injuste, qui permet à tous les citoyens de s'exprimer de façon équitable avec l'obligation pour le gouvernement de la majorité de respecter les minorités et de leur permettre de s'exprimer librement.

D'après Alain Touraine : « La démocratie est avant tout le régime politique qui permet aux acteurs sociaux de se former et d'agir librement... Ce qui se traduit, dans l'ordre des institutions politiques, par trois principes : a) la reconnaissance des droits fondamentaux que le pouvoir doit respecter ; b) la représentativité sociale des dirigeants et de leur politique ; c) la conscience de citoyenneté, d'appartenance à une collectivité fondée sur le droit... La démocratie ne peut exister sans être représentative, donc sans que le choix entre plusieurs gouvernants corresponde à la défense d'intérêts et d'opinions différents. » Il complète sa pensée : « C'est parce qu'au XX^e siècle le plus grand malheur, sur le continent européen où était née la démocratie moderne, n'a pas été la misère mais le totalitarisme, que nous sommes repliés sur une conception modeste de la démocratie, définie comme un ensemble de garanties contre l'arrivée ou le maintien au pouvoir des dirigeants contre la volonté de la majorité »³¹.

II.- Bref survol historique des partis politiques haïtiens

En Haïti les groupements politiques pouvant être qualifiés de partis ne sont apparus qu'à la fin du XIX^e siècle. L'histoire des partis politi-

³⁰ Pasquale Pasquino, « *Démocratie et représentation* », in *L'Interrogation démocratique*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1987, pp. 37-50.

³¹ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 378-382.

ques³² débute en 1870 sous le gouvernement de Nissage Saget avec la création du Parti Libéral et du Parti National qui ont eu une existence relativement brève. Le Parti Libéral fondé par de jeunes intellectuels est dirigé par Boyer Bazalais, ce parti est contre le régime politique traditionnel orchestré par l'armée. De tendance libérale, ce parti veut l'instauration d'un régime parlementaire avec une vraie séparation des pouvoirs, une bonne gouvernance, le respect des règles constitutionnelles et prône le développement de l'industrie. Le Parti National a été créé pour contrer l'influence grandissante du Parti Libéral. Mené par Septimus Rameau, de tendance conservatrice, ce parti donnait la priorité au développement de l'agriculture, d'abord minoritaire il réussit à prendre le pouvoir en 1879 avec l'élection de Lysius Félicité Salomon, en s'alliant à une faction dissidente des libéraux. La rivalité entre les libéraux et les nationaux aboutit en 1883 à un affrontement armé qui marqua la disparition totale des deux camps et de toute formation politique dans le pays.

Il a fallu attendre 1930 pour voir naître UPH, « l'Union Patriotique Haïtienne » rassemblant les adversaires du régime du protectorat des Etats-Unis. Ce parti de tendance nationaliste fondé par Georges Sylvain a eu pour seule ambition de lutter contre l'occupation américaine. Après le départ des Américains, en 1934 ce parti a perdu de son dynamisme et a fini par être interdit par le Président de la République Sténio Vincent. C'est en 1934 que le premier parti communiste a vu le jour en Haïti sous la houlette de Jacques Roumain, mais dès 1936 ce parti est dissout par le gouvernement et doit fonctionner dans la clandestinité. De 1946 à 1986 trois générations de partis politiques se succèdent :

La première génération apparaît avec la chute du gouvernement de Élie Lescot. En février 1946 apparaît une multitude de partis éphémères qui souhaitent conquérir le pouvoir. Ainsi naissent le nouveau *Parti Communiste Haïtien* (PCH) dirigé par Félix D'Orléans et Juste Constant, le *Parti Social Populaire* (PSP) de tendance marxiste fondé par Max Hudicourt et Etienne D. Charlier, le *Parti Populaire Chrétien* (PPC), ou encore le *Mouvement des Ouvriers et Paysans* (MOP) créé par Daniel Fignolé. Ces partis ont, pour les uns, été dissous volontairement par les dirigeants, et pour les autres, été frappés d'interdictions ou déclarés illégaux. En tout état de cause ils ont une existence très brève.

³² Delince Kerns, *Les Forces politiques en Haïti. Manuel d'histoire contemporaine*, Paris, Karthala, 1993.

La deuxième génération date de la chute du gouvernement de Paul Eugène Magloire, apparaît alors à nouveau une série de partis politiques en vue des élections de 1956 dont le *Parti Agricole Industriel National* (PAIN) fondé par Louis Déjoie ; le *Parti Unité National* (PUN) de François Duvalier. Ce parti a eu une existence fictive puisqu'il a été créé dans le but de participer et de gagner les élections. En 1969, tous ces partis politiques font l'objet d'interdiction par François Duvalier à la suite du *décret loi du 29 avril 1969*. A partir de cette date les groupements et partis politiques s'organisent à l'étranger ou dans la clandestinité c'est le cas pour les représentants de la gauche du *Parti de l'Entente Populaire* (PEP), du *Parti Populaire de Libération Nationale* (PPLN), du *Parti Unifié des Communistes Haïtiens* (PUCH) ; pour les représentants du Centre du *Parti Démocrate Chrétien Haïtien* (PDCH), du *Parti Social Chrétien d'Haïti* (PSCH), du *Rassemblement des Démocrates Nationaux Progressistes* d'Haïti (RDNP) ; pour les représentants de la droite du *Ralliement des Forces de l'Opposition* (RFO).

La troisième génération débute après le départ de Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986, date que nous avons choisie comme point de départ de notre thèse. De nombreuses organisations apparaissent aux côtés d'anciens groupements revenus sur la scène politique. Parmi tous ces partis politiques nous pouvons citer : le parti du *Rassemblement des Démocrates Nationaux Progressistes* (RDNP) dirigé par Leslie François Manigat fondé après mai 1979 selon les dires de M. Manigat³³ et de tendance démocrate chrétien ; le *Parti Nationaliste Progressiste Révolutionnaire Haïtien* (PANPRHA) créé en août 1986 par Serge Gilles de tendance socialiste ; le *Front National pour le Changement et la Démocratie* (FNCD) créé en juin 1990 par Victor Benoît. Ce parti de tendance socialiste était à l'origine une fédération de près de 300 organisations populaires ; le *Mouvement pour l'Instauration de la Démocratie en Haïti* (MIDH) fondé par Marc Bazin en 1986 qui s'allie en 1989 au PANPRHA en formant l'*Alliance Nationale pour la Démocratie et le Progrès* (ANDP) ; *Fanmi Lavalas*, le parti de l'ex-Président Jean-Bertrand Aristide fondé en 1996 de tendance populiste né de la scission avec l'*Organisation du Peuple en Lutte* (l'OPL) anciennement *Organisation du Pouvoir Lavalas* dirigé par le feu Gérard Pierre-Charles. On a pu observer la surabondance des partis politiques et l'émiettement de la société reflété par le nombre des partis politiques présents sur le terrain. La liste des partis poli-

³³ Lors d'un entretien avec lui.

tiques dûment enregistrés et reconnus au Ministère de la Justice et de la Sécurité Publique en témoigne ³⁴.

Malgré cette profusion de partis politiques dans la société haïtienne, aucun n'arrive vraiment à prendre une place décisive jusqu'à l'apparition de Fanmi Lavalas.

L'absence de véritables partis politiques haïtiens peut s'expliquer : d'une part par le type de régime politique national, il s'agit d'un régime militaire à caractère dictatorial ayant souvent pour origine un coup d'Etat. De 1804 à 2006 vingt quatre chefs d'Etat sur cinquante cinq étaient des militaires. Dans ce type de régime, le pouvoir ne s'accommode pas de concurrent politique ou autre. Il y a une interdiction de fait sinon de droit de toutes activités organisées, un contrôle absolu de la vie politique et de l'appareil d'Etat.

D'autre part, il y a l'attachement de la population au culte de la personnalité. Autrement dit, on n'adhère pas à un parti ou on ne vote pas un parti pour ses idées, son idéologie ou son programme, mais pour la charisme de son chef. Il s'agit plus de relation de clientélisme plutôt que de choix politique. Donc, sans le chef en qui on croit et en qui on a confiance il n'y a pas de partis politiques. C'est peut être l'une des raisons qui explique l'absence de programme au sein de certains partis politiques. Nous allons y revenir.

Il y a aussi la grande faculté de ces partis à s'entre-déchirer à l'image de ce qui s'est passé entre le Parti Libéral et le Parti National. Faculté qui s'explique par le manque de consensus, le manque de lucidité politique, le manque d'hommes préparés assumant les rênes du parti, l'absence de stratégie politique clairement définie et un refus catégorique de partager le pouvoir.

A cette liste déjà longue nous pouvons ajouter l'incapacité de ces partis à mobiliser les ressources financières et humaines nécessaires à leur expansion. En effet, malgré le décret du 30 juillet 1986 sur la réglementation des partis politiques et des dispositions de la Constitution de 1987 prévoyant le financement des partis politiques, si l'on sort du lot le parti gouvernemental, financièrement ces partis politi-

³⁴ Selon cette liste, il existe actuellement 96 partis politiques plus une quinzaine d'autres en voie de reconnaissance pour les élections de 2006. De fait, la liste a été mise à jour par le Conseil Electoral Provisoire (CEP) et a fait mention de 104 partis politiques reconnus et enregistrés, ajoutée à cette liste une autre liste des partis enregistrés mais non reconnus qui sont au nombre de vingt (20). Au total, nous pouvons dire qu'il y a 124 partis politiques en Haïti.

ques sont très démunis ne disposant que des participations des militants (déjà très pauvres), de donateurs bénévoles tels que des entreprises nationales ou des représentants de la classe bourgeoise (ayant des intérêts politiques), de bailleurs de fonds internationaux tels que l'International Socialiste ou le Black Caucus ou encore des gouvernements étrangers (voulant avoir la main mise sur ces partis). Les partis politiques reçoivent aussi de l'argent par l'intermédiaire d'Organisations Non Gouvernementales (ONG) créées de toute pièce pour aider la population en difficulté mais qui ne servent réellement qu'à financer les besoins d'un parti politique. Ce n'est pas par hasard que la grande majorité de nos leaders des partis politiques ont ou font partie d'une ONG.

Enfin, il ne faut pas oublier que le système électoral fonctionne très mal, en ce sens que la plupart du temps les dirigeants arrivent au pouvoir grâce à un coup d'Etat et non pas en passant par les urnes. De plus, une fois au pouvoir le chef de l'Etat n'a de cesse que de rester le plus longtemps possible quitte à amender la Constitution en ce sens. Sur cent quatre vingt dix sept (197) ans seize (16) chefs d'Etat ont passé moins d'un an au pouvoir, et quinze (15) ont passé plus de six ans. Le schéma qui suit montre bien cette dérive.

Liste des chefs d'Etat d'Haïti ayant passé plus de six ans au pouvoir

Nom	Année	Durée
Henri Christophe (roi)	1807-1820	13
Alexandre Pétion (Président à vie)	1807-1818	11
Jean-Pierre Boyer (Président à vie)	1818-1843	25
Faustin Soulouque (Président puis Empereur)	1847-1859	12
Fabre N. Geffrard (Président à vie)	1859-1867	8
Louis Lysius Félicité Salomon (Président)	1879-1888	9
Florvil Hyppolite (Président)	1889-1896	7
Tirésias Simon Sam (Président)	1896-1902	6
Nord Alexis (Président)	1902-1908	6
Sudre Dartiguenave (Président)	1915-1922	7
Louis Borno (Président)	1922-1930	8
Sténio Vincent (Président)	1930-1941	11
Paul Eugène Magloire (Président)	1950-1956	6
François Duvalier (Président à vie)	1957-1971	14
Jean-Claude Duvalier (Président à vie)	1971-1986	15

Sous ces régimes autoritaires voire même totalitaires seule l'existence du parti (quand il y en avait un) du chef de l'Etat était toléré. C'est ce

que Kerns Délince appelle le « cycle de l'unipartisme de fait »³⁵. En principe la chute de ces régimes provoquait un retour plus ou moins timide aux principes démocratiques qui donnait naissance à quelques partis politiques pendant cette période (1946 création du MOP et 1986) c'est le « cycle du multipartisme de fait »³⁶. Evidemment tout cela ne saurait en aucun cas faciliter la création, l'évolution et la survie de véritables partis politiques en Haïti. C'est cette floraison des partis politiques, nous semble-t-il, qui est à l'origine de l'existence du trop plein actuel des partis.

III.- Multipartisme à outrance et désordonnée

Trois facteurs essentiels expliquent l'existence du multipartisme haïtien : les facteurs socio-économiques, les facteurs historiques et culturels et le facteur technique que constitue le régime électoral : un scrutin majoritaire à deux tours. Un ensemble d'autres causes du multipartisme se retrouvent également dans les traits généraux de cette vie politique : une vie politique troublée par les insurrections, les coups d'Etat, la violence politique et la corruption dans tous les rouages de l'Etat ; une absence de garde-fous, d'obstacles à l'apparition et à la multiplication de nouveaux partis politiques sur la scène haïtienne ; une vie politique désordonnée caractérisée par la multiplicité des instances partisanes dont les alliances et les oppositions ont un but purement tactique et se caractérise par l'incohérence. Les partis de l'opposition au gouvernement se sont unis lors des élections de 1990, en 1995 cette alliance s'était fracturée quand les partis Lavalas pro-Aristide avaient formé une nouvelle coalition. D'autres partis ont connu le même sort. On compte à présent en Haïti plus d'une centaine de partis et groupements de partis ; une vie politique perturbée par les ingérences des puissances étrangères avec un effet de domination sur le système politique national ; une vie politique dominée par des hommes politiques influents dont l'action personnelle obtient l'adhésion d'un grand nombre ; enfin, une vie politique sujette à l'alternance de périodes de perturbations politiques graves et périodes de grandes léthargies prolongées.

De plus, la vie politique se limite à la classe dirigeante et à la classe intermédiaire. La grande majorité du peuple étant totalement exclue de la vie politique, ne servant que comme bouc émissaire des hommes

³⁵ D. Kerns, *Les forces politiques en Haïti*, p. 128.

³⁶ *Ibidem*.

politiques influents peu scrupuleux. Elle s'inscrit dans le cadre d'un régime plus ou moins autoritaire. Elle se réduit à la détention et à la lutte pour le pouvoir et elle se fonde sur l'hégémonie de fait du pouvoir présidentiel.

La Constitution de 1987 dispose en son article 31.1 que : « Les partis et groupements politiques concourent à l'expression du suffrage. Ils se forment et exercent leur activité librement. Ils doivent respecter les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie. La loi détermine leurs conditions de reconnaissance et de fonctionnement, les avantages et privilèges qui leur sont réservés ». La Constitution admet donc qu'il puisse exister une infinité de partis politiques et prône un principe de liberté pour la formation et l'exercice d'action politique. Il s'agit d'une liberté encadrée puisque certaines formalités sont nécessaires pour la reconnaissance et le fonctionnement des partis. Cependant la loi ne dit pas quand et comment un parti politique une fois créé, cesse de l'être s'il ne remplit pas certaines conditions. N'est-ce pas cette liberté et cette absence de loi qui engendrent cette surabondance de partis en Haïti ?

IV.- Sur la question de véritables partis politiques

Dans le contexte haïtien, la question s'est souvent posée de savoir s'il existe vraiment des partis politiques en Haïti, des factions politiques ou des groupes de pression ? Nous l'avons vu, il ne peut pas exister de démocratie digne de ce nom sans la présence des partis politiques. Cependant, il est difficile de parler de partis politiques pour l'ensemble des mouvements politiques haïtiens. Il nous faut donc essayer de faire la distinction d'une part entre partis politiques et groupes de pression et d'autre part entre partis politiques et factions politiques.

Les principaux dirigeants d'un parti politique se regroupent au niveau d'une direction qui définit le plus souvent la ligne générale du Parti, son programme politique. Ces dirigeants sont le plus souvent les membres fondateurs et les signataires de l'acte constitutif. Ils constituent un Etat major généralement inamovible malgré l'organisation de congrès annuellement ou tous les deux ans. Le Coordonnateur général, le Président, le Secrétaire Général est permanent ou à vie. A l'occasion des élections présidentielles, sans l'organisation de primaire, le principal chef de parti est automatiquement candidat unique de l'organisation.

4.1.- De la distinction entre partis politiques et groupes de pression

Pierre Bréchon³⁷, dans son livre « *Les Partis Politiques* » nous dit comment et dans quel contexte on peut parler de parti politique. Il prend appui sur la définition que proposent La Palombara et Weiner, qui est aujourd'hui la plus couramment admise par les politistes comparativistes.

Il définit les partis à partir de quatre critères :

1) « *Il faut une organisation durable*, qui se prolonge au-delà de ses fondateurs. Un parti ne saurait être seulement le rassemblement des fidèles d'un leader charismatique. Un parti n'est vraiment un parti que s'il a routinisé ses règles de fonctionnement et de succession, que s'il fait tradition sur longue période ». Or en Haïti la plupart des mouvements n'ont vu le jour qu'à la faveur des événements politiques. Ce sont des groupes dirigés par des cadres qui se croient assez forts pour exercer des responsabilités politiques. Ces partis peuvent-ils survivre après la disparition de leur fondateur ? Sommes-nous en présence de ce que Maurice Duverger appelle des partis de cadre ? c'est-à-dire des partis politiques ayant les caractéristiques suivantes « un faible effort de recrutement, des structures souples, la domination du sommet sur la base »³⁸.

2) « *Il faut une organisation complète*, de l'échelon local à l'échelon national et des relations régulières entre ces niveaux. Un parti politique est donc une structure qui couvre l'ensemble du territoire, régulée selon l'idéal bureaucratique. Il faut assurer une bonne information du sommet et une bonne application des décisions centrales par l'ensemble des groupes locaux. » En Haïti, il y a 10 départements composés de 42 arrondissements et 140 communes formant 99 circonscriptions électorales. Mais seulement deux partis sont présents sur tout le territoire. Ce sont à ce jour l'OPL et Fanmi Lavalas.

3) « *L'objectif de l'organisation doit être la conquête du pouvoir*, aussi bien au niveau national que local. Ce n'est pas n'importe quel conflit de société que les partis expriment et régulent. Ce sont en fait les conflits qui portent sur l'exercice du pouvoir. Qui gouverne le

³⁷ Pierre Brechon est professeur de science politique à l'Institut d'études politiques de Grenoble. Il est chercheur au Centre d'information des données socio-politiques (CIDSP).

³⁸ Jean-Marie Denquin, *Science Politique*, Paris, PUF, 1989, p. 291. Voir aussi M. Duverger, *Les partis politiques*.

pays, la région, la municipalité ? Comment ? Avec quel programme ? Ceci permet de distinguer un parti d'un simple groupe de pression ou groupe d'intérêt ». De fait, l'exercice du pouvoir permet de différencier radicalement les partis politiques des autres groupements tels que les lobbies. Les partis cherchent à diriger alors que les lobbies cherchent à influencer. En Haïti, la majorité des partis politiques n'ont pas de représentativité et même ainsi, ils se considèrent toujours comme des partis à part entière. C'est en ce sens que le plus petit parti politique inconnu de la population croit qu'il est capable de diriger le pays.

4) « *Les moyens de conquête du pouvoir doivent être la recherche du soutien populaire*, notamment dans les processus électoraux. Ce critère indique qu'un parti est un médiateur, une interface entre le système politique et le corps social. Il doit mobiliser le plus largement possible le corps social, il doit « *ratissier large* » pour avoir le plus grand nombre d'élus »³⁹. En Haïti, les partis jouent plutôt le rôle de « *trouble fête* », contestant même quand il n'y a pas lieu de contester. S'alliant avec les forces armées pour avoir une chance de plus de s'emparer du pouvoir, ils n'hésitent pas à avoir recours à la violence pour s'imposer et s'emparer à tout prix du pouvoir. Enfin, ils ne fonctionnent pas du tout à l'idéologie changeant de camp politique au gré de leurs intérêts.

En effet, on recense au cours des dernières élections de 2006 plus de 100 groupes qui se font appeler partis politiques, la plupart d'entre eux n'ont pas l'appui d'une organisation complète. Ils sont caractérisés par leur incohésion et leur manque de discipline. D'autre part, si tous ces mouvements ont des tendances nationalistes, libérales, socialistes, communistes ou autres, aucun n'a l'expression d'une tradition politique durable. Quatre raisons expliquent cet état de chose :

- a) La nature du régime politique national (interdiction de fait sinon de droit).
- b) L'attachement à la personne d'un homme et non pas à une idéologie, à un programme. C'est en quelque sorte le culte de la personnalité qui l'emporte.
- c) La méfiance ou l'absence d'intérêt envers l'action collective. Sauve qui peut c'est la règle générale. C'est ce qui explique pourquoi la bourgeoisie se sente étrangère sur le sol haïtien.
- d) Le fonctionnement épisodique du système électoral. Il n'y a pas une instance électorale permanente pourtant prévue par la Constitution de 1987. En son Article 191, elle dispose:

³⁹ Cf. P. Brechon, *Les Partis Politiques*, pp. 17-18.

« Le Conseil Electoral est chargé d'organiser et de contrôler en toute indépendance, toutes les opérations électorales sur tout le territoire de la République jusqu'à la proclamation des résultats du scrutin » De plus les membres sont nommés pour une période de neuf (9) ans non renouvelable, ils sont inamovibles (Article 194). Le Conseil Electoral Permanent (CEP) est renouvelable par tiers tous les trois ans (Article 194.1). Or, les différents gouvernements haïtiens veulent toujours contrôler cette instance de manière à influencer les résultats électoraux par la tricherie ou toute autre machination en leur faveur. D'où la difficulté d'avoir un Conseil Electoral Permanent totalement indépendant tel que le veut la Constitution.

D'autre part, il me semble que la définition webérienne des partis est tout à fait pertinente ici. Selon lui, on doit entendre par partis « *des associations reposant sur un engagement formellement libre ayant pour but de procurer à leurs chefs le pouvoir au sein d'un groupement et à leurs militants actifs de chances – idéales ou matérielles – de poursuivre des buts objectifs, d'obtenir des avantages personnels, ou de réaliser les deux ensemble* »⁴⁰. Cette définition a l'intérêt d'insister sur le caractère associatif et relationnel d'un parti politique, composé d'individus et de sous-groupes qui doivent articuler ensemble leurs volontés.

Les mouvements politiques en Haïti sont-ils pour autant des factions politiques ?

4.2.- Partis politiques et factions politiques en Haïti

Le mot faction a une double acception mais pour ce qui nous concerne, nous y retenons seulement la première : Groupe, parti se livrant à une activité factieuse dans un État, une société. Donc le mot faction ici se réfère à un parti séditionnel.

En Haïti l'analyse du paysage politique nous laisse croire que les mouvements politiques sont des structures plus ou moins organisées avec à leur tête un chef qui entretient des relations de domination et de clientélisme ; ils sont des structures minées par la contradiction interne qui génère des scissions faisant apparaître sans cesse de nouvelles entités ; ils sont des structures fonctionnant sans de véritables

⁴⁰ Définition extraite de *Economie et Société* de Weber, tome I, p. 371-376.

idéologies et dirigés par des hommes pratiquant l'inconstance politique ; finalement, ils sont des structures marquées par l'absence de programme politique (les enquêtes de terrain réalisées auprès de certains leaders des partis politiques nous le prouvent).

Ce qui fait dire à Kerns Delince que ce sont : « des structures de circonstances et à caractère temporaire, les groupements politiques n'ont pas de doctrines : ils ne se réfèrent pas systématiquement à un système de croyances ou d'opinions arrêté à l'avance, ils n'œuvrent pas à la diffusion et au triomphe d'idéologies particulières »⁴¹.

Deux auteurs vont nous permettre d'établir la différence entre les partis politiques et les factions politiques en Haïti. Pour Jean-Jacques Rousseau les factions sont : « considérées comme un mal détruisant l'unité de la société et menaçant la cohésion sociale »⁴².

Bluntschli différencie le parti moderne et la faction. Pour lui : « Celle-ci en est l'exagération et la dégénérescence, et elle est aussi désastreuse pour l'Etat que les partis lui sont utiles. Les partis se forment et grandissent dans une nation saine, les factions dans une nation malade ; les uns complètent l'Etat, les autres le déchirent. Dans sa croissance, l'Etat est animé par les partis : dans sa décadence, il est la proie des factions. Un parti politique est un parti qui s'inspire d'un principe politique et qui poursuit un but politique. On l'appelle politique parce qu'il est en harmonie avec l'Etat, compatible avec lui et dévoué au bien commun [...] mais un parti n'est plus qu'une faction quand il subordonne les intérêts de l'Etat aux siens, le tout à la partie »⁴³.

Dans quelle mesure ces deux approches nous éclairent-elles sur la situation politique d'Haïti ? Les exemples suivants permettent de mieux étayer notre raisonnement. En Haïti, le parti politique est le plus souvent utilisé comme instrument de promotion de son leader, sans idéologie politique définie. La personnalité du chef un rôle primordial et décisif.

Ce qui fait dire au Premier ministre Jean-Marie Chérestal dans son discours d'investiture du 2 mars 2001 s'adressant au président Jean-Bertrand Aristide que « ce mandat, Monsieur le Président, votre leadership en est le garant » Qu'arrivera-t-il s'il perdait son leadership ou son charisme ?

⁴¹ D. Kerns, *Les forces politiques en Haïti*, p. 131.

⁴² J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, p. 17 (Livre I).

⁴³ Bluntschli, *La politique*, Paris, Guillaumin, 1879.

Les hommes politiques ont tendance à s'accrocher à la direction du parti comme si le parti était « leurs biens personnels »⁴⁴ dont ils sont le plus souvent « les honorables fondateurs et éternels présidents. » Les organisations politiques sont donc leurs biens propres. Et personne à part eux ne peut le diriger. S'ils n'arrivent pas à appliquer la démocratie au sein de ces mouvements comment pourra-t-il en être autrement avec le pays. Le cas du parti Fanmi Lavalas est un exemple frappant.

En nous basant sur les démocraties occidentales, six fonctions peuvent nous permettre de reconnaître les partis politiques en Haïti. Bien que nous sommes pas d'accord avec l'idée d'une démocratie idéale et unilatérale. Les démocraties doivent être en mesure de s'inculquer dans une réalité donnée de manière à être l'expression du vécu d'un peuple. Ce sont : la fonction de structuration de l'opinion, la fonction d'intégration des citoyens, la fonction de médiation entre l'Etat et la société civile, la fonction de mobilisation, la fonction d'agent et d'expressions de conflits, la fonction idéologique : le parti comme expression d'un projet.

Sur la base de ces éléments combien de groupements peuvent être présentés en tant que partis politiques en Haïti ? Quelles organisations politiques en Haïti peuvent prétendre être l'expression d'un conflit de classe, remplir une des fonctions citées ci-dessus au sens où cela se passe en Occident ? Quand ils ont un semblant de programme, ils s'en servent comme un fourre-tout dans lequel ils parlent de tout et de n'importe quoi sans annoncer avec quels moyens ils pourront mettre en œuvre le centième de ce qu'ils avancent. Comme s'ils pouvaient répondre à tous les problèmes en même temps et sans faire grand chose. De plus, ils s'attèlent tellement à s'entre-déchirer que les vrais débats de société se déroulent sans eux en dehors des partis et souvent à l'étranger.

D'autres groupements ont un caractère temporaire soit parce qu'ils ne pourront survivre sans leur chef, soit parce qu'ils ne pourront survivre à cause des luttes intestines, chaque membre voulant jouer à tout prix le rôle de chef.

Toutes les différences mentionnées ci-dessus nous révèlent que les organisations politiques haïtiennes sont très différentes des partis politiques occidentaux. Les organisations politiques haïtiennes sont marquées par les allégeances sociales et familiales, par le passé colonial,

⁴⁴ Article paru dans *Haïti Observateur* du 26 décembre 1996-1^{er} janvier 1997.

par l'existence d'un Etat en gestation. Elles servent le plus souvent d'instrument de promotion à des chefs plus ou moins charismatiques.

Majorité et opposition s'affrontent et s'opposent en puisant leur force dans la violence aveugle. Oubliant que dans un Etat démocratique (respectant l'alternance de pouvoir) la majorité d'aujourd'hui sera l'opposition de demain et vice versa.

En partant de ces critères, l'on pourrait avancer l'hypothèse qu'il n'existerait aucun parti politique en Haïti. Mais peut-on limiter les partis politiques haïtiens aux seuls critères cités ci-dessus ? Peut-on définir les partis politiques haïtiens de la même manière que les partis politiques français ou américains ? Les partis politiques doivent-ils avoir les mêmes caractéristiques dans tous les pays sans prendre en compte les spécificités, les particularités, les besoins politiques de chaque pays ? Si c'était possible, cela voudrait dire que les partis politiques français ou américains du 19^{ème} siècle sont identiques à ceux du 21^{ème} siècle, or ce n'est pas le cas. Les partis politiques évoluent en même temps que les citoyens. Ils s'adaptent à la culture politique, aux besoins et aux comportements politiques de chaque pays. C'est pour cela qu'une comparaison stricto sensu entre les partis politiques haïtiens et les partis politiques français ou américains est à notre sens biaisée d'avance. Il nous faut donc essayer de définir les partis politiques haïtiens dans le contexte haïtien, caraïbéen ou latino-américain, en prenant en compte les spécificités politiques propres aux haïtiens, aux caraïbéens et aux latino-américains.

Ainsi pour le cas d'Haïti les définitions de Weber et de Lord Bolingbroke, plus larges nous paraissent plus adaptées. Car elles nous permettent de reconnaître et d'identifier les différents partis politiques haïtiens. Pour Weber ⁴⁵ : « Les partis peuvent être éphémères ou permanents fonctionnant selon une relation clientéliste entre les chefs et les militants ou des partis idéologiques où la mobilisation s'effectue au nom d'une même représentation du monde. Ils peuvent employer tous les moyens pour accéder au pouvoir ». Pour Lord Bolingbroke les partis politiques et les factions politiques sont interchangeables et désignent une même réalité »⁴⁶.

En partant de ces définitions et en considérant, d'une part, que la Constitution haïtienne de 1987 définit les partis politiques haïtiens en

⁴⁵ Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

⁴⁶ Lord Bolingbroke, "The Idea of a Patriot King", 1739, in *The Words of Lord Bolingbroke*, 4 vols., Philadelphie, Carey and Hart, 1841, vol. 2 p. 401.

leur assignant des droits et des devoirs, d'autre part, que ces mouvements se reconnaissent en tant que partis politiques, nous ne pouvons pas nier leur existence.

Dès lors l'on peut toutefois admettre comme « partis politiques tous les groupes quels qu'ils soient qui se donnent des étiquettes sous lesquelles se présentent des candidats au pouvoir gouvernemental »⁴⁷. Qu'en est-il alors des groupements politiques qui boycottent les élections en ne présentant aucun candidat à des postes électifs mais qui sont les premiers à contester les élections ? Toutefois, comment expliquer l'existence de cette multitude de partis ? L'ambition de conquérir le pouvoir peut-elle à elle seule expliquer l'existence de tous ces partis ? Un parti ne doit-il pas avoir une cause à défendre ? Dans ce cas, quelle cause est-ce que les partis politiques haïtiens ont-ils à défendre ? Cette constatation incite à réfléchir sur les familles politiques en se demandant si une classification pertinente et stable des partis est possible ? Si oui, cette classification peut-elle se faire sur la base des idées défendues, autrement dit peut-on classer les partis en fonction de leur idéologie ?

V.- De la difficulté à établir une typologie des partis politiques haïtiens ?

En Haïti deux grandes familles politiques peuvent être identifiées selon qu'on les dit de gauche ou de droite. Cependant un parti peut être de gauche sur une dimension et de droite sur une autre. C'est en partie ce qui explique la pluralité des partis politiques et l'existence d'un grand nombre de petits partis. Toutefois, cette typologie purement occidentale (bien que les notions de gauche et droite ont tendance à devenir universelles) ne saurait appliquer à l'identique dans un pays où les contextes, les problèmes, les mentalités et les enjeux n'ont que très peu de chose en commun avec l'occident. C'est pour cette raison qu'il convient d'affiner un peu notre analyse en proposant une esquisse d'une typologie haïtienne des partis politiques.

5.2.- A la recherche d'une typologie des partis politiques selon le clivage Gauche/Droite

Le terme idéologie désigne un système d'idées et de représentations et, sert à décrire ou justifier la situation d'un groupe social. En Haïti,

⁴⁷ Léon Epstein, *Political Parties in Western Democracies*, Londres, Cambridge Press University, 1967.

plusieurs partis se prétendent d'idéologie de gauche ou de droite. Mais qu'est-ce qu'un parti de gauche ou de droite en Haïti ? Comment les reconnaît-on ? Quels sont-ils ? Dans quelle mesure les notions de gauche et de droite peuvent-elles fonder une typologie des partis politiques en Haïti ? Quels sont les critères qui définissent les partis de gauche ou de droite ?

La droite de tendance capitaliste et conservatrice, représente le statu-quo, l'Eglise, la hiérarchie sociale, la centralisation, la famille, les traditions. La gauche de tendance progressiste et parfois marxiste, représente le changement social, la laïcité, la réduction des inégalités sociales, la décentralisation, le droit des femmes, le droit des minorités.

Cette façon de classer les partis est purement française, cette dualité date de la Révolution, elle viendrait du fait que dans l'hémicycle les partisans du veto royal se mettaient à droite du président. On voit bien que cette typologie n'a a priori, rien à voir avec le contexte politique haïtien. Selon le couple gauche/droite la configuration des partis politiques haïtiens peut se présenter ainsi : de la gauche vers le centre on a le centre gauche, de la droite vers le centre on a le centre-droit, extrême gauche et extrême droite. Ces derniers temps on parle beaucoup du parti vert ou écologiste.

5.3.- Esquisse d'une typologie novatrice des partis politiques haïtiens

Se contenter de classer les partis politiques haïtiens en tenant en compte de cette dichotomie gauche-droite ne peut donner la mesure de ce qui se passe en Haïti et ne saurait refléter une réalité qui à notre sens se veut beaucoup plus complexe.

Pour essayer de donner une idée plus exacte de la situation des partis politiques haïtiens, nous nous appuyons sur l'analyse de Eric Sau-ray⁴⁸ qui établit une typologie basée à la fois sur le « culte des ancêtres » et sur les tendances « personnalistes et institutionnalistes » des partis politiques haïtiens.

L'auteur de cette analyse part du constat que « tous les partis politiques haïtiens sont unis par le nationalisme »⁴⁹. En effet, on retrouve cet attachement national sinon dans leurs dénominations (RDNP, PAN-PRA, MDN, etc.), dans leurs discours ou dans leurs objectifs. A partir

⁴⁸ Analyse tirée d'un article paru dans *Haïti Progrès* (hebdomadaire) semaine du 18 février 2002 « Partis politiques haïtiens : la typologie en attendant la recomposition ».

⁴⁹ *Ibidem*.

de là l'auteur fait une première distinction basée sur la culte des ancêtres. Selon lui, il en ressort trois courants : « *le louvertureurisme modéré, le libéralisme latin et le nationalisme africaniste* »⁵⁰.

a) *Le louvertureurisme modéré* de tendance progressiste est le premier courant de pensée, on y trouve les admirateurs de Toussaint Louverture⁵¹. Il est pour un régime mixte. Un régime intermédiaire entre la monarchie et le régime présidentiel. C'est le centrisme à l'Haïtienne. D'après l'auteur ce courant serait très peu représenté actuellement et seul Leslie Manigat du RDNP peut s'en réclamer parce que « plus éclairé, plus modéré et plus éclectique dans sa vision politique »⁵².

b) *Le libéralisme latin*, pour les admirateurs d'Alexandre Pétion⁵³. Il est un fervent républicain qui appartient à la tradition libérale européenne et qui est pour la séparation du pouvoir. Ce courant a décliné avec la défaite du Parti Libéral Haïtien (PLH) face au Parti National Haïtien (PNH) à la fin du XIX^{ème} siècle. Depuis il n'est plus représenté.

c) *Le Nationalisme africaniste*, pour les admirateurs de Jean-Jacques Dessalines⁵⁴ et de Henry Christophe⁵⁵. Pour eux le dirigeant doit dé-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Toussaint Louverture est un ancien esclave de la colonie de Saint-Domingue devenu Général de l'Armée Française et gouverneur de l'Île. Il donna sa première Constitution à Haïti et à l'Amérique Latine en 1801. Il mourut emprisonné au Fort de Joux le 7 avril 1803. Voir aussi Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, la Révolution Française et le problème colonial*, 1960 et Victor Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Paul Ollendorf, 1889.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Alexandre Pétion est né en 1770. Affranchi, il se distingua dans les guerres menées par la colonie. Puis embarqua pour la France où il étudia. De retour à Saint-Domingue, il combattait aux côtés de Toussaint Louverture et de Jean-Jacques Dessalines. A la mort de ce dernier, suite à la division qui régna entre Henry Christophe et lui, il se retrouva à diriger la partie Ouest d'Haïti. Nommé Président d'Haïti il créa la première République noire du monde. Il participa au nom d'Haïti à l'indépendance des autres pays d'Amérique Latine en donnant des armes, des hommes et des conseils à Simon Bolívar. Voir aussi Edgar Laselve, « La République d'Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue », in *Le Tour du Monde* sous la direction de Edouard Charton, Paris, Hachette, 1879, vol. XXXVIII p. 194-196.

⁵⁴ Jean-Jacques Dessalines est né en Guinée, esclave à Saint-Domingue il devint Général sous les ordres de Toussaint Louverture et se retrouva à la tête de la colonie après l'arrestation et la déportation de ce dernier. Il proclama l'Indépendance en 1804 et fut couronné empereur Jacques 1^{er}. Voir Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, tome 3, Port-au-Prince, Henry Deschamps, 1989.

⁵⁵ Henry Christophe est le troisième chef noir de Saint-Domingue, né à la Grenade en 1767. Il combattit aux côtés de Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines et Ale-

tenir un pouvoir illimité et sans partage. C'est le courant majoritaire en Haïti. Selon l'auteur « tous les partis politiques en Haïti se retrouvent plus ou moins dans ce courant »⁵⁶.

Selon Eric Sauray, c'est ce qui fait la limite de cette typologie. En effet, elle ne permet pas « d'établir une typologie réaliste des partis politiques haïtiens »⁵⁷ puisqu'elle ne nous donne pas la possibilité de faire la différence entre tous les partis politiques.

Pour trouver une autre typologie, l'auteur part donc non pas de ce qui unit les partis politiques c'est-à-dire le *nationalisme* mais à partir de ce qui les désunit c'est-à-dire leurs *intérêts*, la source de leurs intérêts et les moyens qu'ils utilisent pour arriver au pouvoir⁵⁸. A partir de cette nouvelle analyse l'auteur distingue deux grands courants de partis politiques haïtiens : « *les partis politiques personnalistes et les partis politiques institutionnalistes* ».

Selon l'auteur, les *partis politiques personnalistes* sont les partis qui « reposent sur l'existence d'un chef charismatique qui jouit d'une popularité forte et de réseaux politiques à tous les niveaux de la société et d'une certaine estime [...] il s'agit de partis à l'existence éphémère, montés par un chef pour assouvir sa soif de pouvoir et pour servir uniquement ses ambitions personnelles »⁵⁹.

Les *partis politiques institutionnalistes* sont les partis qui « reposent sur la conviction selon laquelle un Etat n'existe que par des institutions [...] ce qui compte ce n'est pas la personne mais les institutions dont il faut assumer la charge. Pour ces partis il faut de toute façon un Président, un Premier ministre et des ministres »⁶⁰. Pour ces *partis institutionnalistes* peu importe qui dirige l'Etat, peu importe ses convictions, son idéologie, son programme, etc. Ce qui compte pour eux, c'est de faire partie du pouvoir. Faire partie de ceux qui décident, de ceux qui comptent.

Selon le même auteur, ce qui fait la différence entre ces grands courants c'est que « les *partis personnalistes* sont réfractaires aux règles

xandre Pétion. A la mort de Jean-Jacques Dessalines il créa une royauté dans la partie nord et devint roi d'Haïti.

⁵⁶ Cf. article paru dans *Haïti Progrès*, semaine du 18 février 2002 : « Partis politiques haïtiens : la typologie en attendant la recomposition ».

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

institutionnalistes jugées trop contraignantes. Alors que les *partis institutionnalistes* ne sont pas favorables à l'émergence d'un leader »⁶¹.

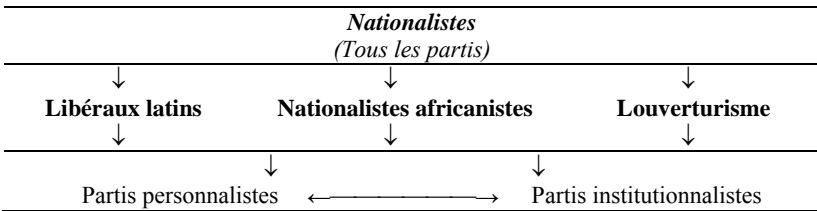
De plus, contrairement aux *partis personalistes*, les *partis institutionnalistes* n'ont pas besoin de la reconnaissance du peuple lors des élections. Ils n'ont nullement besoin du peuple pour arriver à leurs fins c'est-à-dire le pouvoir.

Cette typologie met bien en évidence les principales caractéristiques des partis politiques haïtiens que nous avons déjà évoqué à savoir :

- l'attachement à un chef plus ou moins charismatique,
- le caractère éphémère des alliances,
- le désir de gouverner à tout prix,
- l'inconsistance des hommes politiques qui expliquent le passage d'un camp à l'autre.

A partir de cette typologie le paysage politique haïtien peut se présenter ainsi :

Tableau : Schéma de la typologie du paysage politique haïtien



Comme le montre plus ou moins ce schéma, la frontière entre ces partis est fantomatique. En effet, nous voyons souvent les partis politiques passer d'un courant à l'autre. Comme le dit Eric Sauray dans son analyse : « les déçus de l'un et l'autre camp traversent allègrement les frontières parce que dans le paysage politique haïtien tout se vaut »⁶². C'est ce qui fait toute la complexité du paysage politique haïtien. C'est ce qui explique la grande difficulté rencontrée dans cette tentative de typologie. Typologie qui était nécessaire parce qu'elle représente mieux la réalité politique haïtienne.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

VI.- Des désirs obsessionnels du pouvoir : de la réussite personnelle aux comportements politiques interchangeables

Ce qui caractérise, me semble-t-il, l'ensemble des dirigeants des partis politiques haïtiens c'est leur obsession du pouvoir à tout prix. Un besoin d'exercer les plus hautes responsabilités pour satisfaire des motifs personnels ou pour obtenir les biens pouvant flatter leur amour propre. Ils sont tous animés du désir d'accéder aux responsabilités suprêmes.

Source de puissance, la politique en Haïti est aussi source d'enrichissement illicite. L'obsession du pouvoir s'explique par la conviction qu'en arrivant au pouvoir on peut s'enrichir en toute impunité. En ce sens, il nous est obligatoire de se demander quelles sont les causes de la corruption en Haïti et quelles en sont les conséquences ? Comment lutter contre ce phénomène qui gangrène toute l'administration publique ? Dans quelle mesure cette corruption réduit-elle la compétition politique ? Telles sont les questions auxquelles l'Etat haïtien devrait essayer de répondre.

Ces désirs sont la manifestation de leur soif d'une réussite individuelle. Et pour y parvenir tous les moyens sont bons : trafic d'influence, violence, contrainte, corruption, fraude et ruse. Ainsi, chaque régime voit l'émergence de nouveaux riches. Ces désirs sont également la manifestation d'une soif ardente du pouvoir. C'est l'obsession du pouvoir et le nombre des partis prouve bien cette soif. Nous pouvons même dire, sans aucun risque de nous tromper, que si l'ensemble des partis a une seule chose en commun c'est bien cette soif inapaisée du pouvoir, ce qui explique leur manque de consensus. Chaque dirigeant considère le parti comme sa propriété privée.

Cette volonté d'enrichissement explique l'acharnement que mettent ces hommes à devenir dirigeants politiques. La politique devient, dans ces conditions, un moyen d'existence, un moyen qui leur permet de satisfaire tous leurs besoins. Les dirigeants manifestent enfin un goût des honneurs et du prestige social disproportionné. Très attachés à l'étiquette, au protocole, ils aiment se montrer et se faire voir dans les cérémonies comme des modèles de réussite. Ils sont très fiers de leurs réussites et aiment à le montrer. *L'homo politicus* haïtien est imbu de sa personne et de sa réussite, il manifeste ainsi un besoin de flatter son ego démesuré.

L'homme politique haïtien est prêt à tout pour réussir et accéder au pouvoir envers et malgré tout. Pour ce faire, il a des comportements

politiques interchangeables, c'est-à-dire qu'il change de comportement, d'avis, de jugement au gré de ses avantages. Il se présente souvent comme étant très autoritaire et jaloux de montrer et de garder cette autorité.

Il est également un conservateur car il ne désire pas changer une situation qui l'arrange. C'est pour cela que d'aucuns pensent que si la situation de crise perdure en Haïti c'est parce que la crise arrange les hommes politiques influents et une frange importante, voire majoritaire, de la bourgeoisie haïtienne qualifiée par les Etats-Unis de bourgeoisie la plus répugnante de l'Amérique.

Cette situation les met au devant de la scène politique nationale et internationale. On parle d'eux, ils sont connus. Ils s'opposent aux changements qui risquent de bouleverser leurs petites habitudes et de leur enlever certains de leurs privilèges afin de maintenir le *status quo*. Ils se prétendent libéraux mais une fois arrivés au pouvoir, ils affichent un autoritarisme farouche. Et comme le dit si bien Ostrogorski : « leur opportunisme frisant parfois le cynisme, l'insincérité évidente de leurs faits et gestes et les méthodes par lesquelles ils s'emparent des électeurs, à mesure qu'ils deviennent manifestes, soulèvent un haut-le-cœur dans plus d'un milieu. Ils ont amené pas mal de gens à désespérer des partis et de la politique, et à dire que les politiciens étaient tous des *humbugs* (farceurs) »⁶³.

6.1.- De la participation à l'expression du suffrage

Les exigences démocratiques constituent les devoirs assignés aux partis politiques par la Constitution. Les partis politiques ont des rôles à jouer dans la société, ils doivent concourir à l'expression du suffrage. Trois types de participation peuvent se distinguer : les partis en tant que machines électorales, les partis en tant qu'agents de socialisation et les partis en tant qu'arènes de débat⁶⁴.

6.2.- De la manière de participer à l'expression du suffrage.

- 1) En tant que *machines électorales* les partis politiques ont trois fonctions : la sélection des candidats aux élections loca-

⁶³ M. Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*.

⁶⁴ Philippe Braud, *Sociologie Politique*, LGDJ, manuel 4^{ème} édition, 1998. Rôle des partis, p. 377.

les et nationales, la mobilisation des soutiens et le choix des dirigeants nationaux.

- 2) En tant qu'*agents de socialisation* les partis politiques doivent discipliner et favoriser la prise de conscience de solidarités entre groupes. Cette socialisation doit en principe être véhiculée dans la doctrine, le programme, le discours et les thèmes de campagne, etc.
- 3) En tant qu'*arènes de débat* les partis politiques concourent à la formation de la volonté générale en influençant, en guidant et en orientant l'opinion publique grâce au débat qu'ils provoquent : « c'est le travail d'élaboration idéologique et doctrinale qui vise à fonder la légitimité d'un vaste projet de société »⁶⁵.

En fait ce rôle doit leur permettre de parler de leur programme, d'attirer de futurs électeurs à leur cause, de permettre à la population de mieux comprendre et participer au grand débat politique. Puisque ces programmes doivent traduire les préoccupations du plus grand nombre.

6.3.- *Manifestation du non-respect à l'expression du suffrage*

Trois rôles ont été évoqués, les partis en tant que machines électorales, en tant qu'*agents de socialisation* et en tant qu'*arènes de débat*. Que constatons-nous dans la réalité haïtienne ? Dans quelle mesure les partis politiques haïtiens jouent-ils ces différents rôles ?

Le choix des dirigeants nationaux se fait dans la plupart des cas de manière anarchique. Certains partis politiques n'ont pas à élire de représentants puisque les créateurs de ces partis sont les seuls et éternels dirigeants, considérant les partis comme leurs biens propres. Ils n'y appliquent pas le principe d'élections des représentants. Tout naturellement c'est le fondateur du parti qui le représente au niveau national. Dans cette logique comment garder l'unité du parti ? Comment montrer sa crédibilité ? Comment ce parti qui n'est pas fondé sur le principe des jeux démocratiques prétend-t-il gouverner démocratiquement une fois arrivé au pouvoir ?

Tout comme les citoyens d'un pays ont le droit de s'exprimer par le suffrage lors des élections, les membres d'un parti politique ne devraient-ils pas avoir le même droit de sélectionner leurs chefs repré-

⁶⁵ *Ibidem.*

sentants ? Dans quelle mesure peut-on arriver à mettre en place les principes fondamentaux de la démocratie dans un pays si on ne peut les appliquer au sein du parti ? N'est-il pas important voire indispensable d'appliquer la démocratie à tous les niveaux ? A plus forte raison au sein même des partis politiques ?

Comment ces partis peuvent-ils agir en tant qu'agents de socialisation quand ils ignorent la signification du mot discipline et celle de conscience politique ? Les messages, doctrines ou thèmes de campagne ne véhiculent que haine et intolérance. Cependant, il faut souligner que durant les dernières campagnes électorales présidentielles et législatives de 2006, tous les partis politiques haïtiens ont plus ou moins pris l'engagement (via un code éthique électoral) de faire une campagne plus ou moins propre sous peine d'être disqualifiés de la course électorale.

Le seul débat qui existe entre les partis politiques ne se fait pas autour d'un projet de société à défendre mais autour d'accusations en tous genres. Accusations de meurtres, accusations de coups d'Etat, accusations de complots, accusations de tricheries, etc. Et quand finalement, on a eu un semblant de débat sur les programmes, on a l'impression que les intervenants ne dominent pas leurs sujets puisque leur partage ne correspond nullement à la réalité haïtienne. Comment pourrait-il en être autrement puisque la majorité des partis politiques haïtiens sont dépourvus de véritables programmes ?

Le dernier point et non des moindres est la non-participation aux élections. Sachant qu'auparavant ils se trouvent dans l'impossibilité de réaliser un bon score, voire même de remporter les élections, certains partis politiques trouvent toujours des alibis pour ne pas se présenter aux élections. C'est ce qui s'est passé aux élections de 1987, de 1988, de 1995 et de 2000. Les élections de 2006 ont été une exception à la règle et cette exception n'a fait que confirmer la règle malheureusement. L'on peut se demander pourquoi ? le parti dit majoritaire (*Fanmi Lavalas*) étant divisé et les grands représentants emprisonnés, le leader charismatique en Afrique du Sud, la voie est maintenant libre pour tenter sa chance de briguer le fauteuil présidentiel.

Les partis politiques, une fois les élections terminées, ils s'érigent en opposition radicale de mauvais perdants, une opposition visant à miner le pouvoir en place, il ne s'agit aucunement une opposition visant à défendre l'intérêt du peuple haïtien. Peut-on dire qu'il existe une véritable opposition en Haïti ? Dans quelle mesure cette opposition peut-elle jouer un rôle dans la société haïtienne ? En agissant comme

ils le font, les hommes politiques se mettent hors système et oublient que l'opposition d'aujourd'hui doit devenir le pouvoir de demain. Comment compte-t-elle préparer l'alternance au pouvoir en jouant ce rôle de mauvais perdant ?

En principe, l'opposition doit être un avantage dans une démocratie, car elle doit permettre à la démocratie de bien fonctionner. Mais en Haïti, l'opposition se tant est que l'on puisse employer le terme constitue plus un inconvénient dans le sens qu'elle génère une sorte de radicalisation de l'attitude des gouvernants. Or l'existence d'une opposition est révélatrice du bon fonctionnement de la démocratie

6.4.- Des stratégies de mis en œuvre de l'ambition démocratique : des alliances internes de circonstance et des alliances externes

Dans le contexte haïtien, comme ailleurs, la stratégie peut-être considérée comme étant « l'ensemble de décisions prises en fonction d'hypothèses de comportement des personnes intéressées dans une conjoncture déterminée »⁶⁶.

Les stratégies se réalisent sous forme d'alliances plus ou moins éphémères et inorganisées. Les stratégies ne concernent que la période des élections, une fois celles-ci terminées, il n'y a plus de stratégies ni d'alliances. Deux types de stratégies sont à signaler par les partis politiques haïtiens : les alliances internes de circonstance et les alliances avec l'extérieur.

a) Les alliances internes de circonstances :

Pour satisfaire leur ambition démesurée, les hommes politiques haïtiens sont prêts à tout. L'un de leurs sports favoris est la passation d'alliances de circonstances. Une alliance de circonstances pouvant être définie comme étant un accord entre différents partis (politiques ou non) adapté à une situation donnée. Le problème c'est que ces co-signataires s'empressent de donner « coups de griffes » à ces accords rendant toute tentative de consensus impossible. De plus, il est peut être ambitieux de notre part de parler de co-signataires puisque dans la réalité, il ressort que ces alliances ne sont entourées d'aucun formalisme. Ainsi dans un communiqué du RDNP daté du 4 avril 2002 adressé à l'AHP (Agence Haïtienne de Presse), Leslie Manigat faisant part de sa décision de prendre ses distances avec la Convergence Dé-

⁶⁶ Dictionnaire Petit Larousse illustré 1986.

mocratique (branche de l'opposition regroupant 15 partis politiques) précise « bien que nos relations n'aient jamais été formalisées officiellement [...] », toujours selon le communiqué il s'agit de « mettre fin à une fiction en constatant l'absence de toutes relations significatives réelles entre la Convergence et le RDNP »⁶⁷.

De tout ceci il en découle que toutes les alliances entre les partis politiques haïtiens ne sont que pure fiction. Et cette fiction est volontairement entretenue par les hommes politiques. Ces derniers peuvent donc pousser le vice très loin en s'engageant dans des coalitions qui tiennent des discours très violents et très durs pendant des années en vue de faire perdurer les crises. Mais ces engagements ne sont qu'informels. Tout est officieux car il faut ménager l'avenir, il faut se réserver la possibilité de changer de camp. Autrement dit en Haïti, les coalitions n'engagent que ceux qui ont la naïveté d'y croire.

Sur un plan vertical, il s'agit d'alliances électorales, parlementaires ou encore d'alliances gouvernementales. Sur le plan horizontal, on peut distinguer d'alliances de gauche, de droite, du centre ou des extrêmes sans aucune considération d'idéologie ou sensibilité politique ou de programmes.

En 1990, Jean-Bertrand Aristide réussit à se faire élire sans avoir fait une véritable campagne électorale, puisqu'il était le représentant de la théologie de la Libération et dénonçait les abus de l'ancien régime dictatorial des Duvalier, sans avoir de parti politique puisque c'est à la dernière minute que les responsables de FNCD, par stratégie électorale, ont fait appel à ce dernier destituant ainsi le candidat officiel Victor Benoît qui avait été élu par la Convention des Organisations pour le Changement et la Démocratie.

Pour accéder au pouvoir on a vu des hommes politiques passer des accords avec l'armée. C'est le cas en 1988, avec l'élection du professeur Leslie Manigat du RDNP qui s'est allié à l'armée pour accéder au pouvoir. Une fois au pouvoir, il s'est empressé de rompre l'accord ce qui a abouti au coup d'Etat cinq mois après son élection.

De même, Marc Bazin du MIDH, s'est allié à l'armée, servant de paravent au gouvernement militaire pour empêcher le retour du Président Jean-Bertrand Aristide après le coup d'Etat de 1991. Ce qui fait dire à Gérard Barthélemy que : « *cette alliance a priori contre nature entre les politiciens modérés et l'armée constitue l'un de ces gestes*

⁶⁷ <http://www.alphaiti.org/ndujour.html> du 05/04/2002

politiques qui permettent de saisir la vraie nature des forces dans le pays »⁶⁸.

De même, en mars 1999, un accord fut signé entre le Président René Préal et les partis politiques prévoyant la formation d'un gouvernement chargé de créer les conditions favorables aux élections législatives et municipales. Elections qui seraient organisées par un Conseil Electoral Indépendant. Quelques jours plus tard, l'ensemble des partis politiques prenait ses distances avec cet accord. Et même le Président René Préal n'a pas hésité à parler en ces termes : « *on ne peut pas dire que c'est un accord* »⁶⁹.

Les partis de l'opposition se sont unis pour les élections présidentielles de 1990 en formant une coalition pour gagner les élections avec pour chef Jean-Bertrand Aristide. Après le coup d'Etat de 1991, coup d'Etat qui allait durer trois (3) ans de septembre 1991-octobre 1994, cette coalition s'est fracturée et le parti se divisa en deux : *Front National pour le Changement et la Démocratie* (FNCD) et l'*Organisation du Pouvoir Lavalas* (OPL).

Deux ans plus tard, il y a eu une nouvelle division au sein de l'OPL à cause de graves crises internes. L'*Organisation du Peuple en Lutte* (OPL) conservant le même sigle ayant pour leader Gérard Pierre-Charles et Fanmi Lavalas ayant pour leader Jean-Bertrand Aristide.

Ainsi beaucoup d'autres partis ou groupements de partis politiques ont connu le même sort tels le *Front National pour le Changement et la Démocratie* (FNCD) scindé en deux dont le KONAKOM avec Victor Benoît et le KID avec Evans Paul et l'*Alliance Nationale pour la Démocratie et le Progrès* (ANDP) en 1991.

Ce qui fait dire à Charlotin A. Lazare dans *Haïti Observateur*, que ces coalitions sont « réduites en peau de chagrin »⁷⁰.

Ici se pose le problème de savoir s'il existe une vraie opposition en Haïti ? En effet, peut-on dire que Marc Bazin du MIDH est l'adversaire politique de Jean-Bertrand Aristide du *Fanmi Lavalas* ? Quand on sait d'une part que Marc Bazin fut conseiller politique puis est devenu ministre de Jean-Bertrand Aristide, en outre, M. Bazin est le candidat à la Présidence sous la bannière de *Fanmi Lavalas* pour les

⁶⁸ « Haïti crise nationale et internationale », in *Problèmes d'Amérique Latine*, n°17 avril-juin 1995.

⁶⁹ *La Presse*, 11 mars 1999.

⁷⁰ Charlotin A. Lazare dans *Haïti Observateur*, « le pluralisme politique en Haïti », article du 25 décembre 1996 au 1^{er} janvier 1997, p.4.

élections de 2006 (Aristide étant en exil à l'étranger après sa démission le 29 février 2004 et ne pouvant se présenter).

b) Les alliances externes

La communauté internationale est souvent sollicitée par les hommes politiques haïtiens dès que leurs intérêts sont mis en danger. On voit ainsi plusieurs lettres écrites soient à la Communauté Européenne, aux Nations Unies, au Vatican, etc. Mais les alliances extérieures se font principalement avec la République Dominicaine et les Etats-Unis d'Amérique et avec d'autres organisations à la recherche d'une reconnaissance internationale.

Les Relations des partis politiques avec la République Dominicaine :

De nombreuses rencontres ont lieu avec des dirigeants dominicains afin d'essayer de trouver une sortie de crise en Haïti. Chaque camp essayant de montrer aux dominicains qu'il est dans leurs intérêts de les soutenir. Dans une rencontre qui a eu lieu en janvier 2001 réunissant l'ensemble des dirigeants politiques de l'opposition et des médiateurs dominicains, Gérard Pierre-Charles de l'OPL essayant de convaincre s'est écrié : « Autrement, s'installera dans le pays une dictature avec ses conséquences funestes non seulement pour la population haïtienne mais également pour les dominicains qui auront à supporter une augmentation de la présence des immigrants illégaux »⁷¹.

De même Leslie Manigat du RDNP dans un appel lancé aux démocrates dominicains leur demandait de : « ne pas assumer une attitude neutre face à la situation haïtienne »⁷².

Les Relations des partis politiques avec les Etats-Unis :

L'accord qui a beaucoup marqué Haïti dans le contexte américain est celui qui donna lieu à l'embargo. Un embargo qui a eu des conséquences plus que catastrophiques sur l'économie du pays déjà moribonde. Pourtant cet accord a été demandé par celui qui se dit « l'ami des pauvres », le Président Jean-Bertrand Aristide. Pour convaincre les Etats-Unis d'imposer cet embargo M. Aristide dans son discours à la 47^{ème} session ordinaire de l'Assemblée Générale de l'Organisation des Nations Unies du 29 septembre 1992 n'hésitait pas à déclarer que : « *en dépit des controverses soulevées autour de l'embargo, le peuple haïtien redit oui à l'embargo. Qu'il soit enfin un embargo* »

⁷¹ *Haïti Progrès*, du 17 janvier 2001.

⁷² *El Siglo*, journal dominicain du 11 janvier 2001.

réel, intégral et total [...], s'il faut un blocus pour y parvenir le peuple haïtien s'en réjouira. »

Ainsi Haïti était le théâtre du débarquement de quelques vingt mille (20 000) marines qui marqua le retour du Président Jean-Bertrand Aristide. Pour la deuxième fois de son histoire, le pays a vu les Américains débarquer en conquérants. Lors des événements de fin 2003 et début 2004 qui allaient contraindre le président Aristide à la démission, puis à l'exil, ce dernier avait sollicité publiquement l'aide des Américains pour combattre les rebelles et ainsi l'aider à se maintenir au pouvoir.

Tous ces accords mettent en jeu la souveraineté nationale. Les hommes politiques hypothèquent le pays pour avoir l'aide internationale. Aide qui n'ira pas vers les pauvres. Un comité spécial des Nations Unies a adopté en 1966 une charte de l'égalité souveraine des Etats qui disposait que : *« Tous les Etats sont juridiquement égaux ; chaque Etat jouit des droits inhérents à la souveraineté ; chaque Etat a le devoir de respecter la personnalité des autres Etats ; l'intégrité territoriale et l'indépendance politique de l'Etat sont inviolables ; chaque Etat a le droit de choisir et de développer librement son système politique, social, économique et culturel ; chaque Etat a le devoir de s'acquitter pleinement et de bonne foi de ses obligations internationales et de vivre en paix avec les autres Etats. »*

Mais quid d'Haïti ? Que dire quand les dirigeants font appel aux forces étrangères pour venir s'immiscer dans les affaires internes du pays ? Que dire quand des hommes politiques plus ou moins véreux, commandés par leurs désirs de conquête passent des accords immoraux avec les puissances étrangères dans l'unique but d'accéder ou de perdurer au pouvoir ? La recherche de la connaissance internationale consiste à chercher des alliances avec les grands partis politiques étrangers. Ainsi, les partis politiques haïtiens KONAKOM, PANPRA sont affiliés à l'Internationale Socialiste lors de la réunion du 26 novembre 2001 à Santo Domingo, l'Internationale Socialiste a demandé à ces partis de se regrouper en un grand groupe socialiste ce qui met en péril la fragile coalition de l'opposition. Le RDNP est affilié à l'International de la Démocratie Chrétienne (IDC) qui a son siège à Bruxelles. Le RDNP est aussi affilié à l'Organisation Démocratique d'Amérique (OIDA). Le Kid a de très bons rapports avec le PRD et le PLD dominicains. L'OPL est membre observateur à l'Internationale Socialiste. D'autre part certains partis reçoivent des subventions des partis républicains ou démocrates pour assurer leur subsistance. Dans

quelle mesure peut-on parler d'autonomie des partis politiques haïtiens ?

L'ambition démocratique des partis politiques haïtiens s'exprime dans des désirs prétentieux mais surtout personnels en ce sens que ces désirs ne sont portés que par la soif de réussite, l'envie d'être reconnu, de gagner de plus en plus d'argent, etc. Les hommes politiques considèrent qu'il ne peut y avoir une fonction plus haute que celle de « chef d'État. » Ce qui explique le caractère éphémère des alliances.

Nous l'avons vu, toutes les alliances ont presque un seul objectif : permettre à ses co-signataires d'arriver au pouvoir à tout prix. Ainsi les alliances organisées sont plus rares que les alliances inorganisées. Toutes ne s'appuient pas sur un programme commun, un consensus fiable, le respect mutuel. En fait, les chartes d'alliances sont beaucoup plus le caractère de proclamations de propagande plutôt que plans de travail.

Les hommes politiques n'hésitent pas à conclure des alliances contre-nature pour peu qu'elles puissent leur permettre d'arriver au pouvoir. C'est en ce sens que Roger Petit-Frère affirme : « *on a l'impression que ce sont des alliances entre des hommes et non des partis. Car les alliances entre les partis supposent un consensus sur l'application d'un programme politique. Ce qui n'a pas été jusqu'à présent le cas* »⁷³.

De même, dans une interview donnée le 22 février 2002 à l'Agence Haïtienne de Presse, l'ancien Premier Ministre de la Dominique, Mme Eugenia Charles déclare : « *Quand j'ai rencontré en Haïti les membres de la Convergence Démocratique, ils étaient une cinquantaine, mais pas deux d'entre eux ne pouvaient s'entendre sur un point* »⁷⁴. Les partis politiques n'hésitent pas à faire appel aux États-Unis et/ou aux partis politiques étrangers, ce qui pose le problème de l'ingérence dans les affaires du pays. L'ingérence couvre : « *toute action par laquelle l'extérieur des États tiers mais aussi des organisations inter-étatiques, des organisations non gouvernementales (ONG), des multinationales pèse sur une entité, en général un État, afin d'obtenir de cette entité telle ou telle mesure, tel ou tel comportement dans ce qui est considéré comme son domaine intérieur* »⁷⁵.

⁷³ Professeur Roger Petit-Frère, interview publiée sur le site www.rehred-haiti.net

⁷⁴ <http://www.ahphaiti.org>

⁷⁵ Définition tirée de *Ramsès 99*, sous la direction de Thierry de Montbrial et Pierre Jacquet, éd. Dunod.

LE DÉBAT

Modérateur : P. Pierre Castel Germeil

P. Germeil : Nous venons d'être positivement touchés, positivement édifiés par l'intervention magistrale du Professeur Joseph en ce qui a trait aux partis politiques et à leur fonctionnement. Je dirais même à leur vitalité, à leur pratique à l'haïtienne.

Intervenant : Quelles sont les conditions requises par la loi pour le fonctionnement d'un parti politique en Haïti ?

M. Joseph : La constitution haïtienne reconnaît la liberté de fonctionnement des partis politiques, on a ce décret-loi qui régit les partis politiques, – la Constitution y fait référence – et si nous regardons l'article 17, le décret-loi dit ceci : « Pour bénéficier de la reconnaissance légale le parti politique doit justifier un nombre minimum de cinq mille membres adhérents, le parti devra en outre faire accompagner sa demande de toutes les pièces soumises lors de la demande d'enregistrement ainsi que d'une copie de la notification du ministère de justice ». C'est-à-dire qu'on doit seulement avoir cinq mille membres pour fonctionner comme parti politique.

P. Germeil : Alors on aurait dû prendre une sanction contre les candidats à la présidence qui ont obtenu moins de mille votants. Mais, comme le membre n'est pas obligé de voter pour son candidat... alors c'est plus difficile... c'est la démocratie.

Calixte Savebien : Mon intervention a deux parties. La première partie s'adresse à vous, Dr. Castel, sur la boutade de Kierkegaard au sujet de laquelle j'aimerais avoir de plus amples explications. La deuxième partie est à vous professeur Tony. L'une des définitions des partis politiques c'est qu'il sont « enfants de la démocratie et du suffrage universel ». Dans ce cas, dans un pays où la démocratie fait défaut et où le suffrage universel n'est pas respecté, peut-on parler de partis politiques ? Pour le cas de notre chère Haïti qui connaît une démocratie fragile, en faisant une prospection dans l'histoire de ces groupements politiques ne doit-on pas s'arrêter de parler de partis politiques ?

P. Germeil : Il aurait fallu toute une heure pour reprendre et expliquer la boutade de Kierkegaard à propos de Hegel que la plupart des spécialistes et des étudiants connaissent assez bien. Je vais essayer de résumer. Disons que : « Qui frappe par l'épée périra par l'épée ». Tout le monde sait ce que Hegel avait dit à propos de Kant, c'est-à-dire que Kant veut nous apprendre à nager sans qu'on ne soit obligé de se jeter à l'eau. Donc avec ses catégories, ses aprioris, etc., Kant prétendait qu'il savait nager sans s'être jeté à l'eau. Vous savez qu'en général les philosophes s'apprécient implicitement mais ils sont critiques. Kierkegaard qui était un existentialiste, a voulu ramener la philosophie sur terre et même dans les salons, dans les activités, même du point de vue des sentiments. Vous savez que l'origine de la philosophie de Kierkegaard date de son dépit, comme le dit Molière de son dépit amoureux face à une petite fille que l'on considérait comme un culte alors que Kierkegaard était un monstre sacré de la pensée qui s'appelait Régine Olsen. Donc Kierkegaard eu à dire de Hegel, qu'il a bâti un château alors qu'il habite dans une masure à côté. Il a bâti un château avec les idées, avec la pureté, l'absolutisme de sa philosophie alors que sa vie dans le réel est tout à fait médiocre. Il aurait mieux fait de s'intéresser au réel, à la vie pratique, plutôt qu'à l'élaboration et de ses théories infinies sur l'idéal.

M. Joseph : Pour le deuxième volet de la question, il faut s'en remettre à deux principes, il y a la démocratie directe et la démocratie indirecte et représentative. Nous avons pris l'exemple d'Athènes pour la démocratie directe, on avait fait mention de trente cinq mille citoyens. Les esclaves et les femmes n'étaient pas inclus. Donc on pouvait pratiquer la démocratie par le tirage au sort ou par des élections. Mais une fois qu'on n'applique pas la démocratie directe on est dans la démocratie indirecte ou représentative. Alors les partis politiques sont un élément indispensable pour la démocratie indirecte et représentative. Quoiqu'on n'ait pas de véritables partis politiques en Haïti, il faut travailler à cela si on veut accéder véritablement à la démocratie.

Calixte Savebien : M. Tony, vous venez de répondre à une partie de ma question, d'après tout ce que nous venons d'entendre, dites-nous s'il vous plaît quand est-ce qu'on doit parler de partis politiques ou de groupements de pression en Haïti ou qu'est-ce qui fait la différence entre un parti politique et un groupement ou encore un groupe d'intérêt ?

M. Joseph : Nous avons élucidé ce problème là, en disant ou bien en paraphrasant la Palomba et Weimer. Il y avait quatre critères pour un parti politique, je peux vous les citer rapidement : 1) une organisation durable ; 2) une représentation à l'échelon national, à l'échelon local ; 3) il concourt pour le pouvoir ; 4) il a besoin du soutien populaire pour y arriver.

Alors il y a les groupes de pression ou groupes d'intérêt comme on les appelle aujourd'hui, qu'est-ce qui les caractérise ? Les groupes de pression font pression sur le gouvernement pour faire passer une idéologie ou leurs intérêts propres. Ils font du « lobbying », ce n'est pas là le but principal des partis politiques, le but des partis politiques n'est pas de faire du lobbying, c'est d'accéder au pouvoir, c'est de prendre le pouvoir pour servir, pour représenter, pour faire valoir les valeurs démocratiques que ces partis politiques prônent, alors que les groupes de pression font valoir leur idéologie ou leurs intérêts en faisant pression sur le gouvernement pour qu'il puisse adopter telle loi ou telle activité en leur faveur. Ce n'est pas pareil.

Béthel St-Bon : Le P. Castel Germeil dans son ouvrage intitulé « *Politique et culture à l'haïtienne* » dit ceci : « La politique n'est pas la chasse gardée des politiciens ni des affairistes qui gravitent autour d'eux, mais c'est l'art de l'administration ». Loin d'être absolu mais plutôt réaliste, est-ce qu'on peut dire qu'en Haïti il y a de la politique, et s'il y a de la politique comment ? Et s'il y en a pas, ceux qui se disent politiciens, ne sont-ils pas des patricides, ne vaudrait-il pas les mettre sous les verrous ? Pourquoi ce sont les mêmes figures emblématiques dans l'histoire de la politique haïtienne, s'il y en a entre parenthèses, les Manigat, les Bazin... ils ne font rien. Rien ne bouge, rien ne change. Qu'est-ce qu'il faudrait faire ?

M. Joseph : Je vais essayer d'apporter quelques éléments de réponse à cette question. Est-ce qu'il y a de la politique en Haïti ? Oui il y a de la politique en Haïti bien que parfois on confonde la politique avec la politicaille en Haïti. C'est-à-dire tout est fait à partir de la politique pour bénéficier de la politique. Quand on cite des Marc Bazin, des éternels candidats à la présidence, ou bien des Manigat, comme ils sont membres fondateurs du parti, de leur parti politique, et des membres fondateurs on avait vu, sont toujours des éternels candidats à la présidence, ils sont toujours sur le terrain. Qu'est-ce qu'on doit faire pour les éliminer sur le terrain ? C'est à nous de ne pas aller les voter. Mai alors si on ne vote pas. Qui est-ce qu'on va voter ? Est-ce

qu'il y a une personne qui répond aux critères d'un parti politique, ou bien aux problèmes de la société haïtienne ? Est-ce qu'on voit une personne comme ça ? On va tomber à chaque fois dans ce qu'on appelle le « charisme » en Haïti, c'est-à-dire qu'on ne vote pas une idée, on ne vote pas un projet, on ne vote pas un programme, on vote un homme parce qu'on est affilié à son parti ou pour son charisme. C'est le culte de la personnalité.

Stanley Remé : Pour ma question je souhaite avoir la réponse d'un Prêtre, d'un chercheur en politique ou d'un philosophe. Que Haïti ait beaucoup de partis ou de groupements politiques je ne pense pas que ce soit là le problème, le problème c'est qu'est-ce qui fait que la cité semble n'avoir personne qui la dirige ? Serait-ce la politique comme conscience de direction de la chose publique qui n'est pas haïtienne ? Ou serait-ce la politique qui n'est pas haïtienne ? Ou serait-ce une manière haïtienne de faire la politique ?

M. Joseph : Vous dites que votre problème n'est pas la multiplicité des partis politiques en Haïti. Je pense qu'il y a là un problème de fond. Si l'on pouvait financer tous ces partis lors des élections, imaginez-vous ce que cela signifierait d'avoir à financer plus de cent cinq (105), plus de cent dix (110) partis politiques ! Alors j'ai parlé de garde-fous. Par exemple j'ai pris l'exemple des Etats-Unis ou bien du Mexique. Au Mexique, il y a trois (3) partis politiques majoritaires : le PRI, le PAN et le PRD. Si un parti politique n'atteint pas les 10% de l'électorat après une élection, il cesse d'être un parti politique tout simplement. En Haïti on n'a pas ça. Quand l'État fait des dépenses pour financer un parti politique, s'il n'atteint pas les 10% de l'électorat ce parti doit rembourser. On n'a pas ça ici. Donc c'est un problème grave, c'est un problème légal qu'il faut quand même résoudre.

Maintenant est-ce qu'il y a « la politique » en Haïti et pourquoi les politiciens en Haïti ne s'adonnent pas aux problèmes de la société ou est-ce que cela serait quand même une politique à l'haïtienne... Quand vous dites « politique à l'haïtienne », qu'est-ce que vous entendez par là ?

Stanley Remé : Quand je dis une politique à la haïtienne, je veux dire qu'on voit clairement que le politicien haïtien ne s'intéresse pas à la chose publique, il s'intéresse à la recherche des fonds parce que vous dites que le parti ou le groupement politique n'est pas financé par

l'Etat. Ils ont ou ils sont dans une ONG. Donc on voit clairement que le politicien, il ne s'intéresse pas à la chose publique. Alors est-ce que c'est une manière de faire une politique à la haïtienne ne s'intéressant pas à la chose publique et puis se dire être politicien ou est-ce que c'est la politique qui n'entre pas dans l'imaginaire collectif haïtien.

M. Joseph : La politique est incrustée, je dirais, dans la mentalité haïtienne. Je prendrais un exemple. Dans n'importe quelle famille pauvre du pays, à la naissance d'un garçon, les parents ne vont pas dire qu'ils ont un futur médecin, un futur agronome, mais qu'ils ont un futur président. Pour dire que cela fait partie dans la mentalité haïtienne. Lors des élections on ne vote pas les magistrats. C'est pourquoi on fait l'ensemble des élections avec l'élection présidentielle. Une fois l'élection présidentielle terminée les autres on ne s'y intéresse pas : sénateurs, députés, magistrats, CASEC et ASEC, on n'y pense pas, donc on a une culture présidentielle. Là encore, on peut dire que la politique en Haïti ne s'intéresse pas au bien commun de tous. C'est-à-dire que la personne qui arrive au pouvoir, à moins qu'elle ne soit animée d'une bonne volonté à toute épreuve, arrive avec une famille, quand je dis une famille je veux dire une classe bien déterminée et c'est cette classe qui va s'enrichir et profiter des retombées, de l'économie et de tout dans la politique. Donc la majorité est laissée de côté.

Je ne vais pas faire une critique du Président ou des « politiciens » mais une autocritique et j'espère que cette autocritique soit valable pour tous les haïtiens et par conséquent pour nous tous ici présents. Nous n'avons pas la culture du bien commun, ce désir de protéger le bien commun l'haïtien ne l'a pas. Il faut quand même que ce bien commun me soit propre mais le bien commun, le bien de tous on n'a pas cette mentalité de le protéger en tant que bien commun. Je pense que c'est une mentalité à changer. Et changer une mentalité ça prend pour le moins quatre-vingt à cent ans, au minimum !

P. Germeil : comme la question était posée peut être à un Prêtre, à un chercheur en politique ou à un philosophe, je voudrais quand même ajouter ces trois petits mots. Pas plus que trois : Censure, autocensure, impunité. Je ne vais pas développer outre mesure, mais je voudrais tout juste vous dire par exemple ce qui se fait aux États-Unis, il y a Monsieur Bill Richardson qui a été un candidat malheureux à la candidature démocrate et qui a été pressenti comme ministre du commerce, voilà qu'il a été tout juste soupçonné d'avoir utilisé des moyens déloyaux pour arriver au financement de sa campagne et il s'est retiré

carrément : il a été pressenti par Obama et il s'est retiré. Il n'y a eu aucune action publique véritable contre lui, il a senti qu'il gênerait Obama, et s'est retiré. Comparé à l'exemple haïtien, il y a un député qui est décédé tragiquement, qui a été assassiné à Port-au-Prince, l'Etat Haïtien a mis à la disposition de la Chambre Législative 750,000.00 gourdes pour les funérailles de ce député. Le questeur d'alors a pu justifier 300,000.00 gourdes de dépenses, les 450,000.00 gourdes restantes n'ont jamais été justifiées. Ce questeur est arrivé à être élu comme sénateur et prétend vouloir devenir président du Sénat : voilà la situation haïtienne. J'ai l'impression que tout le monde a oublié cela. La mémoire collective a oublié qu'un des prétendants à la direction du Sénat actuel a été questeur, des 750,000.00 gourdes mises à sa disposition par l'Etat Haïtien sous le gouvernement de J.-B. Aristide pour les funérailles d'un député, il n'a pu justifier que 300,000.00. Justifier... ! Vous savez ce que cela signifie en Haïti ! Justifier, c'est grossir. Et 450,000.00 gourdes sont restées et c'est passé comme une lettre à la poste, le bonhomme a pu se faire élire légitimement comme sénateur ! Il faudrait la censure et l'auto-censure. Comment cet homme est-il arrivé à être élu sénateur alors qu'il aurait dû être arrêté pour sa mauvaise gestion comme questeur ? Et puis impunité. On vit dans la plus complète impunité. Il y a un proverbe italien qui dit « *Chi sbaglia paga* », « qui se trompe, paie » ! En Haïti qui se trompe est récompensé.

Amos Onézaire : Ce n'est pas un secret que notre pays connaît un surgissement de partis politiques, soit-disant partis politiques, c'est l'ère de la « démocratie » entre guillemets, c'est la bamboche électorale. Les partis politiques n'existent que pour briguer des postes électifs. Ce constat m'amène à poser la question à vous cher professeur Tony, quel est le rôle d'un parti politique qui n'arrive pas au pouvoir d'Etat dans la gestion de la cité.

P. Germeil : Le rôle d'un parti politique qui n'arrive pas à occuper le pouvoir dans les élections, le rôle des perdants...

M. Joseph : Oui, c'est une très belle question. Si on prend l'exemple de l'élection américaine qui vient de se dérouler avec McCain et Obama, ils étaient de véritables lutteurs ! Encore un peu ils auraient pu en venir aux mains. Mais une fois l'élection présidentielle terminée, McCain a appelé Obama pour lui dire: « Hier on était des adver-

saïres politiques mais maintenant vous êtes mon président et je suis un citoyen à votre disposition ».

P. Germeil : Il aurait fait un peu l'apologie de l'exemple africain au Ghana entre John Atta Mills et puis Clifford Abdallah Braimah.

M. Joseph : Très bel exemple, les Africains également. Mais en Haïti même quand un parti politique n'atteint pas 10 personnes, il se met en opposition pour contester la majorité de celui qui a obtenu le poste. Pourquoi ? C'est parce que ce petit parti ou bien le parti qui n'arrive pas à avoir des votes, li savait au départ qu'il n'allait pas accéder au pouvoir. Donc, il va jouer le rôle non seulement d'opposition mais de trouble fête comme je l'ai mentionné c'est-à-dire dans mon texte. Il faut quand même qu'on ait une opposition. En démocratie il faut écouter tant la voix de la majorité que la voix de la minorité et parfois la voix de la minorité nous aide à mieux gouverner, c'est-à-dire à corriger certaines erreur. Mais ici quand on passe à l'opposition c'est pour tout chambarder, pour prendre le pouvoir par autre moyen. Il n'y a donc pas de véritables opposants politiques en Haïti. Le décret-loi régissant les partis politiques ne met pas des garde-fous pour ces partis qui n'accèdent pas au pouvoir et qui n'accomplissent par certaines normes pour continuer à exister comme parti politique. Il faudrait des garde-fous, ce qui n'existe pas encore. C'est là le rôle de la société civile, c'est-à-dire des groupes de pression, de faire pression sur le parlement ou sur le gouvernement pour réglementer cette question de la multiplicité des partis politiques. Un parti qui ne correspond pas aux règlements, il faudrait qu'il cesse d'exister tout simplement.

Pascal Antony : Vous nous avez dit que beaucoup de partis politiques en Haïti ont les ONG comme source de financement. Alors d'après vous quelles sont les incidences de ce fait sur la démocratie haïtienne ?

M. Joseph : Il y a beaucoup d'incidences. Premièrement, quand un parti ne reçoit pas l'argent de l'Etat pour arriver au pouvoir, ce parti peut être corrompu par la bourgeoisie ou par quelques membres de la société. Ces derniers temps on parle même du financement de la drogue dans les partis politiques, vous vous imaginez ! Donc, le financement d'un parti politique c'est quelque choses de très important. Lors des dernières élections de 2006 on a quand même fait un geste extraordinaire, mais on ne peut pas financer plus de cent-dix partis politiques. Je tiens à signaler il faut quand même une réglementation.

Un parti politique, une fois financé, qui n'accomplit pas les engagements d'un parti politique, il faut que ce parti remette l'argent à l'Etat haïtien et cesse d'exister comme un parti politique tout simplement. Le financement c'est très important, cela a des incidences immédiates sur la société haïtienne parce que quand un parti est financé par des dealers de drogue et arrive au pouvoir, il va faire leur affaire, mais si ce parti était libre dans son financement et arrive au pouvoir, je ne dis pas que ce parti va résoudre les problèmes de la société mais il aurait quand même les mains beaucoup plus libres pour faire quelque chose. Donc cela a vraiment une incidence directe sur la société.

Venio Bonhomette : Vous venez de nous présenter un tableau un peu sombre Prof. Joseph sur notre histoire de pratique politique qui nous mène à croire que nous nous sommes déviés un peu du vrai sens des partis politiques qui sont un moteur de la démocratie. Pensez-vous qu'il soit encore possible de revenir sur le bon chemin ?

M. Joseph : Tant qu'il y a de la vie il y a quand même de l'espérance et tant qu'il y a des hommes il faut continuer à croire. Donc il faut toujours croire en des citoyens responsables capables de faire changer la donne, capables de faire changer la situation. Pour pouvoir revenir sur le bon chemin, cela va prendre du temps. Qui sait combien de temps ? Mais il faudrait également la participation de tous, il ne faudrait pas se laisser faire, mais prendre des engagements citoyens comme haïtiens, comme haïtiennes, responsables dans la société haïtienne pour qu'ensemble nous fassions ce chemin.

P. Hyppolite : Je voudrais juste faire remarquer que cette capacité de choisir nos dirigeants en fonction de leur projet et en fonction de leur capacité réelle à mettre en œuvre ce projet à cause d'une expérience accumulée et d'une honnêteté garantie, cette capacité est ce que les électeurs, nous les électeurs devons exiger, rechercher et promouvoir. Je vous donne un tout petit exemple. Il est vrai que nous pouvons faire des choix pour des raisons sentimentales, mais je connais une famille d'haïtiano-américains, qui lors de la dernière campagne électorale aux Etats-Unis avait des opinions contrastants. Le mari disait : « Ah ! non..., c'est un noir, moi je vote Obama » ; et l'épouse : « Mais je ne vois rien dans Obama pour moi, qu'est-ce qu'il va m'apporter au point de vue financier, au point de vue travail, au point de vue sécurité sociale, je ne vois rien ». Et ce sont deux noirs, deux haïtiano-américains. Vous voyez, peut-être que le mari ne voyait peut-être pas, lui non plus, mais il dit à sa femme je vais voter Obama et

puis les enfants ont fait pression sur leurs parents pour qu'ils votent Obama... Ce qui est très bien, je n'ai rien contre cela. Ce que je vous dis c'est que l'apprentissage de la démocratie demande que l'électorat soit capable de « penser » !

P. Ducange Sylvain : Prof. Tony, il y a quelque chose qui me semble important et que j'attendais mais que je n'ai pas eu au cours de l'exposé. C'est qu'après la chute des Duvalier, je pense que l'Eglise a quand même accompagné la population dans l'apprentissage de la démocratie et aussi au cours de l'émergence de ces multiples partis politiques. Comment l'Eglise a procédé pour cet accompagnement ?

M. Joseph : Cette question je l'ai traitée plus ou moins dans le travail de master que j'ai fait sur le parti « Lavalas ». C'est pourquoi je n'en ai pas fait mention ici dans mon propos. Mais comme vous le mentionnez, il faut dire que même avant la chute des Duvalier, l'Eglise a joué un rôle important dans la chute des Duvalier avec les groupements Ti-Légliz, il y avait une force vivante partout, des mouvements populaires et autres. Donc l'Eglise a fait entendre sa voix en disant non à la dictature et ceci a contagié presque toute la population. Je ne dis que c'est cela qui a causé la chute des Duvalier, mais en quelque sorte cela a galvanisé la population en vue de cette chute. Avec cette galvanisation, on a risqué également de connaître l'émiettement de l'Eglise ou de sa hiérarchie. Je voudrais laisser la parole au P. Elder ou au P. Castel, s'ils veulent dire quelque chose à propos de la hiérarchie.

P. Hyppolite : Évidemment on n'a pas le temps de traiter à fond la question et de l'aborder comme il le faudrait. Mais tout à l'heure pendant la pause, je disais à M. Joseph qu'en fin de compte ce qui se vit dans la société haïtienne, dans les partis politiques, n'est-ce pas ce qui se vit aussi au niveau de l'Eglise et de ses structures. Certes l'Eglise n'est pas une société politique de la même nature de celle dont nous parlons, l'Eglise n'est pas une démocratie. Ce n'est pas la même chose, nous nous situons à un autre niveau quand nous parlons de la vie de l'Eglise. Et c'est toujours un danger constant même pour nous les Prêtres de parler de l'Eglise comme si c'était un simple groupement philanthropique, une association à but non lucratif ou peut être lucratif. L'Eglise c'est autre chose, mais l'Eglise vivant dans la cité a un apport à faire. Évidemment, nous nous rendons compte que l'Eglise, ce sont des hommes, c'est nous, donc si la politique haïtienne va mal, c'est facile de dire que c'est à cause de l'Eglise ou c'est grâce à l'E-

glise... La politique ecclésiale elle-même, est-ce qu'elle va bien ? Je ne sais pas, mais puisque ce sont les mêmes hommes, la question peut se poser... Ce n'était pas le débat d'aujourd'hui, on aurait pu faire un pareil travail de réflexion et comparer les choses. En tout cas, l'Eglise, – en tant qu'enseignante, en tant que guide des croyants, des baptisés vers un vécu de la foi enraciné dans leur réalité, – l'Eglise a quelque chose à dire et à proposer. Maintenant les membres de l'Eglise que se soit dans la hiérarchie, que se soient les fidèles, ils ont aussi à assimiler, à accueillir ce vécu et à le transmettre. J'ai entendu plus d'une fois des gens dire : « Vous dites que vous êtes chrétiens, vous dites que vous êtes catholiques comment pouvez vous vivre dans un pays comme ça, où vous n'arrivez pas à organiser en fonction d'une fraternité et d'un bien commun ». Alors il faut même se poser la question : Est-ce que l'Eglise a été protagoniste pour la chute de la dictature, ou est-ce que l'Eglise a été simplement un instrument, une plateforme utilisée par d'autres ? À un moment donné a-t-elle été dupe ? Je ne sais pas, je laisse la question ouverte...

P. Germeil : ... aux maîtres du soupçon que nous sommes tous devenus depuis...

James Favaud : À travers ces multiples partis politiques qui ont une tendance de monter en scène au moment des élections en disant nous allons faire ceci, nous allons faire cela, mais arrivés au pouvoir ils ne font rien. Est-ce que d'après vous, les partis politiques et même la démocratie ne sont pas à la base de désorganisation de notre pays ?

M. Joseph : Est-ce que les partis politiques même la démocratie ne sont pas à la base d'une désorganisation ? En parlant de partis politiques et de démocratie, nous ne nous référons pas à une démocratie universelle... il faut atterrir la démocratie. Et pour le faire en Haïti, il faut le faire avec les haïtiens, sans les haïtiens on ne peut pas avoir de démocratie en Haïti. Donc cela veut dire que même s'il n'y a pas de démocratie comme on l'entend à l'occidentale, il faut quand même chercher la façon de faire qui reflète le vécu du peuple haïtien.

Donc un parti politique, qu'est-ce qu'il fait ? Il doit traduire les problèmes de la société en problèmes politiques, et une fois arrivé au pouvoir, satisfaire la revendication du peuple. Si l'on voudrait dire que ce sont les partis politiques ou même la démocratie qui seraient à la base de la désorganisation. Je répondrais par la négative : c'est la façon de faire de la politique en Haïti qui est à la base de cette désorganisation. Nous n'arrivons pas à nous constituer comme un peuple

vivant en démocratie. Le P. Elder nous a dit tout à l'heure qu'il faut voir sur quelle base on va voter quelqu'un qui se présente comme leader d'un parti politique. Est-ce que cette personne là a un programme politique qu'il compte développer une fois arrivé au pouvoir au bénéfice de la population, ou du moins c'est par sentiment, par affinité que je vais voter tout simplement pour cette personne ou ce parti politique. Je crois quand même qu'il faut cesser avec le culte de la personnalité pour se dire qu'on va maintenant voter celui qui nous présente le meilleur programme pour un pays prospère, pour un pays qui ne sera pas le même qu'aujourd'hui. C'est ce qu'il faut, mais ce n'est pas la démocratie qui est à la base de cette désorganisation.

POUR UNE PHILOSOPHIE HAÏTIENNE : UN ITINÉRAIRE.
*Discours de clôture*¹

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 129-135

La folle aventure à laquelle je vous avais conviés mercredi matin en ouvrant ces « Matinées culturelles – Janvier 2009 » touche, non pas à sa fin, mais à une nouvelle dimension, elle entre dans une nouvelle étape...

Comme un cœur battant avec ses deux mouvements de « diastole » et de « systole » ainsi cette aventure qui est condition *sine qua non* avons-nous dit, d'une vie plus authentiquement humaine pour nous, cette aventure ne peut pas s'arrêter, c'est une vie qu'il faudra nourrir, protéger et développer...

La « diastole » est la période de repos du cœur, pendant laquelle les ventricules se remplissent et se dilatent sous l'effet de l'afflux sanguin. La « systole » est la phase de contraction du cœur qui lui permet d'éjecter le sang à droite vers les poumons par l'artère pulmonaire, à gauche vers les artères viscérales et celles des membres à travers l'aorte.

Ces trois jours de concentration, nous ont permis d'essayer de centrer ou de recentrer quelques unes de nos idées et d'exprimer entre nous notre souci profond de mieux connaître et de ne pas laisser s'affaiblir la dimension philosophique de notre approche du réel. Comme dans une « diastole » nous avons accueilli le sang riche en oxygène venant des poumons dans le ventricule droit et le sang riche en gaz carbonique venant du travail de l'organisme. Nous avons joui agréablement de l'oxygène qu'étaient les grands moments et les grandes figures qui ont balisé le parcours de la pensée philosophique en Haïti. Nous avons aussi utilement identifié certains déficits et difficultés que nous aurons à affronter et résoudre.

Maintenant commence une phase d'expansion. Il faut que le grain semé puisse croître, mûrir et porter du fruit. Nous avons compris qu'il y

¹ Prononcé le vendredi 9 janvier 2009.

a moyen d'avancer et que nous ne pouvons nous permettre de ne pas assumer la tâche historique qui revient à notre génération et à la prochaine de prendre conscience et d'exprimer notre réponse aux *Grundfragen* : Que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous faire ? Que nous est-il permis d'espérer ? Et, plus fondamentalement, qu'est-ce que l'homme ? C'est la phase de « systole » où l'organisme de notre pensée va agréablement jouir de l'oxygène apporté par nos devanciers en la répandant jusqu'aux capillaires et en même temps recycler convenablement le gaz carbonique dans les alvéoles de ses poumons que représentent vos jeunes cerveaux pour corriger, recoudre, broder, confectonner, dessiner les nouveaux contours de notre vie philosophique.

Lors de la première matinée, le P. Castel nous a rappelé l'importance de l'idée que nous nous faisons des choses pour en comprendre l'impact sur notre existence. Ces idées qui produisent des systèmes et qui mènent le monde ne sont jamais supérieures aux hommes qui les font naître, mais elles peuvent être supérieures aux choses. De leur choc naît la lumière et de leur éclatement le désastre. Notre manière d'aborder la littérature haïtienne par le biais des « écoles » qui sont des généralisations, ne favorise pas cette rencontre avec l'idée première des hommes qui ont produit ces œuvres. C'est une lacune à combler et c'est aussi une responsabilité pour ceux qui s'intéressent à la pensée dans notre milieu de faire ce parcours d'analyse philosophique de la production littéraire haïtienne tout comme de notre oraliture où sont véhiculées valeurs et anti-valeurs qui réclament une attitude critique, celle que permet précisément la philosophie.

Le message du Congrès de 1944, comme nous l'avons vu hier, ne doit pas tomber dans l'oubli. Il est encore actuel et recèle des potentialités qui n'ont pas encore été actualisées. Encore faudrait-il qu'il soit reçu dans l'intégralité de ses enjeux noétiques, éthiques et existentiels intrinsèques et non pas dilué dans ses enjeux extrinsèques éphémères qui sont déjà des événements morts, passés à l'histoire, alors que le message est encore vivant dans la mesure où il vient féconder des esprits ouverts.

En se soumettant au réel qui la « mesure » sur le plan spéculatif ouvert à tout le champ de l'être, notre intelligence pourra effectivement travailler à améliorer sur le plan pratique la vie des hommes en société, par une « réintégration des masses » pour un humanisme intégral².

² Cf. J. Maritain, *Questions de conscience*, in *Œuvres complètes*, VI, p. 784 ; *De la justice politique*, VII, p. 308 ; et surtout « *Exister avec le peuple* » qui date de 1937.

L'élite d'Haïti qui avait réalisé le congrès de 1944 semblait se situer « au-dessus de la masse », celle d'aujourd'hui – s'il y en a – est peut-être appelée à expérimenter cet « exister avec le peuple » dont parlait Maritain qui la rendra « responsable » et « gardienne » de son frère. Quelques lignes de Maritain à ce propos valent la peine d'être relues :

« Dès qu'il est question des réalités de l'histoire humaine, nous considérons volontiers les choses au point de vue de l'*action*, et des *idées* rectrices de l'action. Il faut aussi, et d'abord, les considérer au point de vue de l'*existence*; je veux dire qu'il y a un autre ordre, et plus primitif, que celui de l'activité sociale et politique : c'est l'ordre de la communion de vie, de désir et de souffrance. En d'autres termes, il convient de reconnaître, distincte de la catégorie *agir pour* ou *agir avec*, la catégorie *exister avec* et *souffrir avec*, qui concerne un ordre de réalité plus profond.

Agir pour est du domaine du simple amour de bienveillance. *Exister avec* et *souffrir avec*, du domaine de l'amour d'unité. L'amour va à un être existant et concret. Quoi qu'en dise Pascal, il va à la personne, non aux « qualités ». L'être que j'aime, qu'il ait tort ou raison, je l'aime; et je souhaite exister avec lui et souffrir avec lui.

Exister avec est une catégorie éthique. Ce n'est pas vivre physiquement avec un être ou de la même façon que lui ; et ce n'est pas seulement aimer un être au sens de lui vouloir du bien ; c'est l'aimer au sens de faire un avec lui, de porter son fardeau, de vivre en convivance morale avec lui, de sentir avec lui et de souffrir avec lui ».³

Aujourd'hui M. Tonny Joseph nous a fait toucher du doigt un « *punctum dolens* » de notre réalité qui ne doit pas être considéré comme un nœud gordien, lien inextricable, qu'un nouvel Alexandre trancherait en tyran et dictateur pour que nous revenions au casier de départ par une décision brutale, mais plutôt comme un « plexus », un entrelacement de filets nerveux ou de vaisseaux qui ont besoin d'une anastomose, d'une intervention en vue de les faire communiquer, devenir un réseau. Et si ce plexus de partis pouvait être une occasion d'un apprentissage du pluralisme politique et d'une cohésion sociale, alors notre démocratie pourrait se frayer un chemin. Une pensée philosophique adéquate dans le domaine du politique devrait illuminer ce plexus pour en faire un « plexus solaire » si vous me permettez d'aller plus loin avec l'image utilisée... puisque le « plexus solaire » situé entre l'estomac et la colonne vertébrale devrait nous rappeler que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de cette fierté qui lui fait

³ J. Maritain, « *Exister avec le peuple* », dans *Raison et raisons*, in *Œuvres complètes*, IX, p. 379.

se tenir debout... bandant les muscles pour résister à tous les coups de poing... Voici comment le plexus des partis pourrait protéger notre démocratie toujours renaissante parce qu'inscrite dans la geste de nos ancêtres...

En tout cas nous nous rendons compte que si une formation de l'esprit a besoin de spécialistes, elle doit être aussi accessible au grand public pour que les valeurs de l'intelligence fermentent adéquatement la pâte de notre histoire. Qu'elle s'exprime en français ou en créole, elle doit devenir un patrimoine inaliénable de notre identité au point qu'il soit possible à celui qui dit « Haïtien » de penser non seulement au fils des héros vainqueurs de l'esclavage d'antan et héraut de la liberté, de l'égalité des races et aussi de leur fraternité « autrefois », mais aussi « aujourd'hui » pour ne pas démentir les acquis de nos ancêtres.

Ce patrimoine inaliénable et consciemment assumé pourrait barrer la route à tous les démagogues et autres opportunistes de tour, puisqu'il y aurait une conscience critique capable de lui résister à partir du meilleur de nous-mêmes. Notre peuple n'a jamais été dupe, même s'il a été manipulé.

Nous identifierons ce patrimoine en philosophant à notre manière. Notre sensibilité particulière pour tout ce qui concerne le respect de la vie, de la liberté et de la dignité des hommes doit être clairement prise en charge pour que ce ne soit pas simplement un mouvement spontané du *conatus essendi* qui caractérise tout vivant, mais aussi une décision consciemment prise de protéger et de défendre certaines valeurs qui nous sont propres de la meilleure façon possible.

Et ce, contre les autres qui voudraient nous imposer leur propre vision de l'homme et contre ceux parmi nous qui voudraient nous enfoncer dans notre panier de crabes...

La raison n'est pas plus hellène que le sentiment noir, l'humain est raison, sentiment, passion et calcul et tout aussi bien soif inextinguible d'absolu que seul l'Absolu (avec A majuscule) peut assouvir. Car quoi qu'en dise Camus et sa philosophie de l'absurde, nous ne pouvons pas penser Sisyphe heureux en descendant la montagne où il va faire remonter la pierre qui vient de glisser pour la énième fois... nous ne pouvons pas le penser, nous fils d'esclaves révoltés, prêts à mourir pour la liberté mais pas suicidaires du tout ! D'ailleurs Sisyphe est en enfer... et c'est tout dire...

Plus loin qu'une philosophie de la « libération », notre peuple a donc besoin selon son idiosyncrasie, selon son tempérament propre, d'une philosophie de la « liberté », de l'« égalité » et par-dessus tout de la « fraternité ». D'une certaine manière nous pourrions dire par appropriation que nos Héros nous ont garanti une certaine liberté, nos Sages ont défendu pour nous une certaine égalité et nos Saints nous ont prouvé qu'il était possible de vivre la fraternité... Ce n'est pas sans conséquences que notre indépendance se soit produite au siècle « des Lumières », nous ne pouvons pas nier cet élément intrinsèque de notre identité. Ces idéaux ne concernaient pas seulement tous ceux que les Révolutionnaires appelaient « citoyens » mais aussi tous les hommes, de toutes les couleurs et races et nations et peuples et langues et conditions et sexe (faudrait-il ajouter ... et « genre »... ?) et âge et, en fin de compte, tout ce qui naît de femme !

Certes il nous faudra approfondir comme il a été dit au cours de ces matinées tous les aspects de ces idéaux déjà pratiquement vécus, connus et désirés par notre peuple comme tout « Acte de naissance » en témoigne dans notre pays...

C'est par là que s'exprimera notre « *quid proprium* » dans le concert de la vérité symphonique et que nous pourrons contrecarrer les anti-valeurs qui peuvent s'accrocher même à ces idéaux, surtout quand ils sont éloignés ou coupés de leur source authentique qu'est le christianisme.

Liberté : non seulement de dire ou de faire ou de penser... mais surtout liberté pour construire... Passer du *Koupé tèt boulé kay* au *Rés-pèkté moun bati kay* !

Égalité : non comme un panier de crabes avec nivellement à la base, mais cette justice qui donne à chacun ce qui lui convient, qui permet à chacun d'avoir accès à ce qu'il lui faut selon ses besoins pour un épanouissement de tout l'homme. Il ne faut donc ni nivellement à la base, ni portions égales de manière indistincte...

Fraternité : non pas comme un univers fusionnel de dépendance ou de manipulation de l'autre, à la manière des « *patnè* » ou des « compatriotes en difficultés » exigeant que nous les servions... mais comme oubli et dépassement de soi librement consenti pour un bien commun authentique...

L'*égalité* a été mise en lumière par Légitime, Firmin, Hannibal Price. En 2011 nous célébrerons le centenaire de la mort de Firmin, bonne

occasion pour approfondir philosophiquement ce concept. Gérard Barthélemy l'a travaillé sociologiquement dans *Le pays en dehors...*

La *liberté* a été mise en lumière par François Dalencour... Une mine à exploiter...

La *fraternité* a été mise en lumière par Price-Mars et tant d'autres et, surtout, par l'exemple quotidien de solidarité qui nous permet de survivre dans les affres de la globalisation...

Nous avons donc du pain sur la planche...

Selon certains, la philosophie, comme remède, devrait être prise à petites doses ! Evidemment le parcours de ces jours nous a permis de constater que nous ne souffrons pas de boulimie philosophique... nous tendrions plutôt à l'anorexie dans ce domaine... Le développement d'une pensée philosophique n'est pas sans danger à cause des conséquences désastreuses que peuvent avoir des approches faussées du réel, mais l'absence d'une expression philosophique consciente et articulée est tout aussi dangereuse à cause de la manipulation des esprits dont nous pouvons être victimes... Pour traverser, nous devons donc savoir comme on dit autour de nous que « *dlo-a fon, l-noua, l-plin bèt* »... On peut s'y noyer, mais c'est la mer à traverser pour parvenir vers d'autres horizons et découvrir – non plus l'Amérique... avec tout ce que cela a signifié – mais découvrir l'ampleur du continent humain qui surgit de l'océan de l'amour divin !

N'oublions pas que ce sont les hommes, les personnes, qu'il faut sauver, pas les idées ou l'idée que nous nous faisons de l'homme ou une cause que nous avons embrassée pour l'homme...

Pour porter secours à celui qui se noie il faut se jeter à l'eau et savoir soi-même nager... là-dessus nous pouvons tous être d'accord, même si après nous discutons sur la nature de l'homme et les catégories de son esprit... L'important c'est qu'il puisse respirer effectivement sur le rivage.

Le verbe déponent latin « *philosophor, aris, ari, atus sum* » a une forme passive et un sens actif, ce qui n'est pas sans suggérer quelques extrapolations : philosopher signifie parler ou agir en philosophe. Mais encore faudrait-il que nous apprenions et vivions notre humanité pour ne pas encourir le reproche du poète latin Pacuinus au deuxième siècle avant J.-C. qui parlait des « *Homines ignavā operā et philosophā sententia* », c'est-à-dire, des « *hommes qui agissent en lâches et raisonnent en philosophes* ».

En remerciant de tout cœur nos chers professeurs, sachant toute la fatigue qu'ils ont dû accepter pour nous offrir ces « Matinées culturelles », je voudrais aussi vous exprimer la grande joie que j'ai éprouvée de vous voir participer si nombreux, si attentifs et si décidés au dialogue, donc à un engagement personnel dans ce parcours de la pensée philosophique en Haïti.

Que la Sagesse venue d'en-haut illumine et soutienne notre sagesse d'en-bas qui est aussi un don de sa grâce. Comme il l'a promis, son Esprit ne nous a pas fait défaut, nous lui en rendrons grâce par toute notre vie.

Dans l'espoir de vous revoir pour d'autres « Matinées culturelles » je vous souhaite, je nous souhaite du courage et de l'audace... le voyage est à peine commencé... ne laissons pas en berne le Drapeau de la pensée... ne renvoyons pas *sine die* le *philosophari*... Bonne route !

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

In memoriam : Dr. François Dalencour

18 avril 1959 – 18 avril 2009 : Cinquantenaire de sa mort

SUR LA TOMBE DU DR. FRANÇOIS DALENCOUR

Antoine Victor Carré

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 136-140

*Discours prononcé le 21 juillet 1959
sur le parvis de la Cathédrale de Port-au-Prince*¹

Madame Dr. François Dalencour
Mesdemoiselles,
Mesdames,
Messieurs,

Sur le parvis de la Cathédrale, alternant la parole aux chants édifiants de l’Eglise, il échaït au « Comité Pétion-Bolivar » la funèbre mission d’adresser aux restes de Monsieur François Dalencour, son fondateur, un dernier adieu.

Le Docteur qui n’avait jamais cessé de donner des preuves de son attachement à son pays, comme par un jeu du sort, - s’est cependant éteint bien loin de lui. C’est, en effet, jusqu’à Paris qu’il a rendu son

¹ *Le Nouvelliste*, 3-4 août 1959, pp. 1-3. Pour la biographie du Dr. A. V. Carré, cf. Ertha Pascal & Ernst Touillot, *Encyclopédie biographique d’Haïti*, tome I, A-G, Montréal, Editons SEMIS, 2001, pp. 193. La biographie du Dr. François Dalencour à la p. 266 de cette même *Encyclopédie* s’inspire de ce discours du Dr. Carré et des souvenirs autobiographiques de F. Dalencour dans l’Avant-Propos à l’*Histoire générale du Droit haïtien public et privé*, vol. I, Port-au-Prince, Chez l’Auteur, 1930, p. i, où il raconte comment il est passé de l’étude du droit à celle de la médecine. Il faut corriger l’année du décès de F. Dalencour indiquée par les Trouillot, au lieu de 1952, c’est plutôt 1959 à Paris, le 18 avril. De même, selon le Dr Carré le jour de la naissance est le 4 octobre et non le 14. Son épouse, Jeanne Destouches Dalencour a transporté sa dépouille mortelle en bateau à Port-au-Prince où ses funérailles furent chantées le 21 juillet 1959. Sa tombe est encore au cimetière de Port-au-Prince. Trois plaques de marbre s’y trouvent avec les inscriptions suivantes : « Louis Wolf ded le 6 mars 1898 âgé de 40 ans ; Louis Dantès Destouches 6 février 1893 – 6 juillet 1947 ; Dr. François Dalencour 1880-1959 ». En conclusion : le Dr. François Dalencour, né le 4 octobre 1880, est mort le 18 avril 1959. Nous remercions Micheline Dalencour qui nous a guidés dans nos recherches sur son oncle et parrain. [N.D.L.R.]

dernier soupir. Il faut croire que la maladie a dû l'immobiliser et l'empêcher ainsi de rejoindre la terre natale.

Il naquit à Saint Marc le 4 octobre 1880. Il fit ses premières études en Allemagne, puis les compléta en Angleterre. Rentré en Haïti, il s'inscrivit à l'École de Médecine et de Pharmacie, d'où il sortit avec le titre de Docteur. Il semblait avoir puisé dans ces milieux électifs le sens de la discipline et l'amour de l'idéal intellectuel qui auront été un trait sensible de sa belle personnalité.

Sa mort que ces concitoyens et amis ne pouvaient supposer être si imminente a causé parmi eux un grand émoi. En voilà encore un, penseront-ils, de la lignée représentative, dont l'absence sera péniblement ressentie.

Le Comité Pétion-Bolívar doit sa fondation à une inspiration du Docteur François Dalencour. [2]

Depuis, le fondateur, toujours attentif, n'avait jamais rien omis pour assurer la pérennité de son œuvre. Obligé de partir pour l'Europe, - après un assez long séjour au Vénézuéla, (6 ans), il vint et nous dit :

« Je vous demande de bien vouloir assurer la vice-présidence du Comité conjointement avec notre cher Collègue, le Docteur Clovis Kernizan.- Notre vénérable ami, Perceval Thoby, en a occupé la présidence. « Ne laissons pas périr une œuvre qui a un mérite international ».- C'était presque une prière.

Je suis persuadé qu'aux autres membres qui sont demeurés si unis, si fervents, pendant son absence, il n'a pas dû parler un autre langage : que celui du cœur. C'est qu'il aimait son œuvre. Et c'est pour cette raison, et le bien marquer, que j'ai fait état du trait ci-dessus.

Et voilà pourquoi, aussi, le Comité ne saurait souffrir de voir descendre dans la tombe la dépouille mortelle de son fondateur, sans dire, en signe de profonds regrets, le mot de l'ultime adieu.

Nous ne dirons rien qui ne relève de son vrai mérite. Il n'est d'ailleurs pas un seul de ceux qui sont placés pour le savoir, qui n'ait connu cet homme aussi droit que combatif, (trop passionnément rivé quelques fois à ses idées), aussi laborieux que désintéressé, aussi tranchant dans ses écrits socio-politiques (avec une certaine conviction de sincérité personnelle), que dévoué patriote.

Cet homme était un chercheur, dans le domaine de la pensée. Il s'exerça dans les sciences les plus diverses : (Médecine générale, Histoire, Philosophie, Sociologie, Biologie). Il semble avoir consumé son

existence dans les études et les écrits qu'il ambitionnait de mettre au point. Entré à Paris, un des centres attractifs de la civilisation méditerranéenne, si richement documenté, il s'est, sans doute, laissé aller au surmenage, à un excès d'assimilation intellectuelle. Il mourut le 18 avril de cette année (1959).

(Et ceci n'est qu'un essai d'explication pour nous consoler de cette perte réelle).

Il eut deux ouvrages qui lui valurent le titre de lauréat de l'Académie de Paris et un troisième le classait lauréat des Sciences Morales et Politiques. Il compte au grade d'Officier parmi les décorés de l'Ordre Pétion-Bolívar. À côté de tant d'autres écrits et ouvrages antérieurs dont l'énumération, ici, serait peut-être abusive, le Docteur François Dalencour a produit pendant son séjour en Europe : (7 ans)

La Philosophie de la liberté (2 éditions) – *La Pathologie de l'amibiase intestinale* – *La Bacillémie tuberculeuse*. (Cette production explique sa présence à l'hôpital Laënnec sous l'œil spécialisé du professeur Etienne Bernard. Il passa aussi deux ans à l'Hôpital Saint Antoine – assistant étranger aux Hôpitaux de Paris au cours de cardiologie du professeur Konwlsky.

Il a écrit l'*Histoire du Droit haïtien* (période coloniale) ensuite *Francisco de Miranda et Alexandre Pétion.- Biographie du général François « Cappoix », héros de Vertières* – enfin, il a réédité les œuvres historiques de Beaubrun Ardouin (11 volumes).

D'autre part, il avait déjà fondé, chez nous le *Journal Médical Haïtien* et l'*Economiste Haïtien*, son œuvre de combat.

Voilà à quels prodigieux labeurs de l'esprit que cet écrivain s'est appliqué, alors que la mort, paraît-il, guettait déjà à sa porte. Obsédé par les choses de l'esprit, il se préoccupa fort peu de fonctions publiques. C'est ainsi qu'il ne fut, à son début, que médecin du Port de St Marc, professeur d'Histologie à l'École de Médecine, et enfin directeur de l'Hôpital Militaire jusqu'en 1915.

Il n'occupa une autre fonction que quand le Gouvernement vénézuélien lui confia pendant 6 ans un poste de médecin d'Assistance Sociale.

De vrai, « ce Bénédictin » n'était pas seulement un travailleur de la pensée, il était aussi un homme d'action, un patriote clairvoyant. On comptera à son actif qu'à une époque où le patriotisme avait déjà perdu chez nous de son sens, par suite d'interminables luttes intestines et

du discrédit de ce sentiment, on [3] osait à peine citer le mot. Il y avait contre comme une désaffection officielle.

Un journal de l'époque, sans doute, pour faire plaisir aux maîtres régnants, qui pourchassaient les patriotes, était allé jusqu'à écrire que « s'il avait trouvé un acheteur, il eût vendu sa part de la Patrie... » Authentique !

Cet état d'esprit trop longtemps prolongé et les compétitions politiques trop souvent tendues, malgré les avis inquiets des clairvoyants, préparaient une voie facile à l'Occupation militaire Américaine.

Elle vint, en effet, en 1915 et fit voir à tous, par un nivellement presque général, que ce n'est point impunément qu'on « vendrait sa part de Patrie ».

« Ils ne mourraient pas tous, mais tous étaient frappés ».

La Nation haletante oppressée du poids de toutes les justices prévôtales : les citoyens étaient forcément désemparés.

C'est alors que certains patriotes se groupèrent, malgré les risques du temps pour établir un barrage. Le Docteur était de ceux-là. Il fondait, en effet, le « Comité Pétion-Bolivar » pour rappeler aux peuples de l'Amérique latine, en faveur d'Haïti souffrante, le pacte originare du « panaméricanisme » de solidarité que Pétion, dans un éclair de génie humanitaire, avait le premier posé pour la délivrance de cette partie de l'hémisphère.

Il y avait de quoi être fier de la providentielle générosité de Pétion envers Simon Bolivar et de l'immense succès du « Libertador » sur les massifs accidentés de la « Cordillère des Andes ». Depuis cette fondation, il y a, déjà 31 ans.

« Ne laissons pas périr une œuvre d'intérêt international ». Eh bien, aujourd'hui, ce « Comité » est comme un accélérateur des forces spirituelles et culturelles d'amitié entre les deux peuples vénézuélien et haïtien.

* * *

De tout ce qui précède, il ressort que travailleur de la pensée, écrivain fécond, animateur d'œuvres patriotiques, le Docteur François Dalencour a été un homme vraiment remarquable et utile à son pays – (il mena une vie régulière, épousa la fille d'un célèbre médecin de son

temps et l'un des plus charitables : Monsieur le Docteur Dantès Des-touches).

Il a passé donc tout droit au cours de sa vie comme s'il « n'avait pas de jointures », à côté de tant d'autres qui fléchissaient.

Mais parce que, sans doute, un peu ramassé sur lui-même, méditatif, il s'écoutait, par ce fait, trop penser. Ainsi était-il dominé par ses idées, en sorte qu'il les exprimait avec une fière assurance, sans se soucier de contradictions. Il paraît qu'on lui en aurait tenu rigueur. Cependant de pareils hommes de caractère, en nombre, pourraient constituer l'armature-force d'un milieu social, mais il y a, malheureusement, l'hallucination optique, si on peut dire, qui les fait voir quelque fois autrement qu'il ne sont.

Et c'est assez, hélas, pour que leur échappe l'audience généreuse de la plupart de leurs contemporains.

Peu importe, mais ce que les hommes sur cette terre ne veulent quelquefois ni bien voir ni comprendre, « Celui qui règne dans les cieux », selon le mot de Bossuet, Lui, voit, comprend, il suffit !

Enfin, au nom du Comité Pétion-Bolivar, nous déposons, faible témoignage de nos grands regrets, sur le cercueil de son fondateur, cette modeste couronne, et présentons à Madame, sa très distinguée épouse, ainsi qu'aux autres parents éprouvés, nos condoléances attristées.

Dr. A. V. Carré
Vice-Président du Comité
Pétion-Bolivar
21 juillet 1959

UNE BIBLIOGRAPHIE DU DR. FRANÇOIS DALENCOUR

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 141-144

À partir des listes de publications indiquées dans ses ouvrages et en consultant les fichiers de différentes bibliothèques, nous pouvons établir une première bibliographie de l'abondante production du Dr. François Dalencour qui couvre des domaines aussi variés que la médecine, le droit, l'histoire, l'économie, l'agriculture, la sociologie et la philosophie, sans oublier ses nombreux appels à la jeunesse ou à la nation. Il mentionne parfois des inédits qui ne nous sont pas parvenus et dont les manuscrits pourraient encore exister. Nous les signalons par un astérisque devant la date de composition quand il l'indique.

Il faudra compléter cette bibliographie par les articles de journaux et les études faites sur cette œuvre.

ANNÉE	TITRE
*1903	<i>L'Article 6 de la Constitution de 1889. Etude de Sociologie haïtienne, 1903 (inédit de 1899)</i> ¹
1903	<i>La lésion anatomique et le trouble fonctionnel. Une page de Philosophie médicale, 1903</i>
1905	<i>La Force de l'Idée, 1905</i>
1905	<i>Le lait de Chaux dans le traitement de la Fièvre Typhoïde, 1905</i>
1907	<i>La philosophie des fièvres des pays chauds. Essai d'une synthèse de la pyrétologie tropicale. Port-au-Prince, Imprimerie H. Amblard, 1907, 180 pp.</i>
1908	<i>La vie du jeune homme. Conférence, 1908</i>
1908	<i>La lutte contre la tuberculose en Haïti. Conférences, 1908</i>
1908	<i>Questions d'hématologie. A propos des microcytes du sang. Paris, A. Maloine, 1908, 8 pp.</i>
1918	<i>L'enseignement agricole. Port-au-Prince, Imprimerie de l'Abeille, 1918, 36 pp.</i>
1919	<i>Appel à la jeunesse haïtienne : I.- Patriotisme et Travail. Port-au-Prince, Imprimerie centrale, 1919, iv + 33 pp.</i>

¹ Nous n'indiquons le nombre de pages que pour les ouvrages que nous avons pu consulter directement.

- 1919 *La conférence internationale de l'hygiène et la Société des nations. Lettre ouverte à M. le Docteur Georges Clémenceau.* Le Havre, Imprimerie du Journal du Havre, 1919, 7 pp.
- 1920 *Le journal médical haïtien*, 1920-1943
- *1920 « *Comment a débuté aux Etats-Unis la campagne de presse en faveur d'Haïti* », 1920 [brochure inédite ; cf. *La croisée des chemins*, 1926, p. 37]
- 1923 *Le sauvetage nationale par le retour à la terre. Le seul salut est dans la terre par la terre.* Quatre chapitres parus à partir de 1922. Port-au-Prince, Imprimerie V. Pierre Noël, 1923, 43 pp. [Largentière, impr. Elie Martel, 1923. In-8, 28 pp.]
- 1923 *Pasteur*. Conférence, 1923
- 1923 *Éléments d'Hygiène à l'usage des Écoles primaires urbaines et rurales.* Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1923, 105 pp.
- 1923 *La croisée des chemins. Adresse au peuple haïtien.* Port-au-Prince, Imprimerie Vaugirard Pierre Noël, 1923, 15 pp. [2^e édition revue et corrigée : Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1926, 91 pp.]
- 1924 *L'alcoolisme.* Conférence, 1924
- 1924 *Premiers éléments d'agriculture à l'usage des écoles primaires urbaines et rurales.* Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1924, 110 pp.
- 1925 *Principes d'Éducation nationale, comprenant l'enseignement moral, civique et social à l'usage des Écoles primaires, urbaines et rurales. Pour la Patrie.* Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1925, 151 pp.
- 1928 *Marcelin Berthelot.* Conférence, 1928
- 1929 *Alexandre Pétion devant l'humanité. Alexandre Pétion et Simon Bolivar. Haïti et l'Amérique latine* (F. Dalencour). *Expédition de Bolivar* par Marion aîné. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 340 Rue Féron, 1929, 131 pp.
- 1930 *Histoire générale du Droit haïtien. Depuis les premiers temps jusqu'à nos jours, en quatre volumes : Période coloniale*, vol. 1^{er} du tome 4^e de l' « Histoire de la Nation Haïtienne ». Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1930, 461 pp.
- 1934 *Simon Bolivar, champion de la liberté, défenseur de la démocratie.* Conférence, 1934
- 1935 *Le salut par la Terre et le Programme économique de l'avenir.* Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1935, 39 pp.
- 1935 *Précis méthodique d'Histoire d'Haïti : Cinq siècles d'histoire – 1942-1930.* Port-au-Prince, Chez l'auteur, 3 Rue Saint Cyr, Port-au-Prince, 1935, 208 pp.

- 1937 *Essai d'une Synthèse de Sociologie économique*. Paris, Marcel Rivière, 1937, 324 pp.
- 1938 *Le Drapeau haïtien*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1938, 51 pp.
- 1939 *L'Économiste haïtien*, revue trimestrielle, 1939-1946
- 1939 *La Sociologie haïtienne. Revue haïtienne de Sociologie pure et appliquée*. Port-au-Prince. Revue trimestrielle, 1939-1946
- *1942 *Mon unique cours d'Histologie à l'École de Médecine, écrit en août 1942*. Manuscrit 6 pp.
- 1944 *La fondation de la République d'Haïti par Alexandre Pétion*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1944, 344 pp.
- 1946 *Projet de Constitution conforme à la destinée glorieuse du Peuple haïtien telle qu'elle fut forgée par nos Aïeux de 1790 à 1803, d'Ogé et Chavannes à Pétion et Dessalines. Discours prononcé le 27 décembre 1945*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, février 1946, 64 pp. [2^e édition en 1957]
- 1947 *L'hérédité de la tuberculose*, 1947
- 1947 *La philosophie de la liberté comme introduction à la synthèse humaine*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 3 Rue Saint Cyr, 1947, 544 pp. [2^e édition, revue corrigée et augmentée, Paris, Marcel Rivière, 1953]
- 1952 *Pathogénie et traitement de l'amibiase intestinale*. Paris, G. Douin et Co., 1952, 76 pp.
- 1954 *La Bacillémie tuberculeuse et la Phtiogénèse. Essai d'une Synthèse de la Phtisiologie* (Ouvrage couronné par l'Académie nationale de Médecine de Paris).
- 1955 *Francisco de Miranda et Alexandre Pétion. L'expédition de Miranda, le premier effort de libération hispano-américaine, le premier vagissement du Panaméricanisme*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1955, 325 pp.
- 1956 *Biographie du Général François Cappedoix, le Héros de la bataille de Vertières (18 novembre 1903) laquelle déterminait la capitulation et l'évacuation des troupes françaises de Saint-Domingue*. Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1956, 213 pp. [Repris par les éditions Fardin en 2004, 213 pp. et dans la Collection Mémoire vivante des Presses Nationales d'Haïti en 2006, 275 pp.]
- 1957 *La maladie rhumatismale (Syndrome de Bouillaud et séquelles chroniques) : Tuberculose cardio-articulaire, Polysérite tuberculeuse*. Paris, Douin et Cie., 1957, 287 pp.
- 1956 Réédition annotée de l'ouvrage de Saint-Rémy : *Pétion et Haïti. Étude monographique et historique* par Saint-Rémy (des Cayes, Haïti), deuxième édition conforme à l'original,

précédée d'une notice biographique sur Saint-Rémy et annotée par le docteur François Dalencour, Paris, Librairie Berger-Levrault et Cie, 1956, [5 tomes en 1 volume], xxi + 119 + 100 + 139 + 109 + 133 pp. [L'original en 5 tomes date de 1854 à 1857, Paris, Chez l'Auteur, Rue Saint Jacques, 67].

- 1958 Réédition annotée des : *Études sur l'Histoire d'Haïti suivies de la vie du général J.-M. Borgella* par Beaubrun Ardouin. Deuxième édition conforme au texte original annotée et précédée d'une notice biographique sur B. Ardouin par le Docteur François Dalencour. Chez l'Éditeur, 5 Rue Saint-Cyr, Port-au-Prince, 1958, [Un seul volume contenant les onze tomes (Paris, 1853-1860), avec une notice biographique sur l'auteur, un Appendice reproduisant un opuscule d'Honoré Féry et une gravure représentant Hérard Dumesle faisant des excuses à l'ex-Président Boyer à Kingston (Jamaïque)], vi + 84 + 104 + 114 + 106 + 106 + 123 + 124 + 114 + 90 + 81 + 79 + 5 pp. [Repris en trois volumes par les ateliers Fardin en 2004]

ARTICLES DE JOURNAUX ET DE REVUES (1903-)

- 1909 « *Vers le gouvernement civil* », in « *Le matin* »
 1907 « *L'abolition de la peine de mort en matière civile* », in « *Haïti littéraire et sociale* »
 1908 « *Nécessité d'un code administratif* », in « *Haïti littéraire et sociale* »
 1912 « *Contribution à l'étude du traitement du Tétanos* », in « *Afrique Médicale* » (Année 1912)
 1912 « *Le traitement médical de la Cataracte* », in « *Clinique ophthalmologique* » (Année 1912)
 1919 « *Haiti and the American occupation* », in « *Current History* », Vol. XI, décembre 1919, pp. 542-548. [cf. *La croisée des chemins*, 1926, p. 37]

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ (Extraits)

François Dalencour

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 145-216

François Dalencour (1880-1959) a publié son étude sur la philosophie de la liberté en 1947 à Port-au-Prince. Il entendait poser les bases définitives pour une philosophie du droit et une philosophie politique conformes à ce qu'il y a de plus authentique dans l'être humain et de plus caractéristique comme constante dans les aléas de l'histoire du peuple haïtien : la recherche de la *liberté* et de la *justice*. Par cette « synthèse philosophique », – probablement une des premières élaborées dans notre pays en tenant compte de paramètres universels mais avant tout des valeurs d'une haïtianité qui se voudrait authentique, – il s'est fait le défenseur du « libéralisme démocratique » qu'il comprenait comme une lutte farouche contre toute dictature totalitaire (absolutisme étatiste ou dictature personnelle) au nom de la dignité de la personne humaine et des valeurs prônées par le christianisme. Il ne s'alignait donc pas sur le libéralisme idéologique absolutisant la liberté ni sur le libéralisme économique sans frein, cause de tant de maux. Il montrait comment la « sécurité sociale » est la meilleure garantie de la liberté et de la justice. Il cherchait à établir des vérités aujourd'hui connues et acceptées – *mutatis mutandis*, – mais qui étaient peu évidentes de son temps. D'ailleurs elles peinent à se frayer un chemin dans son pays pour le bien duquel il les avait élaborées et qui sombra dans une longue dictature peu avant sa mort le 18 avril 1959.

Son ouvrage, couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques et bénéficiant du Prix de la Fondation Audiffred (1949), fut réédité en 1953 à Paris avec corrections et ajouts. Sur vingt-deux chapitres, il traite d'abord de la « sociologie du Droit constitutionnel » (ch. 1 à 5), puis étudie la « psychologie de la liberté » pour en établir la définition (ch. 6 à 10), considère ensuite l'origine de l'Autorité et les fonctions de l'État (ch. 11 à 17) et enfin montre comment le libéralisme et la démocratie permettent d'assurer les conditions d'un agir moral responsable en vue du bonheur par la liberté, l'égalité et la fraternité (ch. 18 à 22).

Nous présentons ici la préface de la première édition (datée de Port-au-Prince, janvier 1944 à février 1945), l'avant-propos de la deuxième (daté de Paris, novembre 1952), puis les chapitres six et sept qui commencent l'étude de la psychologie et de la définition de la liberté. Nous signalons entre crochets la pagination de la deuxième édition. La numérotation

des notes sera continue à l'intérieur d'un même chapitre (l'édition originale la recommence à chaque page).

Certains titres d'articles de ces deux chapitres sont nouveaux nous les signalons par un astérisque (*). Il y a aussi deux articles complètement nouveaux, nous les signalons par deux astérisques après le titre (**): « Le pragmatisme et la liberté » (pp. [152]-[154]) où l'auteur aborde la pensée de William James et « La grande identité : La volonté, c'est la liberté première, fondamentale » (pp. [154]-[157]) où il étudie la pensée de George Santayana. Le texte publié en 1947 était prêt depuis 1943 comme le laisse supposer la date de la préface. Cette attention nouvelle à la philosophie américaine lors de la réédition de l'ouvrage en 1953 peut être considérée comme une trace du premier Congrès interaméricain de philosophie tenu à Port-au-Prince en septembre 1944 où la philosophie américaine s'est présentée et la question de l'éducation débattue ¹.

À l'époque F. Dalencour était surtout connu comme médecin, historien controversé, patriote ayant lutté contre l'occupation américaine et contre toutes les formes de despotisme qui ont conduit son pays à la déchéance menaçant l'avenir de sa liberté. Il ne semblait pas favorable au gouvernement d'Élie Lescot qui venait de prolonger son mandat jusqu'en 1951 après avoir déclaré la guerre à l'Allemagne en décembre 1941. De fait F. Dalencour rendra hommage aux grévistes de janvier 1946 qui ont forcé le président à démissionner ².

¹ Cf. Société Haïtienne d'Études Scientifiques, *Travaux du Congrès International de Philosophie consacré aux problèmes de la connaissance. Port-au-Prince du 24 au 30 septembre 1944*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, [s.d.], pp. 439-447. Dorénavant, *Travaux du congrès*. Voir les textes réédités dans le numéro spécial de *Moun*, en particulier la Conférence de Cornélius Krusé sur « *La philosophie contemporaine aux Etats-Unis* », in *Moun – Revue de philosophie*, 8(2009), pp. 385-392.

² En présentant le *Projet de Constitution* qu'il venait de publier en février 1946, Dalencour déclara : « Ce '*Projet de Constitution*' est prêt depuis octobre de l'année dernière, 1945. Nous avons prévu les événements qui s'annonçaient par des indices certains bien connus de ceux qui méditent sur l'histoire d'Haïti, sur l'Histoire en général. Nous n'avons pas été devancés par cette crise grave que confronte le pays depuis le 7 janvier 1946. Si cette Constitution n'a pas été publiée depuis novembre ou décembre de l'année dernière, c'est qu'il y avait du danger à le faire, ou plutôt par manque de fonds, une autre publication en cours retenant notre attention depuis quelques mois. C'est l'occasion d'adresser un juste hommage de reconnaissance et un cordial et patriotique salut à cette brillante Jeunesse haïtienne qui a fait la grève mémorable du 7 janvier 1946. Cette vaillante Jeunesse a vraiment réconforté le Pays : elle a bien mérité de la Patrie en démontrant péremptoirement que l'œuvre de Dessalines et de Pétion sera conservée intacte. Cette grève a prouvé que toute l'histoire d'Haïti est l'histoire de la Liberté, comme l'histoire universelle n'est qu'un immense cri de Liberté » (F. Dalencour, *Projet de Constitution conforme à la destinée glorieuse du peuple haïtien*

S'adressant à Gérard Lescot³, président d'honneur avec Jacques Maritain du premier Congrès interaméricain de philosophie en 1944, Camille Lhérisson lui disait dans son discours à la séance inaugurale : « ...il se trouve en ce pays, un groupe d'hommes qui n'ont jamais douté de la liberté, qui savent ce que représente le péril de la révolution subversive et qui veulent travailler, non point à organiser le désordre, mais à répandre les bienfaits de la Connaissance... »⁴.

Faudrait-il compter F. Dalencour au nombre de ces « subversifs » ? Ce qui est certain c'est qu'il assimilait le gouvernement de Lescot à « une dictature abominable »⁵ et considérait « toute l'histoire d'Haïti » comme « l'histoire de la Liberté », et l'histoire universelle comme « un immense cri de Liberté »⁶. C'est pourquoi, longtemps avant la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, il insistait sur la nécessité d'une « Déclaration internationale des Droits naturels et des Devoirs de l'homme devant être intégrés dans les Constitutions de tous les pays sans exception »⁷.

Pour ces raisons et dans ce contexte il publia sa « synthèse philosophique » qu'il considère comme « le livre » de sa vie : « Mon livre '*La philosophie de la Liberté, comme Introduction à la Synthèse humaine*' est la partie maîtresse, la base fondamentale de mon œuvre ; c'est mon testament philosophique où est condensée toute ma personnalité. Toutes mes œuvres gravitent autour de ce livre et s'en inspirent, comme des parties détachées d'un tout »⁸, répétait-il en mars 1957, deux ans avant sa mort.

Cinquante ans plus tard, il n'est pas trop tôt – ni trop tard, nous l'espérons – de redécouvrir ce penseur qui combattit le despotisme et défendit la liberté sur tous les fronts avec conviction – avec trop de passion même – et profonde intelligence.

P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

telle qu'elle fut forgée par nos aïeux de 1790 à 1803 d'Ogé et Chavannes à Pétion et Dessalines, Port-au-Prince, s. éd., 1946, p. 4).

³ Fils du président Élie Lescot et Secrétaire d'État au département des Relations Extérieures.

⁴ Cf. *Travaux du congrès*, pp. 46-47 ; cf. *Moun – Revue de philosophie*, 8(2009), p. 35.

⁵ F. Dalencour, *Projet de Constitution*, p. 6.

⁶ F. Dalencour, *Projet de Constitution*, p. 4.

⁷ F. Dalencour, *La philosophie de la liberté comme Introduction à la Synthèse Humaine*, Paris, Nizet, 1953, p. 11.

⁸ François Dalencour, « Notice biographique sur Alexis Beaubrun Ardouin », in Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti, deuxième édition conforme au texte original, annotée et précédée d'une notice biographique sur B. Ardouin par le Docteur François Dalencour*, Port-au-Prince, Chez l'éditeur, 1958, p. ii, note 1.

*La philosophie de la Liberté,
comme introduction à la Synthèse humaine*

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION ¹

Il est donc bien vrai que l'on n'écrit qu'un seul livre, le livre de sa vie, et que toutes les productions d'un écrivain se centrent autour d'une grande idée maîtresse qui, graduellement, à la longueur du temps, s'épanouit dans diverses directions, autant de livres, selon les hasards de notre vie. Aussi variées que puissent être ces productions, on trouve dans chacune d'elles la même grande pensée, en quoi se résume tout notre être. Je me rappelle le mot de M. Georges Goyau recevant M. Louis Gillet à l'Académie Française en juin 1936 : « En somme, on n'écrit qu'un seul livre, toute la vie se passe à ajouter des pages à l'œuvre entrevue à vingt ans ».

Ce livre, qui contient mes principales idées philosophiques et socio-logiques, déjà plusieurs fois manifestées en maints ouvrages, est né, cependant, du plus heureux des hasards, si par hasard on entend la réalisation inattendue de ce qui sommeille de tout temps en nous, et surgit dans notre vie comme un être cher et lointain que nous caressions constamment, et qui, enfin, vient à nous, se présente à nous et nous comble de joie comme une sorte d'enfant prodigue.

Poursuivant notre grande pensée d'écrire l'« Histoire de la Nation Haïtienne », nous allions nous mettre en mesure de réunir la somme des « constitutions » haïtiennes. Nous eûmes alors l'idée de les faire précéder d'une « introduction » où nous devions mettre l'essentiel, la philosophie du Droit Constitutionnel. Cette synthèse n'étant encore faite d'une façon précise dans aucun ouvrage spécial, devait servir d'« introduction » doctrinale à ce recueil qui formera « un corps de Droit Constitutionnel haïtien ». Cette introduction devait envisager seulement le Droit Constitutionnel comme sociologie et la « constitution » comme fait social.

J'avais à peine commencé ce travail qui devait comprendre seulement une trentaine de pages, que je me trouvai en face de l'immense problème de la Liberté et du Libéralisme, qui forme la grande idée de ma vie. Je compris immédiatement qu'il fallait en chercher la solution dans sa source vive, dans son contenu philosophique, afin de lui donner un fondement inébranlable, un fondement humain, quelles que soient les idées sur l'origine et la destinée de l'homme et du monde. Un fondement large-

¹ François Dalencour, *La philosophie de la liberté comme Introduction à la Synthèse Humaine*, Paris, Nizet, 1953, pp. 13-18 ; cf. la première édition, Port-au-Prince, Chez l'Auteur, 1947, pp. 1-8.

ment humain n'envisageant que l'homme tel qu'il est, tel qu'il a toujours été, tel qu'il sera toujours, à moins d'une transformation radicale de l'espèce humaine. Un fondement humain inébranlable, avec quoi on peut bâtir modestement tout en restant sur le même plan, ou s'élever jusqu'aux nues sur le plan divin, car la liberté permet à l'homme de s'élever péniblement de degré en degré jusqu'à franchir la limite de la perfection humaine pour porter ses regards vers une région supérieure où se trouve le grand Idéal divin.

Mais alors, toute la philosophie allait y passer, toute la sociologie aussi, toute l'histoire enfin, pour arriver à démontrer cette évidence que la Liberté est un fait inhérent à la nature humaine, un fait psychologique fondamental, qui impose *ipso facto* son intégration *nolens aut volens*, dans la vie sociale et politique : c'est la *philosophie de la Liberté*. [14] J'étais plutôt choqué de l'attitude paradoxale du grand académicien, Emile Faguet, qui commence son livre admirable — *Le Libéralisme* — en partant du principe imaginé par lui que « l'homme est né esclave ou tout au moins, très obéissant », parce que « si haut qu'on remonte, on trouve des sociétés où un homme commande et où les autres obéissent, ce qui est, du reste, absolument nécessaire pour les besoins du défrichage, de la guerre contre les fauves et de la guerre contre les autres hommes. »

Comme si le commandement, l'autorité pouvaient empêcher la Liberté d'exister. Le côté le plus déconcertant chez Faguet c'est qu'en fin de compte, il aboutit au plus lumineux libéralisme. C'est tout de même un paradoxe, une confusion regrettable, qui méritaient d'être redressés, en faisant voir que l'autorité n'est qu'une concession de la Liberté, ou encore parfois un rapt, un vol, au détriment de la Liberté, dans l'usurpation, dans les coups de force. Ce rapt ne mettait que mieux en évidence la réalité de la Liberté : on n'étouffe pas ce qui n'existe pas. Je dus alors exposer aussi la philosophie de l'Autorité qui découle ainsi de la philosophie de la Liberté.

Le même paradoxe se trouve chez le grand libéral anglais, le philosophe John Stuart Mill, qui donne, en même temps, des gages au déterminisme et au libre arbitre. D'où les contradictions et les confusions qui émaillent son œuvre philosophique et économique, mais qui, cependant ne l'ont pas empêché de partager et de prôner le libéralisme politique, d'avoir été un libéral notoire. Son utilitarisme, tiré de Bentham, mais épuré par l'addition d'éléments chrétiens et stoïciens, est, malgré tout, empreint d'un semblant de fatalisme qui ne s'accorde pas avec le libre arbitre. Le bonheur universel, dont Stuart Mill fait le critérium de la moralité, est un terrain mouvant où il y a trop de conventionnel pouvant servir à toutes fins, pour ou contre la Liberté, selon les conventions du plaisir ou de l'utilité.

Et alors, vient l'étude rationnelle des fonctions strictes et relatives de l'État pour démontrer que si le progrès scientifique et social a étendu le rôle de l'État, il a aussi accru les activités de l'individu, de telle sorte que celui-ci n'a rien à craindre d'une extension qui le trouve mieux armé. Ainsi, la fameuse « sécurité sociale » est devenue la défense des classes malheureuses, qui, par leurs coalitions empreintes de menaces révolutionnaires, l'ont fait organiser à leur avantage, et alors elle n'est plus pour elles ni une concession dangereuse ou un piège, ni un péril pour la Liberté.

Il fallait enfin comparer le libéralisme au communisme, démontrer que la discipline et l'éducation sont nécessaires à la Liberté pour que celle-ci donne ses meilleurs fruits, qu'il y a une discipline qui s'acquiert par l'éducation libérale, que le libéralisme marche de pair avec l'action morale, que les événements contemporains de notre nouvelle guerre de trente ans ont fait l'apothéose du libéralisme accusé de désuétude par l'ignorance ou par l'esprit de parti, et qu'enfin l'état social le plus favorable au bonheur est la liberté et la justice. Cette apothéose s'étend et s'élève de plus en plus par la consécration définitive que lui donne le *nouveau* Droit international, dont la loi morale forme la base fondamentale.

Voilà la nouvelle philosophie de la Liberté. Cette philosophie a pu revêtir un caractère pratique en devenant une démonstration pathétique, vivante, par l'histoire d'Angleterre qui sert constamment d'exemple irréfutable, où le peuple anglais s'avère le premier champion de la liberté et de la justice dans le monde, où la vie des célèbres Puritains d'Angleterre et d'Écosse projette une lumière prodigieuse sur la psychologie de la Liberté. Au point que l'on peut dire que l'histoire d'Angleterre est le guide le plus parfait du libéralisme démocratique, et que celui qui ne possède pas les grandes lignes de l'histoire d'Angleterre [16] ne peut pas comprendre les problèmes fondamentaux de la Démocratie, les plus grands problèmes humains.

Voilà comment ce qui était d'abord une simple « introduction » à un recueil des constitutions politiques d'un petit pays est devenu un ouvrage philosophique, *la philosophie de la Liberté*. Cette particularité a été un fait très heureux, en ce sens que la facture didactique du livre a gagné en perfection logique. Le premier point de départ, la sociologie du Droit Constitutionnel, le Droit Constitutionnel comme sociologie, la Constitution comme « fait social », forme ainsi naturellement la meilleure introduction à la philosophie de la Liberté, qui y trouve une base pratique, concrète, avec quoi l'étude philosophique se fait plus aisément, plus scientifiquement, puisque l'histoire, bâtie de faits réels vécus, en forme la seule trame, une trame solide, à toute épreuve.

Munie de cette base pratique, concrète, réelle, indiscutable, la philosophie peut alors s'élever, se développer, non dans des nuages obscurs près de s'évaporer, mais dans des vérités vérifiables, en contact permanent avec les faits qui s'expliquent ainsi d'eux-mêmes, sans le concours de raisonnements scholastiques qui en sont entièrement bannis. La philosophie peut ainsi pénétrer, disséquer, discriminer avec le concours simultané de la conscience et de l'histoire universelle, la théorie et la pratique marchant constamment de pair, comme un attelage à deux dont tous les pas sont égaux et isochrones : c'est le vieux synchronisme de tous les temps, de l'esprit et de la matière, de la science et de l'art, du concret et de l'abstrait, c'est la dualité vivant en unité. La philosophie devient alors quelque chose d'essentiellement humain, où le sens commun, le bon sens et la raison s'allient pour marcher à la vérité.

La philosophie ayant été ainsi éclairée par le concret historique incontestable, ayant pu se développer dans toute sa plénitude par cet apport du réel, transmet enfin sa lumière à l'éclaircissement, à l'explication, à l'approfondissement de tous les faits sociaux dont la compréhension logique devient ainsi naturelle, aisée.

Nous sommes ainsi parti du concret pour mieux comprendre l'abstrait, qui, bien éclairé, mieux compris, nous permet, à son tour, de mieux comprendre, de mieux définir le concret et de le faire valoir au maximum. Telle est la marche logique des idées qui forment ce livre.

Nous avons fait de notre mieux pour porter à connaître, à apprécier, à étudier de la manière la plus rationnelle, la Liberté, ce bien naturel de l'homme, en dehors de quoi, comme on le verra, la vie humaine n'a pas sa raison d'être et ne vaut pas la peine d'être vécue...

En dehors de la Liberté, c'est la jungle humaine, comme nous l'atteste toute l'histoire universelle, dans toutes ses pages aussi émouvantes les unes que les autres, toutes fortement démonstratives d'un besoin inné de Liberté, comme la faim ou la soif. Certes, on pourrait prétendre avec le déterminisme que les principes sociologiques de la liberté sont issus de la convention, de l'utilité collective. C'est une base fragile qui peut ruiner ou fausser ces principes : le déterminisme matérialiste fataliste ne manque jamais de les détruire dans l'intérêt de la dictature, comme l'ont fait le nazisme et le fascisme dont le fond est la négation absolue de la liberté.

La seule base solide, inébranlable, c'est la base psychologique qui constate, en réalité, en fait et en principe, l'identité de la volonté et de la liberté, selon l'enseignement de la conscience éclairée par le sens commun, le bon sens et la raison en parfait accord de collaboration. La liberté civile et la liberté politique ne se conçoivent pas, n'ont aucun sens spécifique permanent sans leur base fondamentale essentielle qui est la liberté mora-

le, le libre arbitre. Est-ce pourquoi la plupart des livres sur la liberté et le libéralisme, tels ceux de [16] Stuart Mill, de Faguet, etc., ne satisfont pas l'esprit, parce que leurs conclusions magnifiques ne concordent pas avec des prémisses inadéquates.

On comprend alors pourquoi le libéralisme n'a pu pousser de racines profondes et solides que dans les pays où le sentiment religieux est encore vivace et très répandu dans le peuple et l'élite, tandis que dans les autres il n'est qu'une plante frêle ayant une vie difficile, mais vivant malgré tout. Les hommes moyens n'ont de l'enthousiasme que pour les réalités qui ont un sens humain profond sur quoi ils peuvent s'appuyer. La convention des rationalistes et des déterministes peut servir à toutes fins, au bien comme au mal, à la violence ou au Droit, et fait, en définitive, tout dépendre de l'autorité qui a la force en mains.

Il n'est pas bien sûr que le 18 brumaire eût réussi, si les hommes de la grande Révolution avaient été imprégnés, sinon personnellement mais héréditairement, d'un peu de sentiment religieux transmis par de vieilles traditions. Il semble que l'athéisme avait produit, chez eux, une déformation sentimentale peu propice aux œuvres durables. Peut-être que si Siéyès avait gardé un brin de sentiment religieux, c'est à lui que le 18 brumaire eût donné ses faveurs, ou bien c'eût été à Robespierre si le 9 thermidor avait échoué et l'avait laissé vivre qui eût continué le culte de l'Être suprême dont l'intégration dans le christianisme était fatale après quelque temps, et alors la France n'eût pas connu les deux empires ni la Restauration, ni 1848, ni 1870, et la grande lumière de 1789 n'ayant pas été éteinte, la grande Révolution continuant sa course radieuse, quelle France magnifique que l'imagination la plus optimiste ne pourrait concevoir.

Certains hommes de la Révolution, Robespierre surtout et le mieux, l'avaient très bien compris et entrevu dans les brumes de l'avenir, après que la religion chrétienne fût détruite par un athéisme outrancier. Ils avaient, par là même, soulevé un coin du voile obscur, le problème crucial de l'humanité, à savoir si la vraie démocratie libérale peut exister sans un fondement moral solide, c'est-à-dire la loi morale basée sur le christianisme. C'est le problème le plus redoutable des temps modernes, où l'on voit la philosophie et la politique s'entremêler dans un grand débat de conscience, soit dans les tribunes publiques ou sur les champs de bataille, et dont la solution rationnelle ne peut être mise en doute, quand on se rappelle les origines bibliques et chrétiennes de la démocratie moderne, si bien démontrées historiquement par l'éminent jurisconsulte et économiste belge, Emile de Laveleye, dans son beau livre : *Le Gouvernement dans la Démocratie*, où il dit que « si la Révolution française a échoué, alors que celle d'Angleterre avait réussi, c'est parce que celle-ci

s'était faite en s'appuyant sur le sentiment religieux, tandis que celle-là l'avait traité en ennemi ».

Continuant le geste des hommes de 1789, de Robespierre surtout, je voudrais reprendre le flambeau allumé par eux, je ne fais que soulever un coin du voile épais qui couvre ce problème extraordinaire... La démocratie libérale peut-elle exister sans la loi morale tirée de l'enseignement chrétien ? Qu'on ne m'oppose pas l'exemple de l'Espagne, pays chrétien, puisque là aussi, les libéraux espagnols ont voulu œuvrer comme les libéraux français, en traitant le sentiment religieux en ennemi ! La déconvenue a été la même...

Quoi qu'il en soit, les faits démontrent que le régime libéral et démocratique n'a sa raison d'être et ne se comprend que si l'homme est pourvu du libre arbitre, de la liberté morale intérieure, si le libre arbitre est un fait de conscience, un fait inhérent à la nature humaine. Une philosophie ordonnée, scientifique de la Liberté, mise au point de l'actualité présente, était donc nécessaire, même si elle ne devait être qu'un rappel habile et méthodiquement agencé de faits savamment [17] établis. Je crois l'avoir écrite avec la meilleure conscience et avec la plus grande rigueur scientifique. Peut-être ai-je aussi innové quelque peu : « Dans l'histoire des idées, disait Paul Janet, c'est le développement des idées qui constitue l'invention. Car tout est toujours préparé dans l'histoire des idées ; mais celui qui résume et condense en sa personne, en y ajoutant un accent personnel, toutes les idées de ses prédécesseurs, celui-là est un inventeur, quoiqu'en puissent dire la critique et l'érudition. L'originalité des doctrines ne se mesure pas toujours aux formules qui les résument. Il n'en faut pas voir seulement la lettre, mais l'esprit et l'accent ».

De cette vaste analyse de faits historiques, philosophiques et sociologiques, il résulte naturellement une synthèse puissante qui impose la réalité de la Liberté comme fait de conscience et la nécessité du Libéralisme comme doctrine sociale conforme à la physiologie de l'homme. La conséquence est que toute autre doctrine sociale et politique est contraire à la nature de l'homme et est d'ordre pathologique, ressort de la pathologie sociale : toute autre doctrine peut donc être considérée comme une *maladie sociale*. Maladie souvent chronique, comme l'atteste l'histoire.

Et comme on n'écrit qu'un seul livre, dont tous les autres ne sont que des pages détachées, où se trouve inscrite la grande pensée entrevue à vingt ans et restée notre idéal, il se trouve que ce livre-ci, sans le moindre calcul prémédité, est la pierre angulaire du vaste système de synthèse humaine que je caresse comme un beau rêve depuis l'âge précoce de dix-huit ans — déjà ! — où j'écrivis mon premier livre « La Philosophie de Moïse » qui recherchait avec une ardeur toute juvénile les problèmes de l'origine de l'homme et de la destinée humaine. Quelle ne fut pas ma sur-

prise — agréable certes — de constater que « *La Philosophie de la Liberté* » constitue la base fondamentale de mon œuvre de synthèse humaine, puisqu'en cours de route, au cours de la vie, j'avais trouvé et publié que les sciences sociales, à commencer par l'Économique, la plus importante de toutes, se définissent essentiellement comme des sciences de la Liberté appliquées aux divers phénomènes de la vie sociale, ou à la science des sciences, la philosophie, qu'il s'agisse des faits moraux, juridiques ou politiques ! Le beau rêve est devenu la réalité la plus agissante...

Mon instinct scientifique m'avait guidé tout seul et m'avait amené au sommet à quoi ma raison devait penser tout d'abord. Qu'importe que ce soit après un labeur assidu de trente ans environ que j'aie pu poser la base fondamentale de la grande synthèse humaine que j'entrevois dès ma prime jeunesse ! La réalité était devenue ainsi plus concrète, plus solide. Aujourd'hui, par « *La Philosophie de la Liberté* », le plan dressé en 1935 et annoncé à la quatrième page de couverture de mon « *Essai d'une Synthèse de Sociologie Économique* », paru en 1937, peut être présenté à nouveau avec une assise solide, qui n'en est pas une modification, mais la fondation, l'introduction. Voici notre système de « *Synthèse Humaine* » :

- I. — *La Philosophie de la Liberté*, qui paraît avec ce livre ;
- II. — *La Synthèse Morale* ;
- III. — *La Synthèse Juridique* ;
- IV. — *La Synthèse Économique* ;
- V. — *La Synthèse Sociologique* ;
- VI. — *La Synthèse de Sociologie Économique* ;
- VII. — *La Synthèse Politique* ; [18]
- VIII. — *La Synthèse Historique* ;
- IX. — *La Synthèse Philosophique* ².

² À la 4^e page de couverture de mon *Essai d'une Synthèse de Sociologie Économique*, paru en 1937, j'avais annoncé que les sept autres volumes paraîtraient successivement à partir de 1938. J'avais compté sans les hasards de la vie. A peine ce livre avait-il paru que les contingences m'amenèrent à reprendre « *Le Journal Médical Haïtien* » et à fonder les deux autres revues trimestrielles : *L'Économiste Haïtien* et *La Sociologie Haïtienne*, puis à écrire *La Fondation de la République d'Haïti par Alexandre Pétion*, qui, après quatre ans de recherches, put être publiée en 1944 : toutes ces publications étaient nécessaires à l'œuvre de redressement moral et social de mon pays. Je ne pouvais pas me dérober à ce devoir que je considérais comme urgent. C'est pendant cet intervalle que je pus achever cet ouvrage si intéressant « *La guerre de l'Indépendance* » qui est le tome troisième de mon « *Histoire de la Nation Haïtienne* » : ce volume est resté jusqu'à présent inédit. Quel labeur assidu il a fallu ! Il y a encore de nombreux articles de journaux et de revues. Tous ces livres, brochures et articles sont des appels à la Liberté et à la justice... On n'écrit qu'un seul livre... Ce livre-ci permettra de comprendre tous mes autres écrits, toute ma vie ; il en contient la substantifique moelle, comme dirait Montaigne.

Nous avons fait de la Liberté, fait de conscience inhérent à la nature humaine, le fait principal, capital, essentiel, le pivot de la synthèse humaine : c'est l'élément psychique qui fait de l'homme un être universel. La Liberté est ainsi la base fondamentale de toutes les sciences de l'homme vivant en société, puisque l'homme est un « animal social », « le roi de la création ». Toutes les sciences sociales particulières ne sont que des applications de la Liberté aux divers phénomènes sociaux : ce sont des « sciences de la Liberté », ou plutôt les divers fragments de la grande science de la Liberté, science unique comme la nature humaine, dont elle est une des parties intégrantes essentielles.

Voilà comment vraiment « en somme, on n'écrit qu'un seul livre, toute la vie se passe à ajouter des pages à l'œuvre entrevue à vingt ans ». Et je puis maintenant dire de toute mon œuvre, de ce livre-ci, de tous mes livres qui forment un seul livre écrit avec mon cœur, avec ma conscience morale, le même cœur et la même conscience de mes vingt ans quand je vouais ma vie au culte de la Vérité, quand je pensais comme je pense aujourd'hui que la Vérité seule peut libérer l'humanité, que la Vérité, c'est la Liberté, que la Vérité, c'est l'image de Dieu. Je puis dire comme Louis Blanc, l'historien le plus judicieux et le plus sagace de la grande Révolution, à la fin de son livre monumental : « Je plains quiconque, en lisant ce livre, n'y reconnaîtrait pas l'accent d'une voix sincère et les palpitations d'un cœur affamé de justice ».

Dr François DALENCOUR.

Port-au-Prince (Haïti), janvier 1944 à février 1945.

AVANT-PROPOS DE LA DEUXIÈME ÉDITION ³

Le travail typographique de la première édition ayant été défectueux, et l'importance et l'actualité permanente du sujet étant reconnues, il devenait nécessaire de faire immédiatement une deuxième édition. Cette éventualité désagréable a été une bonne aubaine pour perfectionner l'oeuvre. Quelques additions d'une trentaine de pages seulement ont été faites qui permettent de mieux comprendre cette matière humaine si palpitante. Ainsi, le problème de l'identité psychologique de la volonté et de la liberté a été serré de près et clarifié, en attendant un plus grand développement dans un ouvrage spécial; la philosophie américaine a été mise à contribution en deux de ses éminents représentants : William James et M. Georges Santayana ; le régime scolaire américain a été brièvement analysé pour en révéler les fâcheuses tendances déterministes et leur répercussion décevante sur la structure nationale des États-Unis, etc.

Notre pensée dominante a été de rendre le problème de la liberté si simple et si logique qu'il puisse être facilement entendu de tout le monde. Toutes ces pages ne sont pas un simple ressassement d'idées : c'est un pétrissage, un malaxage profond et minutieux, pareil au travail plastique du sculpteur, d'où est sorti une oeuvre nouvelle, vivante au plus haut point.

Ayant beaucoup souffert, cette souffrance m'a commandé de faire tout le bien que j'ai pu ; j'ai été parfois le défenseur intraitable de causes justes ; je me suis fait l'apôtre de la liberté, parce que je suis intimement convaincu que la liberté seule peut faire la rédemption humaine, créer la fraternité humaine, établir une paix durable et juste parmi les hommes. C'est pourquoi ce livre a tellement insisté sur la nécessité d'une *Déclaration internationale des Droits naturels et des Devoirs de l'Homme devant être intégrés dans les Constitutions de tous les pays sans exception*. La Déclaration Universelle des Nations Unies n'était pas encore née.

À l'encontre de la formule romaine « *si vis pacem, para bellum* », qui exhale la dureté des temps antiques antérieurs au christianisme, ce livre montre la voie triomphale de l'Humanité et lui dit juste le contraire : « *Si vis pacem, para libertatem et justitiam* ». Pour avoir la meilleure paix, il n'est pas nécessaire de s'entr'égorger et de se massacrer mutuellement, car ces luttes sanglantes s'avèrent inutiles en fin de compte.

Ce livre a la modeste intention de montrer ce qu'il y a de grand, de divin, de fraternel chez les hommes, et que cette fraternité universelle ne peut

³ F. Dalencour, *La philosophie de la liberté...* (1953), pp. 11-12.

être établie que par la Liberté, dans la Liberté, avec la Liberté. Ce livre est un message de paix et de fraternité ; il s'efforce de prouver que la Liberté n'est pas un phénomène purement conventionnel, ni une élaboration empirique, mais bien un fait de conscience inhérent à la nature humaine, une faculté positive essentielle de la conscience humaine, une qualité propre à notre moi, unifiée à notre moi et absolument inséparable de notre moi, enfin une activité fondamentale de la conscience humaine : elle est donc un droit naturel, dans le sens exact du mot.

Ainsi conçue *comme un droit naturel de la personne humaine*, la liberté est inaliénable, imprescriptible, *incommutable*, et par conséquent, doit être défendue de toutes les façons possibles, si elle est bafouée, maltraitée, opprimée. Voilà le Droit, voilà la Justice, voilà la [12] fraternité, voilà la paix dans l'honneur. Ce fut l'immense mérite de Jefferson de l'avoir ainsi compris, et d'avoir intégré cette logique psychologique impeccable dans la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776, qui peut être ainsi considérée non seulement comme un monument politique, mais aussi comme une thèse de philosophie. Il y avait dans Jefferson l'étoffe d'un vrai philosophe, au sens classique du mot.

Celui qui se bat et qui risque sa vie pour la Liberté, sait pourquoi il souffre et meurt. Il ne se passionne pas pour une simple convention, même légale, qui peut changer au gré de la force ou de l'intérêt si variable dans la vie sociale. Celui-là souffre et meurt, parce qu'on a porté atteinte à sa personne même, à sa vie, car l'homme est liberté, la personne humaine est liberté, la conscience humaine est liberté.

Nous nous excusons d'avoir accumulé les citations et les faits historiques, et d'en avoir même abusé : c'est par respect pour le public et dans le désir de l'éclairer que nous avons procédé ainsi. Toute démonstration intellectuelle est une statistique où les porteurs de flambeaux sont cités comme les témoins des idées qu'ils ont soutenues ou combattues. Nous avons fait avec les données de l'histoire universelle comme les financiers honnêtes avec les chiffres. Notre préoccupation est de ne rien affirmer sans démonstration, non seulement par les raisonnements dialectiques, mais aussi par des données pratiques, par des faits vécus qui constituent l'expérience universelle dont est faite toute la trame de l'histoire. Ce livre est un livre de science n'ayant d'autre but que la recherche de la vérité philosophique et sociologique générale et permanente, et c'est dans un esprit scientifique que nous prions de le lire.

Que les lecteurs de ce livre aient le courage ou la patience, ou la curiosité de le lire en entier et d'une manière suivie, et non en fragmentation et d'un esprit distrait : ils constateront que ce ne sera pas du temps perdu, et que, par ces temps troublés, ce livre est leur livre, je veux dire qu'il résume et exprime tout ce qu'ils pensent dans la tristesse, tout ce qu'ils gar-

dent dans le fond de leur cœur et qu'ils n'osent dire aux autres, sachant qu'ils ne seront pas compris, puisque mal d'autrui n'est que songe.

Sans avoir été conçu dans ce but, ce livre se présente aussi comme un instrument de travail pour les étudiants en philosophie, en droit et en théologie : c'est, en quelque sorte, une initiation à la philosophie, une introduction philosophique à l'étude du droit, de la théologie et des sciences sociales. Le jugement favorable de quelques lecteurs de la première édition me permet de le recommander aux lycées, aux facultés de Droit et de théologie, aux diverses écoles de sciences sociales, aux universités européennes et américaines. Les étudiants y trouveront, dans ce bloc homogène, tout le bagage nécessaire à la direction personnelle de leurs études générales ou juridiques, ou théologiques, et sociales, ou économiques. Maintes pages pourront aussi servir à la méditation des philosophes, des juristes, des hommes politiques, des économistes, enfin de tous ceux qui désirent connaître l'homme comme un tout. Connaissance qui est la première de toutes.

Paris, novembre 1952.

Dr François DALENCOUR.

CHAPITRE SIXIÈME **LA LIBERTÉ ET LA PHILOSOPHIE** **DÉFINITION ET PSYCHOLOGIE ¹**

Pour trouver une définition exacte, je voudrais plutôt dire essentielle, de la Liberté, il faut remonter à l'origine du problème, car c'en est un extrêmement important qui s'intègre dans le problème humain fondamental, la destinée humaine, premier et dernier problème sur la terre. Il faut donc remonter jusqu'à la philosophie. Bien que des vagues successives, impétueuses et presque irrésistibles de matérialisme veuillent la submerger, la philosophie classique n'a jamais perdu ses droits à l'existence. Même quand, sous la poussée des grands courants politiques de l'heure, socialisme, communisme, nazisme, elle se voit obligée de s'effacer, cette retraite est purement stratégique, elle recule pour mieux sauter, sachant que la vérité seule est éternelle ; et elle sait qu'elle représente la vérité, c'est-à-dire la réalité. Si, au cours du temps, elle a été obligée de faire des concessions, celles-ci n'ont fait que la raffermir et la débarrasser de certaines entraves. Il est même à remarquer que tous ceux qui lui ont fait la guerre sont justement les fauteurs de toutes les catastrophes qui se sont abattues sur l'humanité pour la déchirer, l'humilier et l'asservir : son grand et immense témoin, c'est l'histoire qui lui donne raison par les faits vécus depuis des millénaires, les seuls faits qui comptent.

La philosophie classique, dans ses louables efforts de réaliser un rationalisme scientifique exempt d'excès, avait fini par constater la parenté intime existant entre la volonté et la liberté, et étudiait celle-ci à la suite de celle-là dans sa première partie qui est la psychologie. Or, depuis quelque temps, avec les billantes acquisitions de la neurologie, la psychologie tend de plus en plus à n'être que la simple physiologie du cerveau. Certes, cette évolution scientifique constitue un progrès. Mais en quoi ce progrès peut-il détruire les données millénaires de la psychologie classique qui considère la liberté comme un fait de conscience, acquis à la lumière de la conscience, en dégageant sa pure essence des limitations et des imperfections que lui impose la nature humaine.

Or, la psychologie contemporaine, malgré les progrès considérables des sciences en général et de la neurologie en particulier, est obligée,

¹ F. Dalencour, *La philosophie de la liberté...* (1953), pp. 135-161 ; cf. la première édition (1947), pp. 148-173.

jusqu'à présent, de conserver dans son cadre conventionnel le problème irréductible de la CONSCIENCE ; elle est obligée de constater la différence de nature existant entre les faits psychologiques et les faits purement organiques, les phénomènes biologiques ; elle est obligée d'affirmer que la psychologie est une science indépendante de la physiologie, et que l'examen le plus superficiel découvre cette différence essentielle. C'est la vérité même, et c'est la victoire de la philosophie classique.

Cela n'empêche pas que le cerveau soit étudié comme le substratum physique de la pensée humaine, de l'esprit humain, de l'âme humaine. On est alors acculé au dilemme du problème de la vie, de l'âme. En quoi consiste la vie ? En quoi consiste l'électricité ? Que savons-nous de la nature des ondes hertziennes ? On accule ainsi la conscience [136] à s'occuper de l'immatérialité, de la Divinité. Pourquoi pas ? Parce qu'on n'a pas le droit de nier ce qu'on ne connaît pas. Avant la découverte des ondes hertziennes, elles existaient certes de tout temps ; seulement, nous ne les connaissions pas. Il est donc anti-scientifique de nier ce que l'on ne connaît pas. La conscience n'en existe pas moins, et les rapports du physique et du moral sont bien certains. À côté des forces physiques, il existe certainement des forces psychiques. La psychologie contemporaine n'hésite pas, du reste, à considérer la conscience comme un fait psychique, donc comme une force de nature indéterminée particulière au cerveau. C'est le fait psychique qui mettra d'accord Dieu et la Science, et fera de la Divinité l'objet d'une science : la *théodicée*. Aristote appelait la métaphysique du nom de *théologie* : c'était peut-être trop dire.

Ainsi, la base de la philosophie est l'homme, étudié par la psychologie dans le fait psychique ; et son terme, son dernier mot est Dieu, étudié aussi par la théodicée, à l'aide du même fait psychique, à l'aide de la conscience qui permet de le connaître. Ces deux termes — Dieu et l'Homme — sont unis en une seule et même science, la psychologie, qui, ainsi agrandie, forme la philosophie classique avec sa méthodologie, la logique, et sa règle de conduite, la morale, par où l'on s'introduit dans la théodicée. Comme le disait l'éminent philosophe français Paul Janet, « l'homme est incomplet sans Dieu ; c'est par Dieu qu'il s'achève et qu'il se comprend ». Bossuet avait donc raison de traiter de *la connaissance de Dieu et de soi-même*.

Nous verrons bientôt que c'est par le problème de la liberté, fait de conscience, fait psychique, que l'homme s'élève péniblement de degré en degré jusqu'à vouloir s'approcher d'un grand Idéal, qui n'est

autre que Dieu lui-même, car, comme le disait le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* d'Adolphe Franck, « de l'homme à Dieu, l'essence de la liberté n'a pas changé ; seulement elle s'est purifiée ».

C'est le snobisme scientifique qui a porté la psychologie contemporaine à retirer le problème de la liberté du cadre de la psychologie pour le mettre dans la métaphysique, comme si ce déplacement était une solution scientifique ; tandis qu'elle continue à s'approprier la volonté, l'acte volontaire, la volition. Elle englobe même toute la conscience dans la psychologie qui deviendrait ainsi une science indépendante, la science de la conscience. D'après le philosophe Rey, « la conscience apparaît au sein des autres phénomènes naturels, et, pour préciser, au milieu des phénomènes purement physiologiques qui constituent le vivant, comme une *force d'adaptation*, un *facteur d'évolution*, absolument nécessaire à l'existence d'un organisme qui a atteint une certaine complexité. Sans la conscience, cet organisme complexe ne pourrait résister au milieu très instable dans lequel il est appelé à vivre. Il périrait. La conscience doit donc être étudiée en elle-même et pour elle-même, *en dehors du pur mécanisme physiologique*, puisqu'elle vient s'y superposer au moment où celui-ci n'est plus suffisant pour assurer l'existence de l'être considéré »².

LIBERTÉ ET VOLONTÉ*

La conscience est donc toute la psychologie, et celle-ci, par snobisme scientifique, refuse d'y admettre la liberté qui est d'abord, avant tout, surtout, un fait de conscience ! C'est une anomalie qui ne peut pas être une solution. Cependant, la psychologie contemporaine s'approprie l'acte volontaire, la volonté, la volition. C'est là qu'est l'incohérence. L'activité réfléchie, c'est la volonté, et son caractère principal, c'est la [137] liberté. En effet, selon Rey, toute volition comprend quatre moments principaux que l'observation interne peut analyser facilement : la conception, la *délibération*, la résolution, l'exécution.

C'est dans la délibération que réside la nature de la volonté. Or, la délibération présuppose la *liberté*, qui permet l'abstention, l'*inhibition*,

² A. Rey : *Psychologie*, 3^e éd., p. 45 à 46... 452, 455. Nous avons pris ce manuel de philosophie comme base d'étude, comme modèle didactique, comme schéma, parce qu'il est un de ceux, ni trop vieux, ni trop récents, qui résument le mieux la philosophie moderne et ses tendances déterministes. La plupart des manuels scolaires modernes lui ressemblent plus ou moins et énoncent à peu près les mêmes acquisitions contemporaines.

ou la résolution, qui aboutit à l'exécution. L'acte volontaire est donc un acte *libre*. Rey est obligé de l'admettre, quand il constate que les actes d'attention volontaire ont les caractères du *choix conscient*, de *l'effort* et de la *liberté*. Il précise même le fait de conscience qu'est la volonté : « Elle (la volonté) réalise un but conscient par des moyens conscients ; c'est pourquoi elle se révèle à notre observation intérieure, comme la possibilité d'un choix, la manifestation d'un pouvoir *libre, de notre propre puissance, de notre bon plaisir*. Aussi éveille-t-elle insensiblement le sentiment de notre responsabilité ».

Il ne peut y avoir responsabilité que s'il y a liberté : pas de liberté, pas de responsabilité. Selon Rey lui-même, la volonté est la manifestation d'un pouvoir libre, « l'acte volontaire n'est donc, en dernière analyse, que l'acte dont le facteur prédominant est notre réflexion. Cette réalité psychologique se révèle surtout dans la *délibération* ». C'est exact, mais il faut aussi constater que c'est dans la réflexion, dans la délibération qu'intervient la liberté, le libre arbitre. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut considérer la liberté et la volonté comme deux faits de conscience si unis qu'ils paraissent identiques.

En effet, étudiant la deuxième phase de la volition, la *délibération*, Rey nous apprend qu'elle consiste en un nombre plus ou moins grand d'états psychologiques évoqués d'ordre représentatif ou d'ordre affectif, qu'on nomme des *motifs* ou des *mobiles*. Or, ce sont justement ces motifs et ces mobiles que nous rencontrons dans la discrimination de la liberté à l'origine de la conscience. Vous voyez combien nous avons raison de dire que la liberté et la volonté sont deux faits de conscience, intimement unis, enchevêtrés, identiques, puisque nous avons pu arriver à cette conclusion, même en nous servant des arguments du matérialisme psychologique. Comme dit le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* : « vouloir n'est autre chose que *choisir* entre plusieurs partis ou différents ou opposés... » C'est dans la possibilité de ce choix qu'est la liberté. « La notion de la liberté et l'idée de l'existence personnelle sont les deux faits de conscience les plus clairs et les plus impératifs. La conscience prend, pour ainsi parler, le libre arbitre sur le fait, jusque dans les actes les plus insignifiants de la vie, tels que parler ou se taire, avancer ou reculer, et la réflexion en découvre la trace dans une foule d'opérations et de phénomènes dont il est la condition, comme les prières, les conseils, les menaces, la délibération, le repentir, les récompenses, les peines et toutes les institutions ». Le problème de la liberté est donc, avant tout et surtout, un problème de sens commun, d'abord, de bon sens ensuite, et de raison enfin.

Si la psychologie contemporaine, matérialiste, sous prétexte de tendance scientiste, a fini par dissocier la liberté de la volonté, la philosophie classique ne s'est pas laissée tromper, car cette dissociation est une incohérence anti-scientifique, car elle est contraire à l'observation la plus scrupuleuse et fait mentir notre introspection la plus méthodique et la plus sincère. Aussi, l'un des plus éminents représentants de la philosophie classique de la fin du XIX^e siècle, le Professeur Paul Janet, s'est évertué à faire ressortir l'interdépendance de la volonté et de la liberté ; il fait de la liberté le caractère principal de la volonté, qui est l'activité réfléchie ; il a ainsi mis l'étude du problème de la liberté dans le cadre de la psychologie, comme une conclusion au chapitre de la volonté ; il fait voir que c'est l'existence de la volonté qui confère à l'homme un caractère nouveau et supérieur, *la personnalité* ; il démontre que la volonté, ou pouvoir de se déterminer soi-même, est un pouvoir qui est identique à la liberté. Enfin, il distingue [138] les *habitudes volontaires* et les *habitudes de la volonté*, et explique pourquoi « il n'est pas vrai de dire avec certains psychologues que le progrès consiste à augmenter en nous-mêmes la part de l'automatisme : car se rendre plus apte à vouloir et à penser, c'est au contraire assouplir de plus en plus et faire plier à nos buts la part de mécanisme extérieur que la nature nous impose. C'est donc diminuer en nous l'automatisme, au lieu de l'augmenter »³.

Il présente alors la Liberté, dans le cadre de la psychologie scientifique rationnelle, réaliste, comme la conclusion du chapitre de la Volonté et de l'Habitude, comme le second caractère, le caractère principal de la Volonté, faisant ainsi des deux un seul fait psychique, un seul fait de conscience, un phénomène psychologique identique à l'origine. Pour éviter toute confusion, il précise les différents sens du mot liberté, dont il présente les trois principaux : la liberté *physique* ou *corporelle*, la liberté *civile* et *politique*, la liberté *morale*.

La liberté physique est un fait matériel et envisage simplement la pleine et entière disposition de notre corps ; cette sorte de liberté est commune à l'homme et à l'animal. La liberté corporelle ne présume pas de la liberté qui s'exerce dans la vie sociale par ses divers rapports avec les institutions et les lois : le droit de se servir de son travail pour assurer sa subsistance, le droit d'accumuler les produits de son travail et d'en conserver la propriété, le droit de se marier, d'avoir une famille et de lui transmettre ses biens, le droit de

³ Paul Janet, *Traité de Philosophie*, 7^e éd., p. 296.

s'instruire, d'adorer Dieu selon sa conscience, etc. C'est la liberté civile, dont la privation est appelée *esclavage*, et cet esclavage est plus ou moins complet, suivant que tous ces biens ou quelques-uns d'entre eux nous sont interdits. L'esclave est celui qui n'a point la liberté de son travail et qui est acheté et vendu comme une chose matérielle. À la liberté civile se rattache la liberté politique, qui est l'ensemble des droits ou des pouvoirs conférés aux citoyens pour garantir leur liberté civile : liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de la parole, liberté d'association, liberté du commerce et de l'industrie.

« *La liberté morale*, nous dit Paul Janet, est la *liberté intérieure de la volonté*, liberté qui subsiste inviolable et entière, lors même que toute liberté extérieure nous est enlevée. On peut contraindre le corps, on ne peut jamais contraindre la volonté ». Vous voyez comment cette définition identifie la volonté et la liberté, quand Janet constate que la liberté morale est la liberté intérieure de la volonté. Cette idée est basée sur la nature même de la volonté, même si on accepte l'enseignement du matérialisme psychologique contemporain, comme nous venons de l'établir. Cette identité psychologique de la Volonté et de la Liberté fait nettement ressortir l'incohérence de la psychologie matérialiste contemporaine qui fait entrer dans son cadre naturel un élément, qui lui sert à définir un autre, et qu'elle rejette ensuite, comme indésirable, dans la métaphysique qu'elle ignore entièrement.

Pour faire comprendre la liberté morale, Janet cite deux exemples très appropriés tirés d'Épictète : « Souviens-toi du courage de Latéranus. Néron lui ayant envoyé l'affranchi Épaphrodite pour l'interroger sur la conspiration où il était entré, il ne fit d'autre réponse à cet affranchi, sinon : « Quand j'aurai quelque chose à dire, je le dirai à ton maître. — Mais tu seras traîné en prison. — Faut-il que j'y sois traîné en fondant en larmes. — Tu seras envoyé en exil. — Qui est-ce qui m'empêche d'y aller gaîment, plein d'espérance et content de mon état ? — Qu'on le mette aux fers ! — Je t'en défie ; ce sont mes jambes que tu y mettras. — Je vais te faire couper le cou. — T'ai-je dit que mon cou eût le privilège de ne pouvoir être coupé ? Ou encore : Quelqu'un peut-il t'empêcher de te rendre à la vérité et te forcer d'approuver ce qui est faux ? Tu vois donc bien que tu as [139] un libre arbitre que rien ne peut te ravir... Un tyran me dit : « Je suis le maître, je puis tout. — Eh ! que peux-tu ? Peux-tu te donner un bon esprit ? Peux-tu m'ôter ma liberté ? C'est Dieu qui m'a affranchi : penses-tu qu'il souffre que son fils tombe sous ta puissance ! Tu es maître de ce cadavre, mais tu n'as aucun pouvoir sur moi ».

Deux magnifiques exemples tirés d'un stoïcien qui croyait en un Etre suprême ! Voilà la liberté morale : un homme peut être maître de mon corps et me tuer ; il pourra même prendre mon cadavre dont ma conscience s'est échappée ; mais ma liberté intérieure est à moi seul, et personne au monde ne peut en disposer, si je n'y donne mon consentement. C'est la liberté morale, fait psychique, fait de conscience, identique à l'acte volontaire, à la volition, à la volonté, qui est la source et la condition « sine qua non » de toute autre liberté, selon le mot si exact de l'ancien *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* d'Adolphe Franck.

Viennent maintenant les preuves de la Liberté : d'abord la perception du *sens intime*, que Leibnitz appelait *sentiment vif interne* : c'est un sentiment immédiat qui est tellement coessentiel au fait lui-même qu'il doit être toujours supposé quand on parle de ce fait. Le sens intime, qui n'est que l'accompagnement passif des phénomènes, peut devenir *un acte supérieur* par lequel le sujet sentant, pensant et voulant, se perçoit lui-même en tant que sujet, et se distingue soit de ses sensations, soit de son propre corps, soit des êtres étrangers. Cet acte supérieur est la *conscience*, et c'est un acte essentiellement intellectuel ; c'est même l'acte essentiel de l'intelligence, nous dit Janet. De son côté, Aristote disait : « L'homme n'est-il pas le père de ses actions comme il l'est de ses enfants ? C'est ce qui est confirmé par la conduite de tous les hommes et par le témoignage des législateurs ». La liberté morale est donc un fait universel.

À cela, on a opposé l'objection de la girouette, qui tourne à tous les vents et qui croirait qu'elle a tourné librement. Janet fait voir que cette objection repose sur deux confusions : 1° sur la confusion du désir et de la volonté ; 2° sur la confusion de la résolution volontaire et de l'exécution. Il ne suffit pas de désirer une action pour qu'elle soit libre, il faut encore que je la *veuille*. L'autre erreur est de faire consister la liberté dans l'action extérieure, corporelle, et non dans la résolution intérieure qui est essentielle. La liberté est déjà entière dans la seule résolution, même non suivie d'un commencement d'exécution. La girouette, qui n'a pas voulu, se trompe comme le politique qui s'attribue les conséquences imprévues des événements, ou comme la mouche qui croit faire marcher le coche. Dans ces trois cas, la girouette, le politicien et la mouche ne se trompent pas sur leur volonté intérieure, mais seulement sur ses effets.

C'est à la conscience qu'il faut s'adresser pour établir quelle sorte d'influence les motifs exercent sur la volonté. Le raisonnement

abstrait ou les sensations ne peuvent pas être des guides sûrs. Si l'on se représente la volonté humaine comme une balance où les motifs jouent le rôle de poids et oscillent dans un sens ou dans un autre, on tombe dans le déterminisme fataliste. Dans toutes les circonstances un peu importantes de la vie, nous sommes sollicités par plusieurs motifs. Cette diversité de motifs a été de tout temps reconnue par le bon sens, avant de l'être par les moralistes, et tout le monde sait que trois grands ressorts gouvernent les affaires humaines : le plaisir, l'intérêt et le devoir. Chacun de ces ressorts est de nature et d'origine diverses, et il est impossible de leur appliquer une mesure commune et de calculer d'avance lequel sera le plus fort. « Mais la vraie question n'est pas là, nous dit Saisset ; elle n'est pas de savoir si plusieurs motifs ou un seul agissent sur la volonté ; mais si l'action qu'ils exercent est une action nécessitante. Ici la conscience rend à la liberté [140] un éclatant témoignage ». Quand on obéit à la loi du devoir, on est cependant libre de la violer en faveur du plaisir ou de l'intérêt, et chaque fois que nous prenons une décision délibérée, nous avons en nous le sentiment invincible de la puissance propre qui nous caractérise, et en vertu de laquelle nous *pouvons* céder ou résister, suivre tel motif de préférence à tel autre, faire ceci ou faire cela, ou ne rien faire du tout (Saisset).

Les autres preuves de la liberté sont tirées de l'existence de la loi morale, des récompenses et des peines. Une nécessité irrésistible dans un sens ou dans un autre rend cette loi morale *inutile* ou *absurde*, si l'homme n'est pas libre comme l'a bien établi Kant. De même, les récompenses et les peines, même envisagées comme *moyens de défense*, comme *moyens d'amendement* ou de *correction* ou comme *exemples* ou *moyens d'intimidation*, n'ont pas de sens vrai, c'est-à-dire sont factices, si la Liberté morale n'y est pas associée sous la forme de la *responsabilité*, qui est la liberté d'exécution, à moins d'avoir recours à la convention sociale qui varie selon la tendance des gouvernements qui peuvent à leur gré en modifier les rapports, suivant leur égoïsme ou leur altruïsme.

*LES OBSTACLES DRESSÉS CONTRE LA LIBERTÉ**

Voici maintenant les préjugés et les objections contre la Liberté. On a prétendu que le *caractère*, le *tempérament*, les *habitudes*, dont nous sommes imprégnés seraient autant de négations de la liberté morale intérieure. L'axiome vulgaire dit : « On ne se refait pas soi-même », ou le poète : « Chassez le naturel, il revient au galop », ou encore :

« L'habitude est une seconde nature ». Cette prétendue immutabilité des caractères humains rendrait le mal irrémédiable et incorrigible. L'expérience nous apprend le contraire, affirme Janet avec raison. En effet, c'est justement le rôle de l'éducation de redresser le caractère, de diriger le tempérament et de faire prendre d'autres habitudes. Rousseau disait qu'avec l'éducation morale le monde peut être transformé. Michelet poussait le cri : « Que faut-il au monde ? L'éducation, encore l'éducation, toujours l'éducation ».

Or l'éducation ne peut exister sans la liberté morale mise en pratique constante, à tous les instants. La liberté est le principe directeur de toute bonne éducation, qui est appelée à guider la *délibération* qui est l'axe central de l'acte volontaire, de la volonté, conformément aux données de la psychologie. L'éducation met sans cesse en jeu la responsabilité, qui est une conséquence directe de la Liberté. Je ne voudrais certes pas exagérer les bienfaits de l'éducation, qui a naturellement ses difficultés, ses déboires et ses limites contre quoi il n'y a que l'œuvre du temps, qui se compte parfois par des siècles.

Le philosophe Emile Saisset disait, dans le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* que la méthode psychologique, qui est une *méthode d'observation intérieure*, n'a jamais été appliquée *dans toute sa rigueur* à l'étude du problème de la Liberté. Cette méthode impose au philosophe deux conditions essentielles : 1° chercher dans l'homme et non ailleurs, à la lumière de la conscience, *le type primitif* de la liberté ; la liberté peut se trouver dans les êtres les plus différents, au-dessus ou au-dessous de l'homme ; nous devons la chercher et l'observer autour de nous, au dedans de nous, là où elle nous apparaît face à face, sans intermédiaire et sans voile ; 2° la seconde condition est, après avoir saisi dans la conscience le type de l'activité libre, de s'attacher à son essence, en ayant soin de la dégager de tous ses éléments variables et particuliers qui sont le témoignage des imperfections dues à la nature humaine.

Selon nous, il y a lieu de s'arrêter là. Cherchant *l'essence pure* de la liberté, restant dans le domaine de la psychologie, il n'y a pas lieu [141] d'aller plus loin et de transporter au sein de la nature divine le fait humain de la liberté, car on s'expose à charger Dieu des faiblesses de notre imparfaite humanité. Il suffit de constater que la liberté permet à l'homme de purifier de plus en plus sa vie et de s'approcher de la Divinité sans pouvoir jamais y atteindre. Cette constatation, cette possibilité, est le plus grand bonheur de l'Humanité, puisque la science matérielle ne peut pas nous satisfaire et ne fait qu'augmenter

notre tristesse par l'usage que nous en faisons ; elle fait autant de mal que de bien. La Liberté est donc la plus grande consolation de l'homme ; elle n'a jamais fait de mal ; elle ne fait souffrir que pour améliorer. C'est là qu'est sa beauté.

C'est pour n'avoir pas tenu compte de ces deux conditions essentielles dans l'étude de ce fait de conscience qu'est la liberté, que certains philosophes et des théologiens sont tombés dans les erreurs que sont les trois systèmes appelés l'un *déterminisme*, l'autre *liberté d'indifférence*, et le troisième *la liberté purement métaphysique*. Examinons ces trois erreurs afin de les réfuter.

*LES SUBTILITÉS IMPUISSANTES DU DÉTERMINISME**

D'abord le *déterminisme*, qui prétend que les motifs déterminent *inéluclablement* la volonté. Certes, l'homme qui agit obéit à des motifs dont il a ou dont il n'a pas conscience. Quand ces motifs sont d'ordre intellectuel, ce sont des idées qui prennent plus particulièrement le nom de *motifs* ; quand ils sont de l'ordre de la sensibilité, on les appelle plutôt *mobiles*. Les motifs commandent ou conseillent ; les mobiles captivent ou entraînent plutôt, mais agissent toujours. Placé entre deux motifs, l'homme obéirait nécessairement au motif le plus fort.

Il n'y a pas de doute que l'homme agit toujours par des motifs, et n'agirait pas s'il n'y en avait pas. Mais sa liberté vient surtout du *choix* qu'il peut faire entre les divers motifs qui se présentent pendant la *délibération* de la volition. La force du motif varie pour chaque individu suivant son intérêt : tel motif qui paraît fort pour celui-ci est négligeable pour un autre. Paul Janet a aussi distingué entre la force *intrinsèque* du motif et sa force déterminante. L'expérience du sens intime et le sentiment de la responsabilité constatent que le motif le plus fort en soi n'est pas le plus fort dans la réalité. Jouffroy distingue entre les motifs et les mobiles qui n'ont aucune commune mesure, la force du motif intellectuel étant d'un tout autre genre que la force d'un mobile au point de vue de la sensibilité. Ces deux forces étant hétérogènes, il n'y a pas de raison pour que l'une l'emporte nécessairement sur l'autre ; et c'est le libre arbitre qui fait la différence ⁴.

Voici un exemple très concluant donné par Saisset, un exemple tiré de la vie pratique, un exemple que chacun a eu l'occasion d'observer souvent : « Un ami a confié un secret à mon honneur ; je puis, en li-

⁴ Paul Janet, *Traité de Philosophie*, p. 352.

vrant ce secret, faire ma fortune et en même temps perdre l'homme que je hais le plus au monde ; me voilà agité entre deux alternatives contraires, dont l'une me fait voir la satisfaction de mon ambition et de ma vengeance achetée au prix de l'honneur, et l'autre le respect de bonne foi. Qui osera dire que cet exemple est chimérique ? Qui n'a traversé en mainte occasion des épreuves analogues ?... S'il y a une chose certaine, évidente, incontestable, c'est qu'entre ces deux alternatives, garder mon secret et le trahir, je suis parfaitement libre : j'entends par là que je sens avec une force invincible que ces deux [142] actes sont également possibles, qu'ils sont également renfermés dans ma force active, et que, pour que l'un d'eux se réalise plutôt que l'autre, il faut et il suffit que je le veuille. Je suis donc libre ; mais à quelles conditions ? C'est ce qu'il s'agit maintenant de reconnaître. J'ai trahi le secret de l'honneur, je l'ai trahi sciemment et *volontairement, dans la plénitude de ma liberté* ; cette détermination a-t-elle été prise sans motifs ? Evidemment non ; j'ai cédé à l'attrait de l'ambition, j'ai voulu satisfaire ma haine, et c'est pour cela que j'ai succombé. Supposez qu'il n'y eût en moi ni calcul, ni convoitise, ni colère, ni passion d'aucune sorte, mon acte serait inexplicable, je ne l'aurais pas accompli. Mais supposons, au contraire, que je reste fidèle à mon serment, cette fidélité n'est-elle pas également motivée ? Elle l'est incontestablement : d'une part, en effet, la raison me dit clairement qu'un secret d'honneur est inviolable ; et de l'autre, mon cœur plein du souvenir de l'ami absent, m'encourage en secret à garder ma foi. En généralisant ce fait, j'en veux tirer deux conséquences : la première, c'est que toute détermination libre suppose des motifs ; la seconde, c'est que ces motifs influent sur la volonté sans la déterminer nécessairement »⁵.

Cet exemple tiré de la vie pratique pour faire constater l'essence pure de la Liberté, est très approprié et nous fait voir l'interpénétration de la Volonté et de la Liberté. Cette interpénétration est très claire et nous fait voir la Liberté intégrée dans la Volonté, la *délibération* dans la volition. Comme nous avons raison de dire, d'affirmer que la liberté et la volonté sont deux faits de conscience intimement, indissolublement unis. *La liberté et la volonté, c'est la tête de Janus à double visage de la psychologie.*

Il est facile de s'apercevoir que la psychologie, en tant que science philosophique, n'a pas le droit ni le pouvoir de dissocier ce qui est in-

⁵ Em. Saisset, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* d'Ad. Franck, article *Liberté*.

dissolublement uni, lié dans la nature humaine : la liberté et la volonté. La psychologie ne peut pas être la neurologie, ni la biologie. Ces trois sciences peuvent avoir et ont assurément certains points de contact, car il n'y a pas de cloison étanche entre les diverses branches des connaissances humaines ; mais elles ont, chacune, leur matière propre, distincte ; chaque science a des limites dues à sa matière essentielle.

Il est encore facile de s'apercevoir que le déterminisme aboutit à détruire la loi morale, la notion du bien et du mal, le sens de la responsabilité, car il mène au *fatalisme*. Ces deux doctrines conduisent exactement aux mêmes conséquences fausses et funestes, bien qu'on les ait parfois opposées, tel Leibnitz qui dit que « la liaison des causes avec les effets, loin de causer une fatalité insupportable, fournirait plutôt un moyen de la lever ». Le fataliste dit qu'il est inutile de se soigner, tandis que le déterministe dit qu'on peut guérir si on se soigne. Le déterminisme nous permet donc de disposer des événements, tandis que le fatalisme nous l'interdit.

Cette différence est trompeuse, comme l'a fait ressortir Paul Janet qui montre le déterministe agissant selon son désir ou son courage, son tempérament, ses prédispositions, etc., de telle sorte qu'il se trouve dans une chaîne d'événements absolument liés, sur quoi il ne peut pas plus agir que sur la volonté divine. Il nous montre aussi que le fatalisme n'exclut nullement le déterminisme, ne dit pas non plus que les événements arrivent sans cause, mais que Dieu a préparé les causes pour produire les effets. Ainsi Turenne n'a pas été tué directement par la volonté de Dieu, mais, selon le mot charmant de Mme de Sévigné, par « un canon chargé de toute éternité ». Comme on le voit, le déterminisme et le fatalisme se valent, parce qu'ils aboutissent à la même erreur. [143]

*L'AUTOMATISME SPIRITUEL DE LEIBNITZ**

Le déterminisme ne s'est pas tenu pour battu par cette discrimination ; il s'est scindé en deux : un déterminisme *externe* où entrent en jeu les circonstances extérieures, les conditions physiques de l'organisme humain, et un déterminisme *interne* (ou *spontanéité*), où l'agent trouve en lui-même, dans ses inclinations, dans ses penchants, dans sa nature morale en un mot, son principe d'action. C'est ce second déterminisme qui est défendu par Leibnitz dans sa *Théodicée*, et qu'il exprime en disant que l'homme est un « *automate spirituel* ».

Ici, l'erreur n'est que palliée, atténuée, car le déterminisme interne est plus près de la liberté que le déterminisme externe. Cependant, la *spontanéité* qui s'impose ne saurait être la liberté ; elle ne peut s'affranchir de l'empire des motifs et des mobiles, si c'est toujours le motif le plus fort qui nous entraîne ; il n'y a là que l'apparence de la spontanéité, et ce n'est pas l'homme lui-même qui agit, ce sont ses penchants. Leibnitz a cru sauver le principe de la liberté en confondant ce que l'on fait *volontiers* avec ce que l'on fait *volontairement*. C'est une erreur. Comme dit Paul Janet, « on peut faire volontairement ce que l'on ne fait pas volontiers, et réciproquement. Sans doute le « volontiers » est un commencement du « volontaire ». Mais le *volontaire* va plus loin que le *volontiers*, car il lui résiste quelquefois. Le principal argument du déterminisme est que le libre arbitre viole le principe de causalité. Il n'en est rien : car d'abord le libre arbitre lui-même est une cause et il agit pour une cause. La causalité est donc satisfaite. Est-il nécessaire, pour qu'il y ait causalité, que tout être soit *déterminé* par une cause ? Ne peut-il y avoir un être qui *se détermine* lui-même pour une cause. *Se déterminer pour* est-il plus contraire à la causalité qu'être *déterminé par* ? Ne peut-on pas dire au contraire qu'un être déterminé par quelque chose (fût-ce ses propres penchants) n'est pas une cause ? Il n'*agit* pas, il *est agi*, selon l'expression de Malebranche. Se déterminer pour les motifs, c'est être la cause de son action et dominer les motifs au lieu d'en être dominé »⁶.

Cette conclusion magistrale et péremptoire du célèbre philosophe classique français est très juste : c'est la vérité. Elle a le grand mérite d'avoir mis l'homme à sa vraie place, à la première dans l'échelle des êtres vivants, et d'avoir fait de lui ce qu'il est réellement, « le roi de la création » par la possession de cette liberté morale, intérieure, psychique. Il est, en effet, vrai que c'est par la liberté, fait de conscience, que l'homme s'élève de plus en plus et s'approche de la Divinité. C'est le miracle de la Liberté.

Il faut ranger dans le déterminisme la philosophie de Spinoza qui soutenait que « la conscience de notre liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir ». Cette explication est tout à fait contraire à l'expérience. Quand nous ignorons les mobiles de nos actions, nous sentons précisément que nous n'avons pas été libres. Comme le dit Paul Janet, « non seulement la conscience de la liberté ne coïncide point avec l'ignorance des motifs, mais au contraire elle grandit avec

⁶ Paul Janet, *Traité de Philosophie*, p. 317.

la connaissance des motifs. À mesure que je m'éclaire, je me sens plus libre ; plus je connais les raisons diverses qui se présentent à moi, plus je sens que la résolution dépend de moi-même ». Ainsi s'écroule tout cet échafaudage qui aboutit au fatalisme le plus absolu et à un paradoxe déconcertant qui faisait de l'enfant et de l'homme ivre les êtres les plus libres parce qu'agissant d'une manière irréfléchie, parce qu'ignorant leurs dispositions intérieures. Démonstration par l'absurde. [144]

*INEFFICACITÉ DU DÉTERMINISME SOCIOLOGIQUE**

Le déterminisme contemporain, matérialiste, a inventé de nouveaux sophismes pour nier la liberté morale. Il prétend que certains de nos actes nous apparaissent comme indéterminés parce que nous ignorons les véritables causes qui déterminent rigoureusement nos actes. Des facteurs innombrables, tempérament, caractère, etc., déterminent l'acte volontaire qui est la conséquence nécessaire de cette immense et fatale série⁷. C'est un vieux sophisme déjà réfuté : toutes ces conditions internes n'ont pas pour effet de supprimer la liberté ; elles en modifient simplement l'action et font varier la mesure de la responsabilité humaine.

Les preuves d'ordre sociologique sont aussi illusoire. Ici, on fait une confusion avec les faits juridiques, contrats, engagements, qui ne seraient que des motifs déterminants, détruisant la liberté, comme un déterminisme contre lequel la volonté humaine ne tiendra pas. Sophisme, car dans le fait juridique, comme l'a démontré l'éminent juriconsulte belge, le Professeur Edmond Picard, dans son remarquable ouvrage *Le Droit Pur*, il y a la *contrainte légale*, qui prouve l'existence de la liberté morale, de la responsabilité, quand on a violé un contrat ou un engagement. Celui qui a exécuté un contrat est aussi libre qu'un autre qui l'a violé. Si les sanctions ne sont que des causes destinées à produire et nécessairement les actes utiles à la société, à empêcher les actes nuisibles, le fait de les voir si souvent contournées avec une habileté extrême afin d'y échapper est encore une preuve de la liberté morale.

Le Professeur Rey, combattant la liberté en faveur du déterminisme, s'adresse à la sociologie qui, d'après lui, « nous donne *une preuve capitale* du déterminisme, par sa propre existence, et rend inadmissi-

⁷ Rey, *Leçons élémentaires de Psychologie et de Philosophie*, p. 606.

ble la thèse du libre arbitre ». Il pense que les faits qui dépendent de l'activité humaine et cette activité elle-même sont réglés par des lois aussi nécessaires que les autres phénomènes de la nature ; il fait allusion aux coutumes les plus bizarres, celles que l'on croirait l'invention d'une imagination tout à fait arbitraire, se retrouvant à peu près identiques chez des peuplades n'ayant aucune communication entre elles ; il fait intervenir la statistique donnant des moyennes à peu près fixes pour les actes où nous croirions le plus volontiers à la seule intervention du libre arbitre, suicides, mariages, professions, déterminés avec une rigueur extrême, donnant des nombres constants dans des conditions semblables. Ces phénomènes sociaux seraient donc l'effet de lois sociologiques rigoureuses.

Quel magnifique bilan à l'actif de la sociologie élevée à la hauteur d'une science exacte ! M. Rey disait cela dans la première édition de ses *Leçons de Psychologie et de Philosophie* en 1903. Huit ans après, en 1911, dans sa *Psychologie et Esthétique*, il discrédite la sociologie qu'il jette à bas de son piédestal, pour déplorer que les études de psychologie ne puissent s'appuyer beaucoup plus encore sur la *sociologie*, l'activité humaine étant, au moins le plus souvent, une activité sociale, car « malheureusement, dit-il avec regret, la sociologie est dans un état encore si rudimentaire qu'il nous paraît impossible de tenter un « manuel » de sociologie ». Il se limite alors à l'histoire de l'art pour l'esthétique, à l'histoire des sciences pour la logique, à l'histoire des institutions et des mœurs et des travaux sociologiques proprement dits pour la morale.

M. Rey s'est donc contredit lui-même, et en se contredisant si ostensiblement, il a détruit lui-même les soi-disant *preuves d'ordre sociologique* qu'il avait avancées comme preuve capitale du déterminisme et pour ruiner définitivement la thèse du libre arbitre. En effet, une statistique des suicides, des mariages et des professions comporte seulement des données conditionnant ces états sociaux, les réactions [145] et les répercussions sociales auxquelles ils aboutissent ; elle n'aborde pas le problème de la liberté et de la responsabilité morales ; elle ne comporte pas certaines nuances individuelles profondes, dont la pénétration psychologique est si difficile ; elle n'apporte que des chiffres et des résultats bruts, qu'il faudrait approfondir.

Comme nous le disions au début de cette étude, la Sociologie s'est fourvoyée en s'intégrant dans le matérialisme déterministe outrancier de notre époque ; elle doit être animée d'un *principe supérieur*, la Liberté, comme base fondamentale dirigée par la Morale, qui n'est,

au fond, que la science du bien et du mal. Le déterminisme a fait corps avec un matérialisme étroit, *antisocial*, qui a fait piétiner la Sociologie dans une impuissance regrettable. De là, la catastrophe actuelle qui n'est pas seulement l'œuvre des chefs et des politiciens, mais, originairement, des grandes universités du monde, foyers de ce matérialisme déterministe néfaste dont elles n'ont pas su prévoir les répercussions sociales malheureuses.

Poursuivant notre réfutation du déterminisme, nous voyons encore M. Rey qui a fait une synthèse de la défense de ce système, s'évertuer à rassurer la conscience humaine, à faire admettre que « les exigences morales se concilient parfaitement avec le déterminisme ». Sophisme facile à démonter. Il pense que le déterminisme peut être le fondement de l'éducation morale qui a pour but de *déterminer* le caractère en le formant à l'aide d'un ensemble de motifs d'action qui entraîneront *nécessairement* une certaine attitude de l'individu dans toutes les circonstances. Il sait bien que la liberté consiste à pouvoir *choisir*, et que l'éducation consiste à éclairer ce *choix*. Il trouve que cet argument est spécieux, parce qu'il reviendrait à dire que nous ne devrions pas songer à utiliser les lois naturelles, sous prétexte qu'elles sont nécessaires. Cette nécessité nous permettrait au contraire d'agir directement et sûrement sur elles, non pas en nous y opposant, mais en leur obéissant, selon la profonde formule de Bacon.

M. Rey fait une confusion, car les lois de la nature étant connues, l'homme peut s'en servir comme des *moyens* pour arriver à ses *fins*. Bacon n'a pas pu dire autrement. C'est la connaissance des lois naturelles qui a permis à la science moderne de faire tant de progrès. Il n'y a là rien qui soit contraire à la liberté morale. Dire que l'éducation morale doit procéder vis-à-vis de l'activité psychologique et sociale exactement comme le physicien dans son laboratoire, c'est faire une identification contraire à la réalité, comme si on identifiait la liberté, fait de conscience, avec les lois de la pesanteur, par exemple. M. Rey lui-même a établi la différence de nature entre les faits psychologiques et les faits purement organiques ; il a montré déjà par l'examen des faits qu'il existe une différence entre le phénomène psychologique et le phénomène physiologique ; que cette différence de nature entraîne des *différences de procédés* dans l'application de la méthode expérimentale, et par suite, *deux techniques scientifiques spéciales* ; et que le fait psychologique a des propriétés spéciales, des effets déterminés, qui vraisemblablement ne se produiraient pas, s'ils n'existaient pas et si tout se réduisait à des phénomènes organiques.

S'il y a une telle différence entre le fait psychique et le fait organique ou inorganique, comment peut-on appliquer la technique de l'un à l'autre ? La loi morale consiste à distinguer le bien du mal, et la liberté intérieure consiste essentiellement à *pouvoir choisir*, à *vouloir choisir* entre les deux. La morale ne saurait prétendre contrarier l'ordre universel qui est immuable ; mais elle peut conseiller à l'homme de s'en servir pour arriver à ses fins propres, humaines, car l'homme est aussi un être social et sociable. Toute l'habileté de la science humaine consiste justement à faire rendre, dans un sens humain, le maximum de rendement aux lois naturelles. Il est inexact de dire que ces lois d'ordre universel peuvent suggérer des conceptions morales, [146] parce qu'ici il s'agit de deux ordres différents de faits. La matière ne peut être ni un sujet ni un objet de morale. Le déterminisme scientifique n'a rien à voir avec la morale qui n'est pas son fait.

C'est en faisant cette allusion qu'il répudie ailleurs que M. Rey a pu émettre ce paradoxe qui n'est qu'un jeu d'esprit malheureux quand il dit que « l'hypothèse du libre arbitre est en quelque sorte amonale : elle permet le vice et la vertu indifféremment et toutes leurs conséquences sociales au gré de l'individu ; la théorie déterministe, au contraire, montre que nos conceptions morales ont une influence directe et suprême sur la conduite individuelle d'abord, sur le bonheur et l'équilibre ensuite. Avec elle, nous sommes sûrs de récolter ce que nous avons semé »⁸. C'est bien le cas de dire que c'est le contraire qui est vrai, et tout homme sensé ne peut voir dans ce paradoxe de Rey qu'un jeu d'esprit qu'il est inutile de réfuter.

Ce n'est pas la première fois que ce paradoxe a été émis ; c'est même un lieu commun de l'histoire de la philosophie, puisque le « Dictionnaire des Sciences Philosophiques » d'Ad. Franck signale que « quelques écrivains ont poussé l'amour de la singularité jusqu'à soutenir non seulement que les idées d'obligation et de mérite ne supposent pas la liberté, mais que le fatalisme, par les sentiments de modestie et d'indulgence réciproques qu'il développe, contribuait mieux qu'aucune autre doctrine au bonheur des nations. Nous ne pouvons voir dans ce paradoxe qu'un jeu d'esprit indigne d'être sérieusement réfuté ».

M. Rey est donc en bonne et vieille compagnie, le fatalisme, bien qu'il ait pensé que « le déterminisme ne doit pas être interprété comme un fatalisme matérialiste ». Mais on voit bien, en y regardant de près, que ce jeu d'esprit extrêmement subtil constitue un rapt, qui

⁸ Rey, *Leçons de Psychologie et de Philosophie*, p. 567 à 568.

voudrait s'approprier de la notion du *devoir moral* intégré dans la notion du bien et du mal, qui fait justement la matière du libre arbitre, de la liberté intérieure. Il dit même que « le *déterminisme bien entendu* répugne *autant* à l'hypothèse matérialiste qu'à toute autre ». Quel est donc ce déterminisme qu'il faut bien entendre ? C'est le *déterminisme phénoméniste* qui incline prudemment à s'interdire toute discussion sur l'inconnaissable partout où l'expérience et la raison ne fournissent même plus d'indication. Ce n'est pas un mécanisme matérialiste. C'est un déterminisme qui s'appuie sur Hume, Stuart Mill, Taine pour établir que toute existence peut être considérée sous deux points de vue : comme un *phénomène objectif* et comme un *état de conscience*. Ces deux points de vue sont distincts, mais dans chacun tout fait est *déterminé* par ses conditions antérieures rigoureusement, et interdit de faire intervenir une série dans l'autre. Il n'y a donc qu'élaboration, composition et évolution *nécessaire* et pas d'unités irréductibles, pas de notions instinctives, pas de commencements absolus.

Que de détours pour nier la liberté ? Il suffira de constater que l'élaboration, la composition et l'évolution nécessaire de Rey dépendent en définitive de la conscience individuelle qui distingue entre plusieurs motifs et *choisit*, pour agir, celui qui est conforme à son intérêt personnel. Le déterminisme phénoméniste de Rey est une espèce d'*automatisme psycho-physiologique* semblable à l'*automatisme spirituel* de Leibnitz et confond la *liberté en soi*, qui est le but vers lequel nous devons tendre, avec la *liberté morale* ou *libre arbitre*, qui est le *pouvoir* d'atteindre à ce but. Ce que la morale demande, ce n'est pas la liberté de pécher, c'est la liberté de ne pas pécher. Comme l'a fort bien dit le philosophe Paul Janet, « comment peut-on soutenir que nous avons la liberté du bien, si, au moment où nous péchons, nous ne pouvons rien faire d'autre que ce que nous faisons ? Et si [147] nous pouvons autre chose, et que nous ne l'ayons pas fait, comment soutiendrait-on que nous n'avons pas été libres de pécher ? La liberté du bien n'est donc rien, si elle n'est pas en même temps la liberté du mal. Le libre arbitre suppose donc une condition manifeste, à savoir, la *possibilité des contraires* : en d'autres termes il suppose qu'à chaque moment de notre vie deux ou plusieurs actions sont possibles, et que la détermination qui amène l'événement à l'existence est notre œuvre. En effet, le contraire de la liberté est la nécessité ; or il n'y a pas d'autre définition de la nécessité que celle-ci : ce dont le contraire est impossible... Maintenant, que l'on nous dise en quoi la possibilité des contraires implique contradiction ? car on ne peut ni la prouver, ni la réfuter par l'expérience. Le seul témoignage de l'expé-

rience en cette circonstance est le sentiment intérieur que nous avons de notre pouvoir d'agir ; or ce sentiment intérieur dépose plutôt en faveur de la possibilité que de son contraire. Mais puisqu'on ne peut la contester par l'expérience, ce n'est donc qu'« a priori » qu'elle peut être combattue. Que l'on nous montre donc « a priori » en quoi ce que nous appelons le possible est impossible. On verra que c'est toujours parce qu'on suppose ce qui est en question »⁹.

Enfin, croyant arriver au triomphe, les partisans du déterminisme lâchent le grand mot : la grande supériorité théorique du déterminisme, c'est qu'il n'a pas besoin d'un fondement métaphysique, qu'il n'est pas une théorie métaphysique. C'est là qu'on voulait en venir afin de consolider le règne du matérialisme, du monisme scientifique, de l'unité physique de l'univers. On n'a pas remarqué que cette façon était vieux jeu, et que le déterminisme ancien et nouveau n'est que le renouvellement, avec d'autres oripeaux d'arguments spécieux, du déterminisme de Leibnitz qui faisait de l'homme un *automate spirituel*. Le déterminisme phénoméniste contemporain n'est pas autre chose quand il admet l'évolution nécessaire des actes humains déterminés par des conditions antérieures.

LE CAMOUFLAGE DES IDÉES DÉTERMINISTES*

C'est le déterminisme du sociologue et philosophe Alfred Fouillée disant que la liberté n'est autre chose que *l'idée* de la liberté se produisant elle-même, en vertu d'une force intérieure qui lui est inhérente. C'est l'automatisme de l'idée comme dans Hegel qui voit dans l'acte volontaire « une idée qui se réalise elle-même ». Ramener la volonté à un dynamisme logique, c'est la détruire ¹⁰.

C'est aussi le déterminisme rigide de l'illustre physiologiste Charles Richet, qui aboutit à un automatisme intellectuel dérivant d'un mécanisme explosif d'ordre physico-chimique avec conscience et mémoire. C'est la physiologie qui veut englober la psychologie, oubliant que les phénomènes physico-chimiques qui résultent des faits psychiques sont des conséquences et non des causes, et que ces causes proviennent de la conscience, dont il a dit que « notre ignorance là-dessus est complète... Nous voguons en pléines hypothèses, sans aucune vrai-

⁹ Paul Janet, *op. cit.*, p. 318.

¹⁰ *Ibid.*, p. 319.

semblance d'arriver à un terrain solide. Rien n'est plus mystérieux, plus profondément inconnu »¹¹.

Voilà donc le déterminisme, ancien et nouveau, camouflé en fatalisme ou en matérialisme ou en phénoménisme, complètement mis à bas par les arguments les plus rationnels et les faits les plus démonstratifs. Nous pouvons examiner maintenant la liberté d'*indifférence* ou d'*équilibre*, qui est la liberté de se décider entre deux actions sans aucun motif de préférence pour l'une ou pour l'autre. Le philosophe écossais Reid en est le protagoniste. Le type classique de la liberté d'indifférence [148] est le célèbre *âne de Buridan*, qu'on suppose placé entre deux boisseaux d'avoine, à égale distance, de même apparence, et aussi appétissants l'un que l'autre. C'est une difficulté purement spéculative et qui n'a rien à voir avec la réalité humaine. Il en est de même d'autres puérités surannées d'actions insignifiantes qu'il faut mettre de côté pour chercher dans la vie réelle ce que c'est qu'*une action sans motifs*.

D'après Saisset, dans le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, « il nous sera aisé de reconnaître qu'une action sans motifs est une action sans but, je veux dire une action dépourvue d'intentionnalité, et qu'une action sans motifs et sans but ne saurait être une action libre, puisqu'elle n'est même pas une action intelligente ». Il reprend le cas d'un ami qui lui a confié un secret important. En gardant ce secret, c'est faire son devoir. Cette action a un but, et il a été sollicité par certains motifs, par exemple, la conscience de l'obligation de tenir sa promesse, le sentiment de sa propre dignité. Il est donc parfaitement clair, conclut-il, que tout but suppose un motif, comme tout motif suppose un but, et qu'une action dépourvue de l'un ou de l'autre de ces deux éléments n'est pas une action intentionnelle. Les actions insignifiantes dont parle Reid, porter la main à droite ou à gauche, choisir une pièce de monnaie, etc., sont plutôt des actions sans intention et sans but, des actions qui relèvent de l'instinct et de l'habitude, et non de la libre volonté, de la volonté réfléchie de la liberté. Une action sans motifs, sans but et sans intention n'a aucun des caractères de la liberté : c'est avilir la liberté humaine en l'enfermant dans le cercle misérable des actions les plus insignifiantes de la vie.

La liberté d'indifférence étant écartée par son absurdité, examinons maintenant la *liberté purement métaphysique*. Il s'agit de théories récentes qui reculent la liberté dans le domaine de l'inconnaissable et

¹¹ Charles Richet, *Essai de Philosophie générale*, 6^e éd., p. 117 et 118.

de la simple croyance, en en faisant un *mystère*, un *phénomène sans cause*, un *miracle*. La liberté ne serait comprise qu'en dehors de la science. On a présenté Kant comme un protagoniste de cette théorie, parce qu'il a établi la loi morale, le devoir, comme une nécessité tirée de la *critique de la raison pratique*, la liberté étant déjà démontrée comme une *possibilité* selon la *critique de la raison pure* qui nous apprend que *nous n'avons pas le droit de conclure de ce qui nous apparaît à ce qui est*, parce que le monde *tel qu'il nous apparaît*, bien que soumis au déterminisme, n'est qu'un monde *apparent*. Comme nous ne *savons* rien sur la réalité ultime, nous *pouvons* et devons croire qu'elle implique la liberté.

L'œuvre de Kant ne se circonscrit pas seulement à ces deux concepts, raison pure et raison pratique ; il faut y ajouter la *critique du jugement* qui sert d'intermédiaire entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, et qui perfectionne, si je puis m'exprimer ainsi, le sentiment de la liberté, condition essentielle de la vie humaine. C'est donc à tort que le Professeur Rey voudrait faire de Kant un théoricien de la liberté uniquement métaphysique. Si l'œuvre de Kant contient quelque obscurité qu'on ne peut pas nier, il est hors de doute qu'il s'en dégage une magnifique notion de la liberté morale. Au point que cette œuvre a servi au philosophe Paul Janet de preuve de la liberté. Kant a fait de la loi morale un *impératif catégorique*, dont la base se trouve dans la liberté indispensable qui dirige le devoir. La loi morale établie ainsi avec la liberté qui en est la condition, Kant en a fait le principe de l'idée du bien moral, et condamne la méthode inverse comme fausse et funeste. Il place exclusivement dans la raison le fondement du devoir et du bien moral. Malheureusement, il n'a pas assez insisté sur l'homme comme créature sensible, bien qu'il n'ait pas entièrement oublié cette particularité ; il peint admirablement la vertu, le respect de la loi morale, et nous montre dans la sainteté l'idéal que nous devons poursuivre incessamment, sans pouvoir l'atteindre jamais ; [149] enfin, il fait voir partout un vif sentiment de la dignité de la nature humaine, qui n'étouffe pas celui de notre imperfection.

Il est donc inexact de prétendre que Kant fut un protagoniste de la liberté uniquement métaphysique. Il est vrai de dire que la pensée de Kant avait été faussée par ses continuateurs, au point que toute une école de philosophes estima qu'il y avait lieu de reprendre les choses au point où le maître les avait laissées. Les principaux représentants de cette tendance sont : A. Lange, H. Cohen, O. Leibmann, Bonna Meyer, Fr. Paulsen, A. Krause, A. Stadler, A. Riehl, Windelband. C'est le « néo-criticisme », ou la doctrine philosophique renouvelée

du kantisme. Cette nouvelle doctrine n'a pas eu la même tendance en France et en Allemagne. Dans ce dernier pays, c'est une réaction contre l'idéalisme absolu qui prétendait reconstruire « a priori » et dans le détail les lois de la nature. Le mot d'ordre « *revenir à Kant* » fut donné, en 1862, dans une célèbre leçon d'Edouard Zeller sur la théorie de la connaissance. Zeller est un célèbre historien et théologien allemand, auteur d'une œuvre considérable ; il est le contemporain d'un grand philosophe français, Charles Renouvier, mort il y a seulement une trentaine d'années, qui fut aussi un grand kantiste. La plupart des kantistes allemands laissent au second plan la partie morale et religieuse du kantisme. Zeller ne suivit pas cette voie, parce qu'il était théologien ; il intégra le kantisme dans son œuvre prodigieuse de critique religieuse. Il est l'intermédiaire entre les deux écoles allemande et française du néocriticisme. En effet, au contraire de l'école allemande, le néo-criticisme français, représenté par Renouvier et Pillon, met l'accent sur la morale et sur les postulats de la critique de la raison pratique ; il montre sur quels points peut s'étendre, au delà de la certitude scientifique, la croyance métaphysique, et, au delà de celle-ci, la croyance religieuse.

La philosophie de Renouvier continue, en la modifiant, celle de Kant ; elle nie la métaphysique comme science, mais n'adhère point cependant au positivisme, auquel il reproche un sensualisme grossier ; elle reconnaît au « moi » la liberté ; elle manifeste une grande tendance morale. Pour Renouvier, le déterminisme même des faits psychologiques implique la liberté. La liberté n'est pas un simple spectateur en face des mobiles et des motifs ; elle fait corps avec eux et ne s'en sépare point, pas plus que ceux-ci ne se séparent d'elle. Un autre philosophe, Boutroux, est arrivé à peu près aux mêmes conclusions en partant de l'analyse directe de l'ensemble des lois scientifiques, dans ses deux livres remarquables, *La Contingence des Lois de la Nature* et *L'Idée de la Loi naturelle*. Ainsi, la théorie de la liberté *uniquement* métaphysique n'est pas un dérivé du kantisme ; c'est plutôt une invention faite dans le but de discréditer le libre arbitre présenté ainsi comme une simple croyance dans un monde suprasensible, pour plaire aux exigences de l'éthique socialiste.

BERGSON ET LA LIBERTÉ

Enfin, le philosophe Bergson — *Essai sur les données immédiates de la Conscience* — a un peu compliqué le problème de la liberté intérieure en disant qu'« on appelle liberté le rapport du moi à l'acte qu'il

accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres ». Cela ressemble quelque peu au déterminisme phénoméniste que nous venons d'examiner et qui présente toute existence sous deux points de vue : comme un phénomène objectif et comme un état de conscience. Pour disséquer la pensée de Bergson, la liberté serait le rapport entre l'état de conscience devenu le moi, et le phénomène objectif manifestant que nous sommes libres. Comme Hume, Stuart Mill et Taine, Bergson semble faire de la liberté un fantôme métaphysique en faisant de son essence un simple rapport, intégré dans [150] le rapport de causalité. Comme on le voit, cette assertion frise le déterminisme.

Il ne peut s'agir ici de rapport uniquement, puisque la liberté doit être envisagée plus *concrètement* comme un acte de volonté, comme une volition d'action, comme une puissance d'agir dans le sens que nous *voulons*, d'après le *choix* que nous avons fait dans une *délibération consciente*. Concernant simplement le *rapport*, il est compréhensible que Bergson pense que toute définition de la Liberté donnera raison au déterminisme, parce qu'il a abouti, lui-même, au déterminisme phénoméniste en suivant, peut-être *sans s'en douter*, Taine, qui nous montre tout fait déterminé par ses conditions *antérieures*, faisant ainsi intervenir le facteur « temps » qui interdit de faire entrer une série dans l'autre.

Nous avons déjà montré l'inanité du déterminisme phénoméniste qui confond la *liberté en soi*, but vers lequel nous devons tendre, avec la *liberté morale* ou *libre arbitre*, qui est le pouvoir d'atteindre à ce but. Bergson a fait la même confusion.

Bergson fait ensuite une distinction entre le temps écoulé et le temps qui s'écoule, comme Taine avec les conditions antérieures à l'acte ; mais il dit que « l'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé. *La liberté est donc un fait, et parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair* ».

Ici, Bergson a oublié de tenir compte, comme l'a fait Taine, des conditions *antérieures*, quand il dit que l'acte libre ne se produit pas dans le temps écoulé. On a l'impression que Bergson n'est pas historien, l'histoire se consacrant au temps écoulé, tandis que Taine était un grand historien connaissant la valeur du passé, du temps écoulé. L'histoire a justement pour but de discriminer, de *déterminer* l'acte *libre* du temps écoulé, afin de fixer les responsabilités. Or, qui dit « responsabilité » dit en même temps « liberté ». C'est ainsi que

l'histoire est, au point de vue philosophique, la démonstration la plus vivante de la Liberté. Ici on regrette que Bergson ait oublié l'histoire qui peut être vraiment considérée comme le laboratoire de la philosophie et de toutes les sciences sociales, et l'on comprend que sur ce terrain qui était sa partie, Taine l'ait emporté sur lui, pour avoir intégré les « conditions antérieures » dans l'acte accompli, déterminé selon les responsabilités personnelles.

Comme exemple démonstratif, tant au point de vue historique que philosophique, citons le cas de ces politiciens sensés d'après la deuxième guerre mondiale 1939-1945, lesquels *choisirent de ne pas choisir* entre les extrémismes qui s'affrontaient presque aussitôt, et préférèrent lutter, à *égale distance* de l'extrémisme droite et de l'extrémisme gauche. Ce sont ceux qu'on pourrait appeler les honnêtes, les indépendants ?...

Est-il vrai, comme l'a pensé Bergson, qu'il faudrait posséder un *supplément d'âme* pour réaliser certains faits psychologiques d'ordre élevé, surhumain ?

A vrai dire, en examinant attentivement ce problème très nuancé, il n'en paraît pas être ainsi selon la boutade de l'illustre philosophe, car il est évident que nous possédons en nous un facteur psychique, notre système nerveux, qui est d'une puissance incommensurable, insoupçonnée : c'est notre liberté intérieure, notre *volonté-liberté*, c'est la *foi*, dont Saint-Paul qui en avait l'intuition, disait qu'elle peut soulever les montagnes.

Saint-Paul pensait juste et disait vrai, car la foi, c'est la volonté de la conviction, c'est la liberté à la recherche de la vérité, de la grande Vérité, de la Vérité première, de toutes les vérités réunies, c'est l'union avec l'Infini. Ce phénomène psychologique est, sans exagération, une puissance de nature *atomique*, dans le sens réel de ce mot moderne, c'est une puissance infinie, d'une force incalculable, et cette force incluse dans notre système nerveux total, central, périphérique et [151] sympathique. Tout le secret de la médecine psycho-somatique, de la neuro-psychiatrie, est dans l'utilisation de la potentialité fantastique de notre système nerveux.

Le mot mystique de Saint Paul n'est pas une simple image littéraire, c'est une réalité, c'est une vérité : elle peut soulever les montagnes, ce qui nous paraît impossible. Napoléon, dans un autre sens, pensait de la même façon, quand il disait que le mot « impossible » n'existe pas.

La foi qui soulève les montagnes, la volonté qui brise les obstacles crus insurmontables, c'est la flamme intérieure qui anime notre système nerveux, c'est notre âme immortelle, c'est la *psyché* qui apparente l'homme à la Divinité, à l'Infini. Elle sommeille en chacun de nous, dans cette masse nerveuse *vivante* si compliquée, tellement inconnue, si peu étudiée, si mystérieuse, et elle s'épanouit dans sa prodigieuse luminosité, à des intensités différentes, chez l'homme de génie, chez les saints, chez les grands mystiques, chez les initiés privilégiés, chez tous ceux enflammés d'Idéal... C'est le miracle, c'est la *volonté-liberté*.

Oui, la liberté est un fait, et Bergson a encore oublié d'ajouter que c'est un fait... de conscience. Bergson a eu ainsi l'air de se contredire lui-même, car il n'est pas très approprié de considérer un fait, surtout un fait interne, comme un simple rapport. Ce fait de conscience est beaucoup plus qu'un rapport ; c'est un pouvoir, une puissance d'agir, qui, par ses actes, établit alors des rapports, autant de rapports que d'actes s'appliquant à des buts, à des objets déterminés, *voulus, choisis*.

Malgré tout, Bergson est revenu au sens commun, au bon sens, à la raison, quand il affirme hardiment la liberté, le libre arbitre, *l'acte libre*. Tout ce que, par ailleurs, il a dit autour de ce rapport fictif qu'il intègre dans le rapport de causalité est confus, parce que la puissance d'agir en quoi consiste la liberté ne saurait être considérée comme un « rapport », puisque le libre arbitre lui-même est une cause, et agit comme une cause. La causalité est donc satisfaite : la liberté de l'être humain le met en mesure de *se déterminer lui-même* pour une cause. Celui qui se détermine pour les motifs est la cause de son action et par son choix, par sa délibération, domine les motifs au lieu d'en être dominé, car il est libre de choisir le motif qui convient le mieux à son état.

On ne peut considérer de « rapport » entre le moi et l'acte libre, car entre le moi et l'acte il y a la puissance d'agir, la liberté qui les identifie sur tous les plans, comme un fait de conscience élaborant un acte de conscience « sui generis ». C'est l'occasion de se rappeler la philosophie de Schelling qui faisait du *moi* un principe : *moi est moi*. L'activité *libre* du *moi* individuel se confondait ainsi avec son principe, le *moi*. C'est la philosophie de *l'identité*, que son auteur appelait « *philosophie transcendante* ». L'homme a sa fin en soi. C'est sans doute la même pensée de Kant disant que l'homme est *une fin en soi*.

N'est-il pas curieux de constater que Saint Thomas d'Aquin fait parfois de la philosophie de l'identité ? Son mot célèbre est certainement rassurant : « *Voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia sunt* ». Mais alors, Saint Thomas semble dire comme Schelling : *moi est moi*, ou comme Kant : l'homme est une fin en soi, ou comme je viens de dire : l'homme a sa fin en soi. Cependant, nous savons que Saint Thomas ne reste pas uniquement sur le plan humain et dépose son identité, la *voluntas* et le *liberum arbitrium*, sur le plan métaphysique aux pieds de Dieu. Cette opinion est partagée par tous les chrétiens. Tandis que Kant et Schelling se sont arrêtés au plan psychologique pur. Même là, la liberté s'affirme.

Ce qu'il y a à retenir dans cet examen sommaire de la philosophie de Bergson, c'est qu'il nous a amenés à Saint Thomas d'Aquin, c'est-à-dire à l'identité de la volonté et de la liberté, comme nous l'avons établi au début de ce chapitre, conformément à la philosophie classique.

Cela n'empêche pas que, pour les besoins d'une discrimination [152] didactique et pédagogique, l'on puisse envisager un « rapport » entre le moi et les conséquences de l'acte libre. Ces conséquences pouvant faire l'objet d'un choix — « conflits des motifs », comme dit Bergson — ces conséquences, directes ou indirectes, heureuses ou malheureuses, prouvent encore la liberté comme fait de conscience par suite même de ce choix ou de ce conflit, qui démontre aussi bien la responsabilité, la liberté.

Les oscillations de Bergson s'expliquent par le phénomène constaté par Ad. Franck, qui a montré la fragilité des systèmes de philosophie isolant les unes des autres, comme des cloisons étanches, les données diverses, mais solidaires, interdépendantes, que renferme le sens commun : « Prenant pour le tout le point que chacun d'eux a observé, et niant le reste, les philosophes se sont ainsi trouvés en désaccord les uns avec les autres, et tous ensemble avec le sens commun. Mais les contradictions qui sortent de ces aperçus partiels et les protestations du sens commun font une nécessité à l'esprit humain de s'élever à une connaissance de plus en plus claire et profonde de lui-même, ou à une conscience au sein de laquelle tous les différends se concilient et toutes les oppositions s'effacent. C'est là qu'est la philosophie et non dans les systèmes, soit qu'on les considère séparément ou réunis. Les systèmes ne sont qu'un intermédiaire entre la philosophie et le sens commun ».

Chez Bergson, le bon sens a fini par prévaloir, au moment de la conclusion de son exposé. Il n'est arrivé à cette conclusion essentielle qu'après de longs détours métaphysiques qui n'ont pas été inutiles, car tout effort scientifique n'est jamais vain, puisqu'ils l'ont ramené, exténué mais rassuré, au sens commun où il a *re-vu* la liberté dans toute sa clarté... C'est bien le cas de dire que tous les chemins, même celui du déterminisme erroné, mènent à la vérité, à la liberté...

LE PRAGMATISME ET LA LIBERTÉ**

L'illustre fondateur du pragmatisme, William James, n'a pas abordé de front le problème général de la liberté, mais il a accordé une attention spéciale au problème plus spécifiquement philosophique du libre arbitre (*free will*) dont il a fait un problème mixte, psychologique et métaphysique, qu'il considère sous l'angle du pragmatisme, et qu'il définit ainsi : « C'est un principe, une *faculté positive* ou une *qualité ajoutée à l'homme*, par quoi sa dignité est augmentée d'une façon énigmatique »¹².

Cette définition un peu énigmatique, comme on le constate, voudrait faire du libre arbitre une énigme, un principe obscur, donc encore inconnu, mais cependant une faculté positive, donc intégrée à la psychologie. Mais il ajoute que nous devons y croire pour cette raison qu'il augmente incontestablement la dignité humaine. Il trouve que les déterministes, en niant la puissance créatrice de l'homme, le diminuent, et il pense que notre fidélité à la croyance au libre arbitre vient de notre admiration de ce principe de dignité. De notre côté, au cours de ce livre, nous insistons souvent sur le fait que l'homme, étant libre, doit rester libre pour vivre dans la *dignité* qui l'améliore de plus en plus, le rehausse et l'honore.

William James commente les controverses entre les partisans du libre arbitre et les déterministes : ceux-là critiquent les déterministes qui font de l'homme un agent qui agit sous une poussée, et ceux-là nient la responsabilité du libre arbitre qui agirait « *ex nihilo* » et non par soi. Il admet que cet argument « *ad hominem* » peut être bon, mais que c'est pitoyable, et il trouve que c'est honteux de douter de notre dignité et de notre responsabilité.

¹² William James, *Pragmatism : A new Name for some old Ways of Thinking*, chapter III, p. 115, éd. 1943. C'est nous qui soulignons.

Sous l'angle du pragmatisme, il considère le libre arbitre comme un créateur de nouveautés dans le monde, c'est-à-dire le droit d'attendre [153] que l'avenir ne soit pas toujours identique au passé. Il fait du libre arbitre une doctrine *mélioristique*, c'est-à-dire une doctrine dont le principe se renouvelle sans cesse (du latin « melior », meilleur), comme dans le vieux droit du moyen âge la « mélioration » constituait toutes impenses faites par un possesseur dans un héritage et qui en augmentent la valeur, donc l'améliorent.

Voilà la belle *nouveauté* introduite par W. James dans le concept du libre arbitre qui devient ainsi la doctrine du progrès indéfini, telle que l'avait lancée la Révolution française, chaque génération nouvelle apportant aux générations futures sa part de *nouveauté* qui *renove* et *améliore* l'esprit humain, le fonds, l'héritage millénaire de l'humanité. Tandis qu'il constate que le déterminisme « nous assure que toute notre notion de possibilité est tirée de l'ignorance humaine et que la nécessité et l'impossibilité gouvernent entre elles les destinées du monde ».

W. James fait du libre arbitre une théorie cosmologique générale de l'espérance (*promise*), comme l'Absolu, Dieu, Esprit ou Destin, parce que l'homme a constaté que la vie n'est pas faite seulement de bonheur et que, sentant ainsi notre insécurité, nous désirons plus de garantie. Si nous étions sûrs que le passé et le présent étaient essentiellement bons, nous n'aurions pas désiré que l'avenir ne leur ressemble, et nous aurions souhaité, comme Huxley, voir s'écouler fatalement les jours comme une montre et ne pas désirer la liberté, parce que ce serait peut-être le pire. La seule possibilité que nous demandions, c'est que les choses aillent mieux.

Ainsi, le libre arbitre n'a de sens qu'en étant une doctrine de relèvement (*relief*), comme toute autre doctrine, religieuse par exemple. Notre esprit renfermé dans notre expérience du monde extérieur, interroge constamment notre intellect en fonction sur sa tour : « Sentinelle, comment est la nuit, va-t-elle nous apporter de l'espérance ? et l'intellect donne alors ces mots d'espérance (promise) ».

Tous les principes absolus, le moi théorique, Dieu, la causalité, le Destin, le libre arbitre, sont mieux compris à l'aide du pragmatisme dont l'objet est d'accorder aux faits humains toute leur importance essentielle. Le pragmatisme dépasse ainsi en humanité le rationalisme figé dans la logique, et l'empirisme circonscrit aux sens externes ; il étend le champ de la recherche de Dieu, il suit la logique et écoute

l'expérience ; il tient même compte des phénomènes mystiques qui ont des conséquences pratiques.

Le pragmatisme a ainsi déplacé le centre de gravité de la philosophie ; il demande des esprits moins entichés d'abstractionnisme, plus imbus d'objectivité scientifique et individualiste, mais exempts cependant d'attitude antireligieuse. C'est comme à l'époque de la Réforme le déplacement du « siège de l'autorité ». La Réforme a paru être un mouvement d'anarchie et de confusion, mais son esprit a continué et s'est maintenu dans la prospérité.

Le pragmatisme a donc confirmé le libre arbitre, c'est-à-dire la liberté, les deux concepts étant identiques : le libre arbitre étant surtout considéré comme un problème philosophique, plus spécialement psychologique, et la liberté comme l'application du libre arbitre dans la pratique de la vie sociale, économique et politique. Les deux termes sont synonymes, et les deux concepts, identiques. Ainsi intégrée par le pragmatisme qui en a fait une doctrine de progrès indéfini par le *renouvellement* constant et l'*amélioration* du fonds moral de l'humanité, la Liberté nous revient intacte avec sa vraie nature *attachée à l'être humain*, un fait de conscience inhérent à la nature humaine. William James dirait : « a principle, a positive faculty or virtue added to man » (un principe, une faculté *positive* ou une *qualité ajoutée* à l'homme). [154]

Qui ne voit là, dans l'exposé de W. James, l'identité absolue entre la conception du principe ou faculté positive ou qualité ajoutée, c'est-à-dire attachée, soudée à l'homme, d'une part, et d'autre part, le fait de conscience *inhérent* à la nature humaine, tel que le comprend la philosophie classique. N'est-ce pas toujours le moi conscient *libre de vouloir*, de *choisir* par cette *faculté positive* ?

De toutes les façons que le problème est envisagé ou posé, la Liberté apparaît à l'esprit comme une loi psychologique irréductible, incontestable, indéniable, et, par voie de conséquence, comme une réalité sensible de la personne humaine. C'est le cas d'appliquer le mot de Voltaire relatif à Dieu et de dire que *si la Liberté n'existait pas, il faudrait l'inventer*¹³. Rien dans ce monde ne peut se comprendre ni

¹³ Si le lecteur nous a lu attentivement, il a dû remarquer combien est judicieuse l'ordonnance de notre livre qui part du concret historique et social comme base pour aider à la compréhension de l'abstrait, c'est-à-dire la psychologie de la Liberté, puis celle-ci ayant été bien comprise, d'autres phases du concret qui sont comme des conséquences naturelles ou conclusions s'imposent mieux à l'esprit. Cette méthode est dans la ligne du pragmatisme, à quoi nous n'avons tout d'abord pas pensé en l'écrivant. Cette or-

être compris sans la Liberté. En dehors de la Liberté, tout est confusion et anarchie, qu'il s'agisse de la philosophie ou de la politique, c'est la régression à la scholastique moyenâgeuse, c'est le retour à la barbarie, c'est la négation de toutes les valeurs humaines attestées par l'évolution historique, c'est le chaos, le néant.

C'est donc la Liberté, fait de conscience, qui crée la liberté politique, les libertés civiles, les quatre libertés, toutes les libertés. Sans la Liberté, fait de conscience inhérent à la nature humaine, tout est convention dans la vie sociale et politique, et la convention n'étant que ce que l'a fait la force ou l'intérêt, tout est instabilité ou déséquilibre, puisque une autre force ou un autre intérêt peut à tout moment s'imposer *sans recours* et tout détruire...

LA GRANDE IDENTITÉ :
LA VOLONTÉ, C'EST LA LIBERTÉ PREMIÈRE,
*FONDAMENTALE***

L'éminent philosophe américain, M. George Santayana, dans son livre remarquable, un peu obscur, *The Realms of Being (Les Royaumes de l'Être)*, a embarrassé les déterministes en signalant qu'ils assignent à la nature des règles, sans connaître l'étendue de la nature. Il voit dans le libre arbitre, *l'indétermination*, c'est-à-dire la possibilité du choix, *et la puissance*. Il nous apprend encore que la tradition philosophique, c'est-à-dire la philosophie classique, a placé instinctivement toute initiative et toute liberté dans la Volonté, et non dans l'Idée.

Il est impossible d'entrer dans les détails de cette philosophie de l'Être, où il y a une très forte concentration intellectuelle. Mais le philosophe américain nous a montré la faiblesse du déterminisme en faisant remarquer qu'il n'est pas logique de s'arrêter aux apparences parce que nous ne connaissons pas encore tout de la Nature, univers ou homme. C'est très juste : nous ne devons pas imputer notre imperfection à la Nature. Aussi, le libre arbitre qui ne préjuge de rien traduit mieux l'état naturel : *l'indétermination et la puissance*¹⁴.

M. Santayana pense que ce sont là deux choses incompatibles. Il semble pourtant que non, car il faut plutôt voir dans l'indétermination un

donnance nous est venue spontanément, logiquement, par la possession complète de notre sujet. Voyez la Préface.

¹⁴ G. Santayana, *The Realms of Being*, 1942, p. 80. Il était d'origine italienne.

état psychique neutre, dénué d'apriorisme, pouvant permettre indifféremment toute perception, après quoi la puissance agit en connaissance de cause, à bon escient. C'est justement en cela que réside la [145] volonté, la liberté, la puissance sans être déterminée, sans se laisser influencer par des facteurs préconçus. La psychologie classique reconnaît cette particularité qui a été bien précisée par le déterministe Rey : « *L'indétermination* qu'il (l'acte volontaire) présente n'est autre chose que la conscience de la formation d'une combinaison qui ne s'est pas encore produite exactement dans les mêmes conditions »¹⁵.

Cet état neutre et cette puissance, c'est bien ce qui caractérise la volonté et la liberté, dont l'identité s'affirme de toutes les façons, quel que soit l'angle sous lequel le problème est considéré. C'est l'introspection philosophique qui avait permis à Saint Thomas d'Aquin d'observer cette identité : « *Voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia sunt* ». La volonté et le libre arbitre ne sont pas deux, mais une seule puissance. C'est bien le même terme employé par le philosophe américain : *power* qui signifie *puissance*.

Or, la volonté est incontestablement la synthèse de la vie psychique supérieure et l'expression du caractère. Elle manifeste, selon Rey, la suprématie de l'idée (motif) et du sentiment (mobile) sur l'image intellectuelle et l'émotion passionnelle.

La synthèse de l'acte volontaire, c'est-à-dire de la volition, se décompose, comme nous le savons déjà, en quatre manifestations psychiques de la conscience évoluant rapidement ou lentement en quatre temps facilement contrôlés et analysés par l'introspection : 1. la conception ; 2. la *délibération* ; 3. la résolution ; 4. l'exécution.

Le deuxième temps, la délibération, est la caractéristique essentielle de l'acte volontaire. C'est dans la délibération que la vraie lutte s'engage et s'anime pour nous faire agir dans un sens ou dans un autre, selon la nature des états psychologiques évoqués par nos perceptions. C'est dans la *délibération* que le choix libre se fait librement..., que la *liberté* se manifeste, car la délibération, c'est la volonté consciente. C'est dans la délibération de la volition que se trouve la liberté. C'est dans la *délibération* psychologique que se trouve la grande identité, l'identité de la volonté et de la liberté.

¹⁵ Rey, *Leçons élémentaires de Psychologie et de Philosophie*, 1903, p. 244.

Le troisième temps, la *résolution*, vient justement après, en raison de cette identité, de cette fusion psychologique qui caractérise l'acte volontaire, l'acte libre.

Le premier temps, la conception, est l'origine des trois autres temps qui la suivent, c'est la conscience qui prend connaissance d'elle-même, qui se distingue comme unité propre du monde extérieur, unité ayant la puissance d'agir sur le monde qui l'entoure. Phénomène psychologique encore impénétrable dans son essence et dans sa modalité : c'est l'*énigme* de William James, c'est le *mystère du libre arbitre* de Paul Janet. C'est cette prise de connaissance qui fait de la liberté *un fait de conscience inhérent à la nature humaine*.

Cette analyse psychologique est évidente, et elle n'a jamais été contredite psychologiquement ; elle a toujours été confirmée par l'introspection. Les déterministes ne peuvent pas la contester ; mais acculés par le fait, ils diront avec Rey : « Mais la psychologie de la volonté semble ici poser une alternative contradictoire. L'acte volontaire est celui où la *liberté* semble apparaître au plus haut degré ; les associations motrices qui le traduisent se forment sous notre contrôle. Il faut que nous ayons, par la délibération, la résolution, l'inhibition, *une maîtrise continue sur lui*, que nous le rectifions, incessamment, pour qu'il se manifeste comme pleinement conscient et volontaire... Il semble donc que, par sa nature, le mouvement volontaire soit une *exception* psychologique, puisque toutes ses conditions l'entraînent vers l'automatisme ».

Les résultats de l'introspection mettent facilement au point ces diverses données du problème de la volonté. Il est exact que la *liberté* [156] *de la volonté* demande une attention constante, parce que simplement les images et les sensations du monde extérieur se renouvellent sans cesse et ne sont pas toujours les mêmes ; elles sont ondoyantes et diverses comme la vie humaine ; elles portent donc l'homme à être toujours sur le qui-vive. C'est à cette condition que nous pouvons exercer cette *maîtrise continue sur soi* qui nous permet d'avoir le succès.

C'est ce renouvellement d'images intellectuelles et de sensations venues de l'extérieur qui a fait dire au philosophe américain, M. G. Santayana, que le libre arbitre se compose de deux éléments : *l'indétermination et la puissance*. Lui aussi a cru à une contradiction, ou plutôt à une incompatibilité parce qu'il n'avait pas assez approfondi ce problème spécial.

Au contraire, comme nous venons de le démontrer, l'indétermination et la puissance caractérisent psychologiquement la volonté, le libre arbitre, *créateur de nouveautés*, comme le disait si justement W. James. C'est l'indétermination qui permet à la volonté de délibérer à *l'état neutre*, d'être *libre* de choisir sans idées préconçues ou a priori. Par l'indétermination, notre conscience agit comme cause, mais n'est pas agi, n'est pas *déterminé*. L'homme étant une fin en soi, notre conscience est sa propre cause par la volonté libre, par la *délibération* de la volonté. C'est l'indétermination qui permet à la volonté d'être libre, à la liberté d'être volontaire, d'être sa propre cause finale, de faire de l'homme une *fin en soi*.

L'automatisme allégué par Rey ne saurait détruire la volonté, parce qu'il peut résulter de l'habitude ou être un effet de l'éducation qui est un acte de volonté et de liberté. Depuis les travaux du grand philosophe, le Dr Gustave Le Bon, nous savons que l'éducation est l'art de faire passer le conscient dans l'inconscient, il faudrait dire plutôt dans le *subconscient*, car il y a une nuance, le subconscient se trouvant placé entre le conscient et l'inconscient. Le subconscient reste toujours placé sous le contrôle de la volonté qui travaille alors en veilleuse, toujours prête à rectifier les défaillances de la mémoire.

D'ailleurs, Rey s'est ressaisi dans sa nouvelle Psychologie (1911), p. 454, et il dit que « la délibération ne s'arrête pour ainsi dire pas, elle se mêle intimement à la résolution et à l'exécution ; la porte reste toujours ouverte à un point de vue nouveau, à une modification possible, à un *doute actif* ». Il admettrait même *une liberté au sens psychologique et positif*, et son doute actif ressemble à l'indétermination de M. Santayana.

Retenons alors avec Rey, dont le déterminisme a dû définitivement capituler, que « *l'acte volontaire est celui où la liberté semble apparaître au plus haut degré* », et constatons la grande identité : *l'identité de la volonté et de la liberté*.

Les déterministes ont été acculés à cette impasse qui révèle l'incohérence et l'erreur du déterminisme, qu'ils ne peuvent pas expliquer la volition, fait psychologique primordial et fondamental, sans faire intervenir la notion de liberté, à laquelle ils sont obligés de s'adresser pour comprendre et faire comprendre le fait psychologique. Les manuels de psychologie très récents aiment mieux donner une description incomplète de la volonté afin de ne pas être obligés de parler de la liberté ; ils ont du reste détaché la psychologie de la philosophie

pour en faire un chapitre de la neurologie, une espèce de science-frontière qui n'est ni l'une ni l'autre. Cette attitude dénote assurément que les déterministes avouent leur impuissance à nier ouvertement la liberté. Ils ne peuvent pas nier la volonté, mais ils nient indirectement la liberté. Or nier la liberté, c'est nier la volonté, c'est nier la psychologie, c'est nier toute la philosophie, privée ainsi d'une de ses bases essentielles, c'est nier l'homme lui-même. Vieille attitude renouvelée périodiquement depuis des siècles et que Saint Thomas d'Aquin s'est vu obligé de réfuter. [157]

Il est matériellement impossible de mentionner la plupart des ouvrages de philosophie ; ils contiennent du reste à peu près les mêmes matières. Cependant on peut dire que désormais les ouvrages de philosophie devront étudier le problème de la liberté en connexion de la psychologie, immédiatement après le chapitre de la volition ou au même chapitre, car l'une ne se conçoit pas sans l'autre, parce que la liberté et la volonté sont identiques. Depuis huit siècles, Saint Thomas d'Aquin avait trouvé la grande vérité, la grande identité qui est la vérité psychologique la plus pure : « *Voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia* ». La plupart des professeurs de philosophie font comme l'autruche, ils nient la liberté et se figurent que la liberté n'existe pas, comme si une négation suffisait pour détruire un fait qui existe. Ces professeurs de philosophie sont des semeurs de suicide pour la jeunesse, car nier la liberté, c'est se suicider moralement.

De cette vaste confrontation philosophique, la grande identité se dégage et s'est imposée comme une réalité scientifique : l'identité de la volonté et de la liberté. C'est cette identité qui, mise en action, permet de réaliser les merveilles de l'éducation de la volonté, grâce à quoi nous pouvons enrichir sans cesse notre personnalité et réaliser que la liberté et la justice constituent l'état social le plus favorable au bonheur humain.

Enfin, c'est cette identité qui démontre clairement que la liberté est un fait de conscience inhérent à la nature humaine, une faculté positive attachée à la conscience de l'être humain, et qui lui permet d'être doué du sens commun, du bon sens et de la raison ; une qualité essentielle, d'où découle naturellement la loi morale.

Et il est très curieux de constater que l'expression anglaise « free will » qui désigne le libre arbitre se traduit littéralement par « *volonté libre* », faisant ainsi, comme la définition de Saint Thomas d'Aquin, de la volonté et de la liberté une identité.

Nous croyons que cette énumération de l'opinion des principaux philosophes sur la liberté morale ou libre arbitre est suffisante. Il est temps maintenant de connaître l'opinion chrétienne qui a toute son importance.

L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE SUR LE LIBRE ARBITRE

L'existence du libre arbitre a toujours été enseignée dans l'Église. Le concile de Trente a convaincu d'erreur les protestants qui pensent qu'après le péché d'Adam le libre arbitre de l'homme a été perdu et atteint.

Selon la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, quels que soient les motifs qui nous portent à l'action, qu'il s'agisse d'impulsions personnelles ou de grâces divines, d'habitudes acquises ou de nos passions, nous restons libres et maîtres de nos actes, car c'est notre volonté qui décide de notre détermination. La volonté et le libre arbitre sont ainsi identiques. Le libre arbitre ne consiste donc point, comme le voulaient les jansénistes, dans une inclination invincible, bien qu'exempte de contrainte extérieure, mais dans un choix indépendant des inclinations et des objets qui nous sollicitent, dans un choix, en un mot, qu'il est entièrement en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire.

Le *Dictionnaire Apologétique* d'où sont tirés tous ces renseignements, ramène à trois les preuves nombreuses et fort diverses qui établissent l'existence du libre arbitre : les premières sont tirées des conditions dans lesquelles s'exerce le libre arbitre, les secondes de la conscience que nous en avons, et les dernières des conséquences qu'entraînerait la négation de notre liberté morale.

1° *Preuves tirées des conditions dans lesquelles s'exerce le libre arbitre.* — Saint Thomas d'Aquin présente ces preuves sous plusieurs [158] formes ; il distingue trois sortes d'êtres : les êtres insensibles, dépourvus par nature de tout moyen de connaissance et incapables par conséquent de posséder le libre arbitre ; les animaux, qui sont incapables de réflexion ; enfin, les êtres raisonnables pourvus de jugement, ayant des motifs de vouloir. Ceux-ci peuvent apprécier le bien, et comme ils voient que cette conduite ne s'impose pas à eux nécessairement, il est tout à fait en leur pouvoir de la tenir ou de ne pas la tenir ; c'est pourquoi les êtres raisonnables sont doués de libre arbitre.

« Cette preuve, dit le R. P. J. Vacant, est tirée du caractère du motif qui nous sollicite à agir : le motif n'a point par lui-même la puissance

de déterminer notre volonté, puisqu'il ne répond qu'à une partie de nos aspirations ; il faut donc que ce soit notre volonté qui se détermine elle-même ; c'est donc qu'elle est libre. »

Kant a reproduit le même argument sous une autre forme, en montrant que le plus noble motif de nos actions, le devoir, s'offre à notre volonté comme obligatoire, c'est-à-dire comme devant être accompli librement. Il suppose le cas de quelqu'un à qui son prince ordonnerait une mauvaise action sous peine de mort. Il est bien possible à celui-là de la faire ou non : « Il juge donc qu'il peut faire quelque chose, puisqu'il a conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté ».

Bossuet (*Traité du libre arbitre*, ch. I) unit en un autre argument la preuve de Saint Thomas et celle de Kant : « L'obligation que nous croyons tous avoir de consulter en nous-même si nous ferons une chose plutôt que l'autre, nous est une preuve certaine de la liberté de notre choix. Car nous ne consultons point sur les choses que nous croyons nécessaires ; comme par exemple, si nous aurons un jour à mourir : en cela nous nous laissons entraîner au cours naturel et inévitable des choses : et nous en userions de même à l'égard de tous les objets qui se présentent, si nous ne connaissions distinctement qu'il y a des choses à quoi nous devons aviser, parce que nous y devons agir et nous y déterminer par notre choix. De là je conclus que nous sommes libres à l'égard de tous les sujets sur lesquels nous pouvons douter et délibérer... Nous voyons donc l'existence de la liberté, en ce qu'il faut admettre nécessairement qu'il y a des êtres connaissants qui ne peuvent être précisément déterminés par leurs objets, mais qui doivent s'y porter par leurs propres choix ».

2° *Preuve tirée de la conscience que les hommes ont de leur libre arbitre.* — « Que chacun de nous, dit encore Bossuet (ibid.), s'écoute et se consulte soi-même : il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux ; et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même nous délibérons et nous consultons en nous-mêmes, si nous irons à la promenade ou non ; et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'un ou l'autre ; mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voulons être heureux ou non : ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à

désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être.

« Aussi vois-je que tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très claires et très précises pour l'expliquer : tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix d'avec ce qui ne l'est pas ; et ceux qui nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas ». [159]

« Bien plus, ce n'est pas notre éducation qui nous fait croire que nous possédons le libre arbitre. Non seulement, remarque Jules Simon (*Le Devoir*, ch. I), tous les hommes, depuis que le monde est monde, croient à la liberté ; mais cette croyance est naturelle et invincible. Je n'ai pas besoin qu'on m'apprenne que je suis libre ; il me suffit, pour que je le sache, d'avoir agi. Le sauvage croit à sa liberté, comme le citoyen d'une société civilisée, l'enfant comme le vieillard. Cette croyance nous suit dans tous les actes de notre vie. Il n'en est pas de plus difficile à déraciner. Celui qui, à force de méditer, s'est créé un système où la liberté ne se trouve pas, parle, sent et vit, comme s'il croyait à la liberté. Il ne doute pas, il s'efforce de douter et c'est tout le résultat de la science. Trouvez un fataliste qui n'ait ni orgueil ni remords ! Ou il faut dire que l'homme est libre, ou il faut admettre qu'il a été formé pour croire invinciblement l'erreur ».

3° *Preuve par les conséquences qu'entraîne la négation de notre libre arbitre.* — « Si la liberté n'existe pas, il n'y a ni responsabilité, ni droit, ni devoir, ni loi, ni moralité. Si la liberté n'existe pas, le remords est une faiblesse d'esprit et la plus absurde de toutes les superstitions ; l'avenir appartient au règne abrutissant d'une dégradation universelle ; il n'y a plus sur cette terre que les petits et les faibles, victimes sans mérite et sans espoirs, et les forts et les heureux qui peuvent les broyer sans hésitation et sans pitié sous le char de leur fortune » (Mgr Turinaz, *L'Ame*, p. 101).

Tel est, en résumé, l'enseignement de l'Église sur le libre arbitre. L'Église est irréductible sur ce point. Elle a contribué à mener le combat le plus courageux contre le déterminisme phénoméniste ; elle a fait voir que les prévisions possibles de nos actions ne nient nullement le libre arbitre, et qu'on peut exercer son libre arbitre sans renoncer à se conduire avec sagesse, avec suite et avec constance. Le fait de pouvoir deviner à l'avance avec quelque probabilité à quoi nous nous déciderons, n'empêche point que chacune de nos détermi-

nations ne soit libre. La statistique peut bien s'exercer sur des actes libres. Des actes peuvent être prévus, sans cesser pour cela d'être libres, surtout quand il s'agit d'une masse d'hommes. Voilà qui nous amène d'emblée au dogme de la grâce.

LES DOGMES DE LA GRÂCE ET DE LA PRESCIENCE DIVINE

Ce n'est pas seulement une certaine philosophie qui s'est attaquée à la liberté morale, au libre arbitre, certains théologiens aussi ont pensé que la *grâce* ne pouvait pas s'y adapter. Cette querelle de la grâce et du libre arbitre a éclaté dès les premiers siècles de l'Eglise et a donné lieu à des polémiques retentissantes auxquelles prirent part Pélage, Célestinus, Saint-Thomas, Duns Scot, Luther, Erasme, Arminius, Gomar, Port-Royal, Molina, Calvin, Jansenius, Saint-Ceran, etc. L'Eglise a été admirable au milieu de ces orageux débats ; elle a fait comme le sens commun : tout en maintenant les droits de l'action divine, elle affirme l'indépendance et la responsabilité de l'homme, elle proclame l'homme maître de sa destinée.

Après la grâce, c'est la *prescience* que l'on fait intervenir. La prescience divine existant avant l'accomplissement des actes, ceux-ci deviennent nécessaires : donc il n'y a pas de libre arbitre. Mais la prescience étant une vision immédiate ne suffit pas pour rendre nos actes nécessaires ; elle ne *nécessite* pas ces actes. Vient ensuite l'objection tirée de la *providence* et du *concours divin*. Cette dernière objection ressemble à celle de la grâce et doit recevoir la même réponse, celle de l'Eglise : l'action divine est incontestable et est toujours là pour soutenir notre faiblesse, mais la résolution n'appartient qu'à nous-mêmes, et c'est là qu'est la liberté morale, le libre arbitre qui devient [160] ainsi en même temps une doctrine religieuse chrétienne et une doctrine philosophique. Par la liberté morale, l'Eglise et la Philosophie sont de vraies amies. Aussi, « Descartes n'a pas craint de dire que la volonté de l'homme était égale à la volonté de Dieu : et en effet, il n'y a pas deux manières de vouloir : on veut ou l'on ne veut pas ; il y a là quelque chose d'absolu ; c'est le mystère même du libre arbitre, et c'est la grandeur de l'homme qu'il puisse y avoir un moment où l'homme soit en quelque sorte l'égal de Dieu ».¹⁶

C'est vraiment trop dire ; il est plus exact de dire que par la liberté morale l'homme approche de la Divinité. Cette élévation se fait péni-

¹⁶ Paul Janet, *Traité de Philosophie*, p. 819.

blement par la sainteté de sa vie à travers bien des chutes, des misères, des alternatives, des efforts, des réflexions, qui témoignent de notre faiblesse, qui témoignent que la vie est une lutte permanente, un déchirement perpétuel. Dans ce combat, il faut disputer au mal le terrain pied à pied, être dans une perpétuelle défiance de soi, toujours en éveil, toujours en haleine, toujours dans l'agitation. La liberté morale est un état d'alerte perpétuel : c'est là qu'est sa beauté, c'est là qu'elle nous dévoile sa vraie nature, sa véritable origine ; c'est là qu'elle s'identifie avec la volonté. C'est cette lutte entre les divers motifs et mobiles, en définitive entre le bien et le mal, qui nous permet de dégager clairement son essence sublime. Cette lutte prend parfois, dans certaines circonstances, un caractère pathétique par des répercussions insoupçonnées. C'est cette lutte qui forme la *loi morale* de Kant. La liberté est une création continue.

Ainsi donc, malgré le déterminisme, malgré le spinozisme et le fatalisme, malgré une certaine théologie exclusiviste, la liberté morale de l'homme, le libre arbitre est une réalité incontestable, et son existence est indéniable. Il s'agit maintenant de la définir, de préciser son essence. Nous savons déjà que c'est un fait de conscience. Nous savons aussi que le fait de conscience ne peut être établi que par la *méthode d'observation intérieure* qui nous montre la conscience comme une unité fondamentale psychologique, un seul système général, comme une vaste synthèse, expression interne de l'unité de l'être humain. La conscience est une, mais les faits de conscience sont des faits complexes ou des faits élémentaires, selon l'élaboration intérieure ou la délibération fugitive ou prolongée que demande l'acte libre. Quand la délibération est réfléchie, nous avons *l'idée*, le *concept*, la *notion* ; l'idée représente tout fait de conscience. Le concept est donc un groupement complexe formé par notre activité représentative : l'analogie du sentiment dans l'affectivité¹⁷. La conscience se lève avec le sens intime, et, se développant sans cesse, devient *l'acte supérieur* par lequel le sujet sentant, pensant et *voulant* se perçoit lui-même, en tant que sujet, et se distingue soit de ses sensations, soit de son propre corps, soit des êtres étrangers. La conscience devient l'acte essentiel de l'intelligence humaine, la plénitude de la connaissance de soi-même.

On peut alors définir l'essence pure de la liberté en disant qu'elle est *la puissance d'agir d'après les idées ou concepts*. C'est la définition de Paul Janet ; elle est conforme à la philosophie classique, résultat de

¹⁷ Rey, *op. cit.*, p. 225.

milliers de siècles d'observation intérieure. C'est la volonté d'agir après la délibération consciente et réfléchie éclairée par des idées ou concepts. Ces idées ou concepts se superposent aux faits de conscience qui, comme nous venons de le dire, sont des faits complexes ou des faits élémentaires. Les principaux et les meilleurs de ces concepts sont tirés du *sens commun*, de cette faculté intellectuelle que possède tout homme de discerner les notions *communes* à tous les hommes, notion contenant ce qui est constant, invariable, universel, évident. *Le sens commun*, disait Fénelon, *est toujours et partout le même*. Tous les [161] philosophes, sans aucune distinction d'école, même les sceptiques comme Hume et Berkeley, ont accepté la définition de Fénelon, parce que l'Humanité est la même partout et de tout temps. Depuis que l'homme existe, sa nature n'a pas varié : *homo sapiens*, appellation scientifique géniale qui témoigne de la perspicacité profonde du naturaliste qui l'a trouvée et qui a ainsi donné à l'espèce humaine sa vraie caractéristique, l'intelligence, la sagesse, d'où lui vient cette immense supériorité qui fait de l'homme le roi de la création, « un dieu tombé qui se souvient des cieux », selon la métaphore si juste de Lamartine. Cuvier n'avait-il pas fait de *l'homo sapiens* un *ordre* zoologique spécial, distinct, supérieur, le premier ?

CHAPITRE SEPTIÈME
LA LIBERTÉ ET LA PHILOSOPHIE
DÉFINITION ET PSYCHOLOGIE
*(suite)*¹

LE SENS COMMUN, LE BON SENS ET LA RAISON

C'est du sens commun que découle le *bon sens* (*recta ratio*) qui est la faculté de juger et de raisonner conformément à ces données primitives du sens commun sans les perdre de vue un instant. On peut avoir plus ou moins de bon sens ; mais le sens commun n'admet pas de degrés : on l'a ou on ne l'a pas ; il est le partage de tous les hommes. Si on ne l'a pas, on n'a rien de commun avec les autres hommes ; on mérite le nom d'insensé ; parfois, c'est l'effet d'une faiblesse cérébrale héréditaire ou acquise. Le bon sens est à l'esprit ce que la santé est au corps, c'est-à-dire l'équilibre des idées et des facultés. Certains hom-

¹ F. Dalencour, *La philosophie de la liberté...* (1953), pp. 162-186 ; cf. la première édition (1947), pp. 174-188.

mes ont beaucoup d'imagination avec très peu de bon sens, et on voit parfois des esprits brillants, fins, délicats qui ne sont pas des gens sensés.

Comme disait Adolphe Franck dans son *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, « le sens commun, c'est l'esprit même dans ses éléments invariables et nécessaires. On peut donc reprocher à Descartes d'être tombé dans une erreur de fait ou dans une confusion de mots, lorsque, au début du *Discours de la Méthode*, après avoir défini le bon sens « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux », il prétend que cette puissance est naturellement égale chez tous les hommes. Non, malheureusement ! ce n'est pas le bon sens qui est égal chez tous les hommes, mais le sens commun ; car il n'y a rien à ajouter ni à retrancher aux principes qu'il renferme ».

Il ne faut pas confondre le sens commun et la raison. « Le sens commun est dans la raison ; il n'est pas toute la raison, nous dit Adolphe Franck. Ils contiennent tous deux les mêmes notions, les mêmes jugements, les mêmes principes ; mais ces principes, dont le nombre ne peut ni augmenter ni diminuer, la raison les embrasse dans toute leur étendue, dans toutes leurs conséquences, dans toutes leurs relations ; tandis que le sens commun en a à peine conscience. En effet, la raison est perfectible ; elle se développe et s'éclaire par la réflexion, non seulement dans l'individu, mais dans l'humanité ; chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de sa nature et de ses lois. Le sens commun, au contraire, exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, n'avance ni ne recule, il est, si l'on peut ainsi parler, *la raison à l'état brut*, la raison sans la réflexion et la science. Quant au bon sens, ce n'est que la raison appliquée aux besoins de la vie ordinaire, et principalement aux questions pratiques ; ce n'est pas la raison dans tout son développement ; comme la santé, à laquelle nous l'avons comparé, il représente plutôt une qualité individuelle, c'est-à-dire l'absence des défauts qui empêchent de voir juste dans ces matières, qu'une faculté universelle du genre humain ». [163]

Le sens commun est constitué par la première notion des choses ordinaires. Toutes les connaissances humaines, toutes nos idées ou tous nos concepts ont pour base le sens commun, qui, en s'élevant, devient le bon sens, puis enfin la raison. La philosophie et la science disent nécessairement plus et mieux que le sens commun ; mais elles ne peuvent pas dire le contraire, car ce serait détruire leurs propres fondements et anéantir le germe qui les féconde et les rend utilisables. Tous

les principes que la philosophie développe, analyse, distingue et éclaire, elle les puise dans le sens commun. Quand ces principes sont méconnus, le sens commun se révolte, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort. Comme dit Ad. Franck, « le sens commun est donc pour le philosophe un excellent critérium, mais un critérium négatif ; il montre où est l'erreur, il ne dit pas où est la vérité ; car il est essentiellement inerte et passif, il ne saurait rien produire de lui-même ; pour qu'il se reconnaisse, il faut qu'on le blesse ou qu'on l'instruise ».

Cet accord entre la philosophie et le sens commun est nécessaire, indispensable, et c'est leur désaccord qui explique la fragilité ou l'inanité de tant de systèmes philosophiques. Tel philosophe construit son système en isolant les unes des autres les données diverses que renferme le sens commun ; il s'accapare d'un point et oublie les autres qui formaient un enchaînement, un tout, avec le point isolé. Dès lors, c'est le désaccord, la contradiction, la confusion, parce que le sens commun désapprouve ces aperçus partiels sans aucune attache avec le reste d'un groupe qu'il avait entrevu uni. Or, comme l'a constaté Adolphe Franck, le sens commun se révolte dès que ses principes sont méconnus, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort.

C'est si vrai que le grand économiste et juriste Rossi disait excellemment que « la science n'est autre chose que la réflexion appliquée aux notions du simple bon sens ». « Cela est surtout vrai des sciences morales, approuve un autre économiste, le Professeur Alfred Jourdan, de Marseille, dans son *Cours Analytique d'Économie Politique* ; là surtout « la science n'est autre chose que le bon sens perfectionné, aiguïté par l'étude, par la réflexion ». Aussi, le sens commun a-t-il été appelé la sagesse des nations, pour faire entendre qu'il est le résultat de l'expérience de siècles innombrables. Par exemple, le *Décatalogue*, qui fut donné miraculeusement à Moïse sur le Mont Sinaï, vers l'an 1500 av. J.-C., il y a donc déjà près de quatre mille ans, est un témoignage de l'ancienneté et de l'exercice du sens commun depuis des milliers d'années auparavant. Cette particularité prouve l'assertion d'Ad. Franck, à savoir que le sens commun est exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques ; il n'avance ni ne recule. L'expérience de Moïse était sans doute le résultat d'une accumulation d'expérience de plusieurs milliers d'années avant lui. L'Église catholique a intégré dans son enseignement le *Décatalogue*, qui est aussi vivant que s'il venait d'être proclamé aujourd'hui, en plein vingtième siècle. Le *Décatalogue* est une fierté de la civilisation humaniste, de

la culture chrétienne. L'Humanité est donc partout la même et de tout temps, parce que le sens commun est une qualité intellectuelle universelle de l'être humain, dans tous les lieux de la terre et dans tous les temps.

Un grand juriste, le Professeur Georges Renard, de l'Université de Nancy, rejoint Rossi et le Professeur Alfred Jourdan, quand, dans son petit livre si brillant *Le Droit, la Logique et le Bon Sens*, il nous apprend que le Droit et l'Éducation doivent s'appuyer sur cette philosophie du bon sens qui est pratiquement celle de tout le monde, même de ceux qui l'ignorent, même de ceux qui le combattent. L'éducateur, le législateur, le juriste sont tenus, sous peine de faillir à leur mission, de croire au *sens commun*. Pour le Professeur Renard, le *bon sens* est le *sens commun* éclairé par la raison, et vaut bien les [164] modernes *credo* que le sociologisme se flatte de lui substituer. Il fait du sens commun et du bon sens la base du Droit naturel que tout le monde comprend sans l'avoir approfondi, qui inspire instinctivement les tribunaux dans l'administration de la justice. D'après Renard, la science juridique a précisément pour but d'approfondir le Droit naturel, non bien entendu à coups d'exercices de dialectique, mais par l'observation et la critique des réactions que provoque le sentiment de la Justice, et par une confrontation constante avec les réalités économiques et historiques. Pour rassurer l'inquiétude de plusieurs jurisconsultes spiritualistes qui se troublent à la pensée que le Droit naturel pourrait se réduire à une enveloppe au contenu indéfiniment variable, à une forme vide de toute signification matérielle précise, le Professeur Renard cite le *Décalogue* dont les préceptes sont devenus malgré ses trente-cinq siècles d'existence, des *lois intangibles* de l'ordre social ; il fait remarquer que cette *immutabilité de fait, à travers toute l'histoire connue de l'humanité*, leur imprime une incomparable grandeur. Il préfère donc, aux ingénieuses hypothèses suscitées, paraît-il, par la méthode ethnographique, le *bon sens* qui fait crédit à la déposition unanime et concordante de l'histoire telle qu'elle nous est acquise. Phénomènes exorbitants (les sociologiques diraient pathologiques) mis à part, l'histoire, si loin qu'elle remonte dans les souvenirs, ne nous fait point connaître d'homme qui n'ait été raisonnable au sens même où nous entendons aujourd'hui la raison, ou qui n'ait reconnu les mêmes principes de moralité que nous tenons encore pour fondamentaux. Les divergences n'ont trait qu'aux nuances de l'application. Le problème du droit naturel se résout par *l'histoire* éclairée par le bon sens. L'histoire doit nous révéler ce que les hommes ont toujours ou successivement tenu pour le juste ou l'injuste : et c'est ici

l'appoint de la science des faits moraux. Le *bon sens* nous permet de critiquer les données brutes de l'histoire, de discerner la valeur des témoignages et de motiver notre jugement sur *ce minimum irréductible de principes* qui peut être regardé comme la loi naturelle de l'humanité. Ce que le moindre magistrat fait chaque jour pour scruter les procès qui ressortissent à sa juridiction, de quel droit le philosophe ou le juriste se refuserait-il à le faire, si cette discrimination est indispensable pour l'exercice de sa mission ?

C'est une belle apologie du sens commun et du bon sens, où le Professeur Georges Renard a exposé et confirmé admirablement l'essentiel de ce problème psychologique qui est à la base de la vie humaine dans tous les domaines, de tous les temps et de tous les lieux.

Cette apologie, venant après toutes les confrontations dialectiques, nous permet d'établir définitivement, incontestablement, que le sens commun est l'apanage de tous les humains, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils soient sains d'esprit. *La liberté étant la puissance d'agir d'après des idées ou concepts, et ces idées ou concepts ayant pour base fondamentale le sens commun, il est aussi hors de doute que de ce fait la liberté est une faculté humaine générale, universelle, inhérente à tout être humain jouissant d'une bonne santé cérébrale.* Le sens commun est un guide universel qui sert à chacun pour accomplir tous les actes de la vie humaine, selon les mobiles ou les motifs qui nous portent à agir dans la plénitude de notre liberté sans tenir compte de la moindre contrainte physique ou morale, interne ou externe. Le sens commun ou le bon sens est le maître de la vie humaine, disait avec raison Bossuet.

LA LIBERTÉ FAIT L'ÉGALITÉ

En constatant que la liberté est un fait de conscience, une *faculté* humaine générale, universelle, inhérente à tout être humain, on constate en même temps que l'*égalité humaine* est aussi un fait universel [165] découlant naturellement de la liberté. Tous les hommes sont donc égaux par la nature même, pourvu qu'ils jouissent d'une bonne santé cérébrale, et cela sans distinction de race ni de climat. Il semblera difficile d'accorder cette égalité à certaines peuplades primitives. La règle générale n'est pas en défaut, puisque ces peuplades primitives sont manifestement dégénérées ou à peu près.

Cette notion de l'égalité considérée comme la conséquence normale, naturelle de la liberté, n'a jamais été bien élucidée : elle s'impose cependant comme un fait psychologique, comme une vérité philoso-

phique, comme une réalité humaine. Quand les Puritains d'Écosse et d'Angleterre, au XVI^e siècle, affirmaient que tous les hommes sont nés libres et égaux, parce que créés par Dieu à son image, ils exprimaient certainement une *intuition* conforme à la réalité. Quand Thomas Jefferson, dans la Déclaration d'Indépendance qu'il avait rédigée, disait « That all men are created *equal*, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights... », il constatait la même réalité psychologique, l'association essentielle de la Liberté et de l'Égalité, celle-ci étant l'émanation naturelle de la première. La liberté et l'égalité sont donc inséparables, indivisibles, comme la mère et la fille. Rousseau l'a certainement bien prouvé, mais ses démonstrations contiennent parfois un peu trop d'abstraction.

C'est cette association naturelle entre la Liberté et l'Égalité qui fait la vraie démocratie. De là ressort l'erreur des démocrates qui font reposer la démocratie plutôt sur l'égalité que sur la liberté. C'est ne pas connaître l'origine de l'égalité. L'égalité est une conséquence de la liberté, et il ne peut pas y avoir d'égalité vraie sans liberté. Certes, la dictature du prolétariat peut imposer l'égalité : ce n'est qu'un leurre, car l'inégalité reparaît sous d'autres formes, par exemple la bureaucratie et le capitalisme d'État, dans des conditions de vie excessivement matérialistes, païennes, qui excluent le développement intégral de l'être humain. Il n'y a donc pas d'égalité vraie sans liberté. De même un régime n'est pas complètement libéral s'il tolère certaines inégalités sociales révoltantes. Mais là le remède est dans la sécurité sociale, comme nous le verrons plus loin. *Le libéralisme et le communisme se touchent par les principes.*

Le fait de liberté et le fait d'égalité étant des phénomènes psychologiques connexes d'après la nature, cette connexité psychologique constitue la légitimité naturelle du suffrage universel. Et alors ici encore le sens commun reprend ses droits en faisant l'accord avec la psychologie pure.

LA LIBERTÉ ET L'ÉGALITÉ CONSTITUENT LE SUFFRAGE UNIVERSEL

C'est le sens commun qui explique et légitime aussi bien le suffrage universel, parce que le suffrage universel repose essentiellement sur le sens commun, qui est son ressort principal, et parce que tous les hommes sont égaux en cette matière qui est un apanage universel, — égaux aussi en liberté. Tout homme possédant le sens commun est apte au suffrage universel parce que tout homme est libre. Quand il

s'agit des choix à faire par le suffrage universel, le savant le plus éminent ne se décide qu'à l'aide du sens commun, comme le citoyen le plus humble. Du reste, dans ce cas, l'opinion de chacun est aidée par la libre propagande qui établit les programmes des candidats à élire. Montesquieu, que nous avons déjà cité, avait bien raison de dire que « la vertu, dans une république, est une chose très simple : c'est l'amour de la république, *c'est un sentiment, et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'Etat peut avoir ce sentiment, comme le premier*. Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. *Il est [166] rare que la corruption commence par lui*. Souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi » (*Esprit des Lois*, livre V, ch. II).

Le suffrage universel est la conséquence naturelle de la *liberté*, fait inhérent à la nature humaine, faculté positive *essentielle* de l'être humain. Or, la liberté est un sentiment émané du sens commun : « Aucun homme ne peut douter de sa propre liberté, dit très justement Jules Simon. Sans réfléchir, sans nous demander en quoi la liberté consiste, nous nous croyons, nous nous sentons libres. Tous nos actes, les plus humbles comme les plus importants, supposent cette croyance à notre liberté. C'est cette croyance qui nous force à délibérer, qui nous fait hésiter, qui nous rend fiers ou honteux de la conduite que nous avons tenue... Aucun fait ne m'étant mieux attesté que ma liberté, je ne puis douter d'elle, sans douter immédiatement de toutes choses et de moi-même.

« L'existence et l'autorité de la loi morale ne sont pas moins incontes- tables. Je n'ai pas besoin que Platon ou Aristote viennent m'enseigner que ma liberté a une règle. La nature parle en moi assez haut ; et, sans m'embarrasser d'aucun système, je sais parfaitement ce que c'est qu'une bonne conduite, et ce que c'est qu'une mauvaise. Quand un fils qui a des bras et qui peut travailler laisse mourir son père de faim, ai-je besoin d'aller à l'école pour savoir qu'il est un misérable ? *Le plus grand savant des universités et des académies n'est pas plus avancé sur ce point que le premier pâtre venu*². J'entre dans une maison qui n'est pas la mienne : je m'assure que personne ne peut me voir ni m'entendre ; j'ai la certitude que ma présence en ce lieu ne sera jamais connue, et, ne doutant pas de l'impunité, je mets la main sur le bien d'autrui, sur son héritage, sur le prix de son travail : d'où

² Constatation psychologique très juste qui légitime le suffrage universel, et qui démontre que l'égalité est une conséquence naturelle de la liberté.

vient que je tremble et que je frissonne, dans cette solitude, dans cette sécurité ? D'où vient qu'une douleur poignante s'élève en moi pour ne plus me quitter ? La société se taira, mais ma conscience ne se taira point. Ce n'est pas à cause de mon rang, ni de mon siècle, ni de mon pays, ni de mon éducation ; c'est parce que je suis un homme. Personne, si ce n'est Dieu, ne m'a fait capable du remords »³.

*LA LIBERTÉ, FAIT DE CONSCIENCE,
ET LA RESPONSABILITÉ, ÉTAT DE CONSCIENCE*

Comme le disait avec raison Paul Janet : « S'il n'y avait dans l'homme que la sensibilité, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur, l'homme, tout en étant libre en puissance (et c'est peut-être la condition des animaux), ne le serait pas en fait. Il serait toujours entraîné par l'attrait du plus grand plaisir ou la crainte de la plus grande douleur. Mais par l'intervention de l'entendement sa volonté se trouve affranchie, 1° de la contrainte extérieure, 2° de la contrainte intérieure des impulsions sensibles. Elle devient, selon l'expression de Kant, *la puissance de commencer le mouvement*. Le sentiment intérieur de la liberté est donc le sentiment que nous avons de ce pouvoir qui, éclairé par l'entendement, ne trouve qu'en lui-même la force de réaliser ce que l'entendement lui propose.

« En résumé, la liberté n'est autre chose que la *force morale*. L'expérience nous atteste que l'homme peut devenir le maître de la nature physique qu'il soumet à ses desseins ; il peut devenir le maître de son propre corps, le maître de ses passions, le maître de ses habitudes, de son caractère, de ses idées, en un mot, *le maître de lui-même*. En remontant ainsi de proche en proche, de la nature extérieure au corps, du corps aux passions, des passions aux habitudes et au caractère, nous [167] arrivons jusqu'à un dernier ressort qui meut tout sans être mû : c'est la liberté »⁴.

Voilà la Liberté qui, par la Volonté, est la synthèse de la vie consciente qu'elle règle et conditionne. Voilà la Liberté inhérente à tout être humain. Voilà la Liberté, fondement du Droit naturel constitué par tous les droits naturels particuliers. Voilà la Liberté, prototype du Droit naturel. Voilà la Liberté, faculté psychologique essentielle, primordiale, sans quoi il n'y a pas de Droit, pas de Justice, pas de responsabilité, pas de vie sociale élevée, pas de progrès, pas de civilisa-

³ Jules Simon, *La Liberté politique*, p. 1 à 3.

⁴ Paul Janet, *Traité de Philosophie*, p. 319.

tion. C'est la Liberté *seule* qui élève l'homme au-dessus de la brute et le conduit tout près de la Divinité qui l'éclaire et l'illumine de sa vérité, de la vérité éternelle et de sa pureté. C'est la Liberté qui nous fait mériter la bonté divine dont notre vie a tant besoin pour remplir notre destinée dans le vrai, le beau et le bien.

Dans des conditions d'existence aussi impératives et aussi formelles, la liberté morale représente un fait de conscience *inné*, c'est-à-dire inhérent à la nature humaine, en contact permanent avec le sens commun qui la guide, avec la raison qui l'éclaire et l'élève, pour que l'être humain ne réalise que ce qui est vrai, ce qui est beau et ce qui est bien. La liberté morale est donc un fait humain naturel inné qui est inaliénable, imprescriptible, incorruptible, inaltérable, incommutable, inviolable, sacré. La Liberté est donc un *droit naturel, le premier droit fondamental de l'être humain*, un droit aussi inaliénable, aussi imprescriptible, aussi incorruptible, aussi inaltérable, aussi incommutable, aussi sacré que le fait de conscience dont il découle.

C'est donc en toute légitimité, en plein accord avec la psychologie scientifique, que, dans le passé, les Déclarations politiques solennelles, déclarations d'indépendance, déclarations des Droits de l'Homme et du Citoyen, Constitutions, la liberté a été présentée et défendue comme un droit fondamental, sacré : ainsi dans la *Magna Charta* anglaise du XII^e siècle, dans la Déclaration d'Indépendance de 1776 des Etats-Unis de l'Amérique, dans la Déclaration de Droits des différents Etats des Etats-Unis, dans les Déclarations françaises des Droits de l'Homme et du Citoyen.

La Déclaration française de 1793 est même très explicite en ce sens dans son article 6 ainsi libellé : « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : *elle a pour principe la nature* ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : « Ne fais pas à un autre ce qui tu ne veux pas qu'il te soit fait ».

Ainsi, les révolutionnaires de 1789 consacraient, dans le réel, un principe philosophique, le premier, en considérant la Liberté comme un fait inhérent à la nature humaine, en disant que la liberté a pour principe la nature : « Mais dire *la nature de l'homme*, c'est en dire la loi, c'est aussi dire *la fin de l'homme*, comme le fait ressortir si bien Acollas. Or, quelle peut être la satisfaction d'un être, si ce n'est d'obéir à sa loi, d'accomplir sa fin ? »⁵

⁵ Acollas, *Les Droits du Peuple. Philosophie de la. Science Politique*, 12^e éd., p. 154.

Dans tous ces documents politiques, il y a un accord de compréhension spontané qui témoigne de la présence du sens commun et du bon sens. Il y a aussi un accord insoupçonné qui fait voir combien la philosophie a raison de placer la liberté humaine en rapport, en dernier lieu, avec la Divinité : c'est la mention, dans toutes ces Déclarations politiques, du *Créateur*, de *Dieu*, de la *divine Providence*, ou de *l'Être suprême*. Toutes reconnaissent la Divinité et placent la Liberté sous son égide.

C'est en vertu de la Liberté, fait de conscience inné de l'être humain, que dans les pays, à toutes les époques, des hommes, conscients [168] de ce privilège fondamental de l'espèce humaine, se sont révoltés, ont sacrifié leurs vies pour maintenir ce droit qui leur appartient en propre et que personne n'avait qualité de leur ravir. C'est pourquoi la Déclaration américaine de 1776 précise le despotisme de la métropole royale qui avait privé de la plupart de leurs droits essentiels les citoyens des treize colonies. C'est pourquoi la Déclaration française de 1793 institue le *droit d'insurrection* dans son art. 35 : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, *l'insurrection* est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, *le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* ». Le droit d'insurrection était devenu *le droit de vivre libre* ; il était même considéré comme un devoir, un *impératif catégorique*.

C'est pourquoi le peuple anglais est resté debout, les armes à la main, pendant près de cinq siècles, au cours desquels, il a envoyé un roi à l'échafaud et banni un autre. C'est en vertu de la Liberté, du droit de vivre qu'a tout homme, que la question du *tyrannicide* a été très souvent agitée. C'est une question très sérieuse qui mérite un examen approfondi, d'où nous verrons sortir la nécessité pour tout homme qui veut vivre selon la vraie destinée humaine, de défendre la Liberté.

EXAMEN DU TYRANNICIDE

Dès le début du Moyen Age, avant Saint Thomas, certains moines contenaient l'absolutisme des rois au profit des peuples. Saint Grégoire dit que la nature a fait tous les hommes égaux. Alexandre de Hales ne croit pas qu'il est juste que l'homme domine sur les hommes. Saint Bonaventure distingue entre le pouvoir juste et le pouvoir injuste. Il ne serait donc pas inexact, nous dit Paul Janet ⁶, de dire qu'au moyen

⁶ *Histoire de la Science politique*, t. I^{er}, p. 364 et s.

âge c'est dans les cloîtres qu'est née la doctrine de la souveraineté du peuple et du droit de résistance aux abus du pouvoir civil. Il est aussi juste de noter que la grande Charte d'Angleterre est antérieure à ce mouvement de libération sorti des cloîtres, antérieure à Saint Thomas d'Aquin.

Avec Saint Thomas d'Aquin ce problème se précise. Saint Thomas condamne l'arbitraire et dit que la loi doit être faite pour le bien commun ; autrement, les sujets ne sont pas tenus à obéir. Il dit qu'il y a même des cas où les sujets ont le droit de repousser et de détrôner leurs maîtres : c'est quand ceux-ci se sont emparés du pouvoir par la violence ou s'en sont rendus indignes par l'abus qu'ils en ont fait. Il affirme encore : « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, puisqu'il n'est pas ordonné pour le bien commun, mais pour le bien de celui qui gouverne ; et par conséquent le renversement de cette sorte de gouvernement n'est pas l'essence de la sédition... *C'est plutôt le tyran qui est séditieux* »⁷.

Saint Thomas va même, dans son *Commentaire de la Politique d'Aristote*, jusqu'à faire presque de l'insurrection un devoir. En cas de tyrannie, il dit : « *Virtuosi moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non moverent* ». Ainsi, les révolutionnaires français de 1793, si critiqués pour cette opinion intransigeante, *le droit et le devoir d'insurrection*, ne faisaient que mettre dans la pratique courante de la vie politique, la pensée de Saint Thomas d'Aquin. Malgré quelque réticence d'expression, Saint Thomas d'Aquin a admis le droit de tuer le tyran ; il a donc approuvé le tyrannicide, mais demande d'éviter d'en louer l'auteur. [169]

Saint Thomas a rectifié l'aphorisme malheureux de Saint Paul, selon qui le pouvoir venant de Dieu — *omnis potestas a Deo* — exigeait l'obéissance absolue dans tous les cas. Saint Thomas distingue et dit que les pouvoirs injustes, c'est-à-dire ceux qui ont été mal acquis ou dont on abuse, ne viennent pas de Dieu d'une manière directe et positive ; il pense que dans ces cas le peuple a le droit de destituer le tyran, que la sédition a sa raison d'être et que la sédition n'est pas un péché. Il dit enfin que le gouvernement est juste lorsque le chef

⁷ Admirable démonstration, de la perversité de la tyrannie, qui montre que le tyran, le dictateur est l'auteur véritable des guerres civiles, la cause de l'anarchie, le provocateur de tous les tiraillements exécrables qui divisent et tourmentent les citoyens d'un pays ! Démonstration d'autant plus admirable et respectable qu'elle émane d'un père de l'église.

gouverne dans l'intérêt commun, injuste lorsque le chef ne gouverne que dans son propre intérêt : *Omnis potestas a Deo per populum*.

En somme, le tyrannicide est une conséquence de la liberté humaine. L'être humain, étant libre par les lois de la nature, a le droit de vivre libre. Le tyran qui viole ce droit sacré devient un agresseur, un criminel, contre qui on peut se soulever, si le crime de tyrannie est bien démontré ou patent. Le tyrannicide devient alors un cas de légitime défense collective. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la pensée de Saint Thomas d'Aquin. Il faut que la tyrannie soit excessive et qu'il y ait la manifestation de la volonté collective. L'enseignement catholique moderne a manifesté cependant un peu plus de réserve, sans doute afin d'éviter des excès condamnables qui désorganiseraient la société ⁸.

LA MORALITÉ ET LA RESPONSABILITÉ DES ACTES

Comme on le voit, de tout temps, la liberté morale a eu ses défenseurs. Avec raison, car la Liberté étant un droit naturel humain inaliénable, imprescriptible, incorruptible, inaltérable, incommutable, inviolable, sacré, *une faculté positive*, dirait William James, nous devons la défendre comme notre bien propre, comme notre vie ; nous devons la défendre contre quiconque veut nous la ravir, nous devons la défendre au péril de notre vie, parce que sans elle nous devenons un esclave, une chose, un animal inférieur.

L'Eglise chrétienne n'a pas manqué, au cours des siècles, de prendre le parti du libre arbitre pour établir que l'homme est le maître de ses actes et que sa destinée est entièrement l'œuvre de sa volonté. L'Eglise et la philosophie sont d'accord sur ce point ; elles ont contribué à fixer définitivement la grande conséquence directe, logique, inéluctable de la liberté morale : la responsabilité qui est à la base de tous les actes humains. « L'homme, étant libre, est par là même *responsable* de ses actions, nous dit Paul Janet : elles sont *imputables*. Ces deux expressions ont à peu près la même signification ; seulement la responsabilité se dit de l'agent, et l'imputabilité s'applique aux actions ».

Les deux conditions fondamentales de la responsabilité morale sont : 1° la connaissance du bien et du mal ; 2° la liberté d'action. En conséquence, lorsque ces deux conditions varieront, la responsabilité varie-

⁸ W. Allen, *Traité politique, trad. nouv. en français où il est prouvé par l'exemple de Moïse et par d'autres que tuer un tyran n'est pas un meurtre*, 1658. Edition originale.

ra, et dans la même proportion. Ces variations sont aussi nombreuses que nos actes et donnent lieu parfois à des cas *de conscience* très difficiles à résoudre. Des actes d'héroïsme peuvent être accomplis malgré les tortures physiques et morales. Dans l'administration civile ou politique, des vilenies odieuses sont souvent commises dans un but personnel de jouissances. D'autres fois, la responsabilité intervient dans les actions d'autrui ; quand l'action est accomplie en commun, la responsabilité est dite *collective* et elle se partage entre les coopérants d'après la mesure de leur coopération. Un chef qui ordonne un crime est plus responsable que le subalterne qui l'a exécuté ; mais celui-ci a sa part de responsabilité parce qu'il pouvait refuser de commettre un fait défendu par la loi. Il en est ainsi en Angleterre depuis bien longtemps. [170] La responsabilité ne peut se concevoir que s'il y a liberté. Toute la vie humaine, dans tous les domaines, est dominée par la liberté qui la fertilise au maximum. L'homme ne vaut que par la liberté. La vie ne vaut que par la liberté.

Devant toutes ces évidences irréfragables, les déterministes, réalisant les répercussions regrettables de leur doctrine, n'ont pas osé aller jusqu'au bout ; ils voudraient conserver la notion de responsabilité que la logique rigoureuse leur refuse ; ils se contredisent ainsi eux-mêmes ; ils sont confondus par la définition même du déterminisme. Même quand ils prétendent qu'il suffit, pour que l'action soit *imputable* à un homme, que celui-ci ait agi avec une conscience claire de son désir et une intelligence suffisante de ce qu'il faisait. Il y a là une confusion, car pour qu'une action soit *imputable*, il faut qu'il y ait un agent responsable, et ne peut être tenu pour réellement responsable que celui qui est *libre*, qui a son libre arbitre, sa liberté morale. La conscience claire de son désir et une intelligence suffisante de ce qu'on fait ne préjugent pas de ce qu'on va faire. C'est plutôt une *préméditation*, qui n'a toute sa valeur qu'après l'exécution de l'idée. Or, pendant cet intervalle, le remords, un souvenir, un conseil, un retard qui fait réfléchir davantage peuvent ajourner définitivement l'exécution et faire place au repentir, à la réparation même. On ne se décide donc qu'après avoir fait son choix des motifs ou des mobiles qui nous portent à agir. Et c'est ce choix, cette *délibération*, qui fait comprendre incontestablement que nous sommes libres, que nous sommes doués naturellement de la liberté morale intérieure. C'est justement ce qui est contraire à l'essence du déterminisme.

La liberté de l'homme, le libre arbitre, étant une faculté positive essentielle de l'être humain, un bien naturel, essentiel, inaliénable, imprescriptible, incorruptible, inaltérable, incommutable, inviolable, sa-

créé, elle est un droit, comme la vie elle-même, et conséquemment, elle doit être défendue avec le maximum d'énergie au péril de notre vie. Comme disait Jules Simon : « Personne ne peut m'ôter la vie sans crime, et personne aussi ne peut *mutiler* mon être, le vicier, le dégrader, sans crime. Je tiens du même Dieu l'existence, et les facultés qui la rendent possible. Il ne se peut pas que les lois divines et humaines condamnent l'assassin et absolvent le *liberticide* ; que les tribunaux aient des potences et des galères pour protéger mon argent et mon coin de terre, et qu'un homme puisse impunément abuser de la force, pour m'empêcher de penser ou d'agir à ma façon, et de faire de mon bien ce qu'il lui plaît »⁹.

En ce sens, il faut dire avec le même auteur : « Non seulement ma liberté est à moi, par la seule grâce de Dieu, comme ma vie, et personne n'en peut disposer à ma place ; mais je ne suis pas maître d'en disposer moi-même. *Ce n'est pas assez dire que la liberté est un droit : la liberté est un devoir.* Je ne puis interroger ma conscience sans comprendre qu'il ne dépend pas de moi de rejeter la responsabilité que Dieu m'a imposée ; et, quand je m'efforce de reconstruire par la pensée le plan de cet univers, je comprends encore mieux qu'il ne m'est pas permis de désertier le poste où m'a placé le Créateur ».

LE DÉTERMINISME, LA RAISON ET LE BONHEUR

Les déterministes, les positivistes, les matérialistes et les fatalistes, dans l'exclusivisme de leurs doctrines unilatérales, obnubilés par leurs constructions systématiques, n'ont jamais eu la claire notion de la répercussion sociale de leurs systèmes dogmatiques. C'est pourtant là le point le plus important des problèmes philosophiques. La philosophie n'est pas une simple abstraction ni un jeu de l'esprit, tout savant [171] qu'il puisse être. La philosophie est la science la plus pratique qui soit, car elle apprend à l'homme à se connaître, à se mieux comprendre par un langage ordonné, à apprécier sa liberté et sa dignité, à mieux entrevoir sa destinée : c'est la science des sciences, la science de la sagesse. Quelle science peut être plus utile ?

Et tout comme le sociologue, le juriste ou l'économiste, le philosophe est obligé, à chaque pas, de se demander : l'espèce humaine sera-t-elle améliorée par ce que je dis ou construis ? C'est la considération cruciale qui permet de jauger et de juger tout système philosophique ou social. C'est une finalité indispensable à quoi doit penser tout

⁹ Jules Simon, *La Liberté politique*, ch. 1^{er}.

honnête homme, tout écrivain conscient, car l'honnête homme et l'écrivain sont des éducateurs, le premier par l'exemple de la vie, et le second par les vérités qu'il répand.

Nous avons déjà démontré l'inexactitude du déterminisme qui nie l'influence personnelle sur la détermination, et l'attribue tout entière à la force des motifs. Proudhon disait que le déterminisme est « une idée brutale qui place dans les choses le principe de nos déterminations, et fait ainsi de l'être pensant le bilboquet de la matière. La loi de la raison suffisante est étendue aux actions humaines, et les résolutions résultent *nécessairement* de motifs donnés, de même que dans la nature, les faits résultent nécessairement des causes données ».

Nous avons déjà fait voir que les arguments du déterminisme ne tiennent pas : il n'est pas possible de prévoir toujours les actes des volontés ; trop de facteurs agissent dans ces cas pour dérouter toutes les prévisions. Le libre arbitre ne viole pas le principe de causalité, puisqu'il est une cause et agit pour une cause. Nous ne savons pas encore la nature du phénomène nerveux, ni s'il n'y a pas dans le monde une *force psychique*. Dire que les motifs ne sont pas libres, et que conséquemment l'acte ne l'est pas non plus, est un illogisme. La liberté ne peut s'appliquer qu'à l'homme, le motif n'est qu'une cause d'action qui fait agir l'homme dans un sens ou dans un autre selon notre volonté. L'homme seul est libre ; il ne peut pas y avoir de motifs libres ou nécessaires. La liberté ne s'applique qu'à l'être humain.

Malgré cette évidence, les sciences sociales sont de plus en plus débordées par la loi de causalité physique, et l'on voudrait remplacer le libre arbitre, la liberté morale par le déterminisme rigide des lois de la nature : le déterminisme psychique et le déterminisme physique ne devraient faire qu'un. C'est le vieux matérialisme qui n'admet que des lois physiques régissant les phénomènes matériels et les manifestations intellectuelles. Rien de nouveau sous le soleil. Ce monisme scientifique purement physique, qui a été bien codifié par les naturalistes et surtout par Buchner qui l'a pour ainsi dire édifié en système de vie, puis vulgarisé, ce monisme scientifique simpliste et séduisant envahit de plus en plus les universités, vrais foyers où s'élabore l'humanité nouvelle, et où est étudiée l'antiquité. Cette tendance que nous qualifions d'antiscientifique, parce qu'elle est contraire à la réalité, parce qu'elle agrée des postulats qui, loin de recevoir l'adhésion générale, se révèlent de plus en plus insuffisants, parce que contraires au bon sens ; cette tendance, disons-nous, est archaïque, elle révolte le sens commun ; elle manque de dynamisme ; elle identifie deux faits

qu'on ne peut pas considérer comme identiques : la matière et l'esprit, la matière et la vie, la matière brute et la matière qui vit et se souvient, la matière pourvue d'une force nouvelle, la conscience. Or, la science, comme le disait si justement le Professeur Jourdan, *c'est la réflexion appliquée aux notions du simple bon sens*. Comme le disait aussi Adolphe Franck, quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort.

Si les déterministes voulaient avoir plus de bon sens, ils n'auraient pas vu seulement un côté du problème de la liberté ; ils auraient approfondi tous les côtés de ce problème qui se résume, en fin de [172] compte, en celui de la destinée humaine ; ils auraient examiné soigneusement les répercussions sociales du déterminisme appliqué à la vie sociale. Si le déterminisme devait scientifiquement prévaloir et ruiner le libre arbitre, la liberté morale, il faudrait changer la conception même des sciences sociales, morales et politiques dirigées par l'absence de toute influence personnelle sur la détermination de nos actes, comme il en arrive dans les phénomènes de la matière brute en physique, en chimie, ou même en physiologie pure, ou encore en biologie, puisque, pour employer le langage faux des déterministes, les motifs ne sont pas libres ; l'acte ne l'est donc pas non plus.

Et alors, la responsabilité n'existant plus ou n'étant plus qu'une ombre, tout devient affaire de convention, où *le motif le plus fort* domine et s'impose à l'encontre de tous les autres. C'est le règne de la contrainte, de la force ; il n'y a pas de morale, il n'y a pas de Droit. La force est le motif le plus fort à quoi nous devons obéir, devant quoi nous devons nous courber. La force prime le droit ; la force, c'est le droit, c'est la loi. La loi est le motif du plus fort qui en fait, à son gré, à son profit, le motif le plus fort à quoi on est contraint d'obéir. *Le déterminisme, c'est la loi du plus fort, une force qui devient légitime en soi ; c'est le règne de la force brutale*. Le tyran qui pille, vole et assassine n'a rien à craindre, pourvu qu'il s'assure indéfiniment de son pouvoir par des moyens coercitifs. Hitler a raison, et chacun n'a qu'à faire comme lui. *Le déterminisme, c'est la jungle humaine, c'est la guerre perpétuelle comme entre les animaux qui n'ont pas de libre arbitre et ne connaissent pas de morale*.

Le *Dictionnaire Apologétique*, dans son ancienne édition de 1891, avait bien prévu ces répercussions sociales exécrables sorties des universités, quand, à propos du déterminisme scientifique, formulé par une science naissante, l'anthropologie, il disait : « A vrai dire, nous croyons que les tristes conséquences sociales qui *seront fatalement* le

fruit de pareilles doctrines n'émeuvent pas beaucoup leurs auteurs. La plupart ne songent qu'aux résultats immédiats et personnels de leur enseignement. La satisfaction d'une vanité mesquine, le plaisir d'innover et de flatter les passions, l'espoir de faire un peu de bruit dans le monde et d'éblouir les masses par le prestige de la science, sont des avantages qu'ils apprécient infiniment plus que le progrès moral et le bonheur de la société ».

Ce fut une prophétie qui s'est réalisée à la lettre, quand, à partir du début du XIX^e siècle, les universités du monde entier crurent à la nécessité du matérialisme moniste ; elles ont alors produit une véritable désintégration de l'opinion publique. C'est l'Université déterministe, matérialiste, athée qui a désarticulé et désaxé l'humanité moderne. L'Université allemande surtout a saboté la civilisation moderne, occidentale, humaniste, d'essence et d'origine chrétiennes. L'Histoire retiendra toujours le fameux Manifeste des intellectuels allemands de 1914. L'Université française a déçu la France de Jeanne d'Arc et de Robespierre. La conséquence fut la première grande guerre mondiale de 1914, qui, loin d'opérer un retour spirituel, fit davantage s'engouffrer l'humanité éberluée par tant de progrès scientifiques matériels au détriment du progrès moral qui lui eût donné une vie plus simple et plus douée. Même le progrès social a été envisagé sous un angle exclusivement matériel. On a oublié le mot de Jésus : l'homme ne vit pas seulement de pain. Et alors la catastrophe de 1939 est arrivée qui menace de détruire l'humanité, puisque l'après-guerre promet d'être plus terrible, plus angoissante que la guerre elle-même, déjà si épouvantable... C'est la *guerre froide*, prélude du chaos universel, jusqu'à ce que nous retournions à la vie des cavernes préhistoriques.

Pour le déterminisme, le Droit n'obéit pas à un principe supérieur qui serait la liberté et la justice, mots vides de sens d'après le principe de causalité. Pour le déterminisme qui s'identifie, ici, avec le despotisme, [173] l'absolutisme, le pangermanisme, le nazisme, le fascisme, le soviétisme communiste, le Droit, c'est la force. Les pontifes du pangermanisme, Bismarck et Hitler, ont raison : il n'y a qu'un droit, *das faustrecht*, le droit du poing. Le grand philosophe Hegel, l'apôtre de l'étatisme absolu, ne pensait pas autrement ; il a fait l'apothéose de l'Etat idéal, qui est l'Etat prussien avec tout son cortège de duretés. La plupart des écoles historiques allemandes préconisent avec des sophismes contraires à l'histoire cet étatisme cynique; exalté, inhumain, qui asservit les individus, le peuple, au profit d'une clique sans scrupules, qui se targue de *la valeur de position*, selon le mot inexact du Dupont-White, qui a trop ignoré l'histoire dans ses études.

L'histoire d'Angleterre est une grande école philosophique qui confond les « historistes » et les philosophes allemands. L'histoire des gouvernements des monarques français, Louis XIV, Louis XV et Louis XVI, avec leurs innombrables bévues, leur imprévoyance égoïste, est encore un faisceau de preuves de l'inintelligence désastreuse des dirigeants. L'Etat ne saurait être meilleur que les individus, puisque l'Etat se recrute parmi les individus : on ne peut donner que ce qu'on a. La fonction publique ne saurait métamorphoser ni transfigurer l'individu qui en est investi. La psychologie collective, qui conditionne l'attitude des foules en délire, ne peut pas s'appliquer identiquement au comportement des individus qui gouvernent et administrent, tout en restant isolément des individus. Chaque homme gouverne et administre selon son tempérament. La fonction publique est incapable de modifier le tempérament *individuel* du fonctionnaire, qui, dans ses actions et réactions administratives, se conduit d'après son tempérament. L'histoire confirme cette donnée dans les biographies des hommes illustres.

Le déterminisme politique ne diffère donc pas du déterminisme philosophique conditionné par *le motif le plus fort* ; ils sont identiques : le déterminisme politique est la conséquence naturelle du déterminisme philosophique. Pour le déterminisme, il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives. On voit bien qu'à la base de toutes les sciences sociales il y a une théorie psychologique, « dont l'objet est de déterminer comment et pourquoi nous agissons, et d'où il résulte, ou bien que les activités individuelles se coordonnent *spontanément*, ou bien que, cette coordination spontanée faisant défaut, la *contrainte* doit la provoquer et la conserver artificiellement. Il faut même aller plus loin : notre activité est intimement liée à notre faculté de connaître et de *vouloir*. Par conséquent, il est vraisemblable que les partisans de l'ordre économique artificiel auront en ces deux matières des conceptions divergentes. Et, de fait, entre individualistes et socialistes, il y a antagonisme quant, à la définition de notre vie psychique tout entière »¹⁰.

Nous avons donc raison de dire au début que la philosophie forme la trame de la vie humaine, raffinée ou simple, et que le problème de la liberté se résume, en fin de compte, en celui de la destinée humaine : l'ordre économique *spontané* de Schatz, c'est la liberté, tandis que l'ordre économique artificiel est la *contrainte*, le déterminisme. Cet

¹⁰ Albert Schatz, *L'Individualisme économique et social*, p. 41.

antagonisme régit toute notre vie psychique, individuelle et sociale. Notre vie s'effectue par des notions essentielles qui guident notre conduite : ce sont des *règles d'action* qui témoignent de notre liberté, c'est-à-dire du pouvoir de se gouverner soi-même, de devenir maître de soi, de choisir la règle que nous croyons meilleure. Chaque règle d'action est une loi de ce pouvoir de liberté et nous indique un but bien défini.

OSIJÈ PRINSIP NATI-A
pou frè Silvès

*DE PRINCIPIIS NATURAE
ad fratrem Sylvestrum*

Sancti Thomae Aquinatis

Daprè tèks édisiòn « léonîn »-nan : SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Cura et studia Fratrum praedicatorum, Roma, Editori di San Tommaso, 1976. Tomus XLIII, pp. 37-47.

Cf. sou intènèt :

an latin : <http://www.corpusthomisticum.org/opn.html>

an fransè : <http://docteurangelique.free.fr>

Tradiksiòn an kréyòl ayisyin : P. Maurice Elder Hyppolite, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 217-249

PRÉFAS TRADIKTÈ-A

Pami tèks filozofik Sin Toma d'Akin konpozé ki pi kout-yo¹ nou té déjà prezanté yon tradiksiòn kréyòl pou *De ente et essentia*-a (*Osijè sa-ki-égzistè-a ak sa-li-yé-a*)², kounié-a n-ap ofri tèks *Osijè prinsip nati-a (De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum)* ki tankou yon *memento*, yon ti rézimé nosiòn ak distinksiòn Aristòt fè nan premié ak dézièm liv *Fizik*-yo, sa-l té raplé nan kòmansman sinkiem liv *Métafizik*-yo.

Yo pa konnin ak présizion nan ki dat liv-la té parèt, min laplipa istoryin-yo pansé sé té nan premié ané ansègnman Sin Toma d'Akin a Pari – oubyin minm pandan li té étidyan toujou – li té ékri-l pou-l patajé ak yon lòt étidyan (Frè Silvès)³ yon chéma idé li t-ap aprofondi nan *Fizik* Aris-

¹ An nou sité an patikilié : *De ente et essentia, De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum, De unitate intellectus contra Averroistas, De aeternitate mundi, De substantiis separatis*.

² Cf. *Moun – Revue de philosophie*, 1(2005) pp. 131-168.

³ Cf. Préfas édisiòn léonîn-nan : Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Cura et studia Fratrum praedicatorum, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, tòml XLIII, p. 5 : « Le destinataire, Frère Sylvestre, ne nous est pas autrement connu ».

tôt-la ak nan kòmantè Avéroès-yo ⁴. Roland-Gosselin pansé sé anvan li té ékri *De ente et essentia*-a Toma té ékri ti rézimé sa-a (pètèt nan ané 1255 jan P. Mandonnet présizé-a ⁵) paské otréman sé pa konsa li ta palé osijè matiè-a, kantité-a, inité nimérik-la épi rapò yo ginyin youn ak lòt-la ⁶.

Séke nan *De ente et essentia*-a, gin yon progrè ki fèt. Orijinalité refléksion Sin Toma-a ki présizé distinksiyon ant « ésans »-la ak « égzistans »-la dapré yérarchi sa-k égzisté-yo, té fè-l dépasé Aristòt épi établi diskou sou Bondié kòm « *Ipsum esse subsistens* »-la apati dènié dégré diskou métafizik-la ki fîn égzaminé tout réalité nan richès fondamantal yo-a sètadi nan « égzisté »-a. Sé distinksiyon ant « ésans »-la ak « égzistans »-la ki pèmèt sovgadé transandans épi altérité Bondié-a. Nan tout réalité spirituèl-yo (fòm séparé oubyin intèlijans 'pur') ki pa gin matiè épi ki pa fèt pou ini ak matiè-a (ki diféran parapò a nanm moun-nan ki fèt pou inion sa-a), yo chak sé yon sèl nan espès yo-a. Késion y-ap pozé lè sa-a sé kòman janr-la, katégori-jénéral substans spirituèl-yo, fè multiplié nan diféran espès ki réalizé totalman nan yon sèl individu-a. Sin Toma oblijè aprofondi refléksion sou 'fòm'-nan ki akt parapò a 'matiè'-a, antan li ouè akt sa-a, nan fòm séparé-yo, sé tankou yon puisans parapò a yon akt ki pi ro li pa ginyin apati li-minm minm, sètadi akt-égzisté-a (*esse*) li vîn résévoua. Konsa 'fòm pur'-la sé 'ésans' an rapò ak yon 'égzistans', épi sé konsa vîn gin égzistan sa-yo. Kanta Bondié minm, 'ésans'-li sé 'égzisté'-a minm, sé sa ki ta défini-l si-l té ka gin yon 'définision' : li sé 'akt-égzisté'-a minm ki kanpé nan égzistans-la, *Ipsum esse subsistens* ⁷. Apati

⁴ Cf. Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires ; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 26 : « [Le *De principiis naturae*] est probablement la première œuvre de S. Thomas ».

⁵ Pierre-Marie Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 9(1920), p. 152. Cf. Préfas édition léonîn-nan, tòm XLIII, p. 5 épi nòt 9.

⁶ Cf. Préfas édition léonîn-nan, tòm XLIII, p. 5 nòt 9.

⁷ Cf. Toma d'Akin, *De ente et essentia*, chapit 4 édition léonîn-nan ; cf. *Osijè « sa-ki-égzisté »-a ak « sa-li-yé »-a*, in *Moun – Revue de philosophie* 1(2005), p. 155 : « Ninpòt sa ki pa nan konpréansion (*intellectus*) ésans-la oubyin « kisa-li-yé »-a, sé sou dèyò li soti vîn rivé, épi li fè konpozision ak ésans-la ; paské yo pa kapab konpran okinn ésans san sa ki fè pati ésans-la. Réyèlman yo kapab konprann tout ésans oubyin « kisa-li-yé » san yo pa konsidéré 'égzistans'-li : réyèlman mouin kapab konprann ki sa yon mouin yé oubyin yon fèniks, époutan mouin pa konnin si lita gin égzistans nan réalité lanati-yo. Donk, sa montré égzistans-la diféran parapò a ésans-la oubyin « kisa-li-yé »-a, sof si pètèt ta gin yon réalité koté ésans-la ta minm ak égzistans-li ; réalité sa-a pa kapab égzisté sof si li sé yon sèl épi premié-a, paské li inposib pou yon réalité ta pliziyè sof si yon diféran ta vîn ajouté, tankou nati katégori-jénéral-la multiplié nan espès-yo, oubyin paské yo résévoua fòm-nan nan diféran matiè, tankou nati espès-la multiplié nan diféran individu, oubyin paské youn égzisté san réstriksion épi lòt-la yo résévoua-l nan kichòy : tankou si ta gin yon chalè séparé, li ta diféran parapò a chalè

sa, l-ap établi yon « analoji » vètikal dapré yérarchi substans-yo, pa sèlman orizontal jan soua analoji pliziè parapò a yon prinsipal soua analoji propòsion-an pèmèt fè-l la.

Tou sa poko parèt nan *De principiis*-la. Sé yon rézimité li fè *osijè prinsip nati-a*, oubyin *osijè prinsip natirèl-yo* jan « Filozòf »-la té prezanté yo-a san-l pa diskité ni fè nouvo rézònman sou tèks tradiksyon Aristòt an latin apati tèks arab-la li t-ap sèvi avèk li-a ni sou tèks kòmanté Avéroès-la. Yo ta kapab pansé tou, présizéman paské sé yon rézimité ti liv sa-a yé, épi paské li limité-l nan domèn réalité sansib-yo, sa ki fè pati ékspérians sink sans nou-yo kapab fè nan nati-a, sé nòmral pou Sin Toma pa-t bézouin alé pi louin, sitou si sintèz sa-a pa-t sipozé gin lòt objéktif pasé prezanté idé Aristòt-yo apati kòmanté Avéroès-la.

Bernard Montagnes montré kijan tèks Kòmanté Avéroès-la ginyin yon gran plas nan *De principiis*-la, li prouvé sa sitou pou dènié chapit-la (ch. 6) koté Sin Toma palé osijè « analoji »-a ⁸. Li di sizièm chapit sa-a parapò a Kòmantatè-a sé yon « résumé presque littéral » ⁹. An plis, nòt édisyon léonîn-nan fè ouè kijan sé pa sèlman chapit sis-la min sé tout *De principiis*-la ki suiv kòmanté Avéroès-la ¹⁰. Sé sa-k fè nou mété réfèrans nòt sa-yo tou ansanm ak réfèrans Aristòt-yo nan tradiksyon sa-a.

ki pa séparé-a, poutèt séparation-an minm. Donk, si nou ta admèt yon réalité ki ta ‘égzistans’ sèlman, yon fason pou égzistans li-a minm ta kanpé pou égzisté (*ipsum esse sit subsistens*), égzistans sa-a pa kapab résévoua adision difèrans, paské lè sa-a li pa ta ‘égzistans’ sèlman, min égzistans épi an plis tèt fòm kèlkonk ; ni non plis li pa kapab résévoua adision matiè, paské lè sa-a li t-ap yon égzistans ki pa kanpé nan li-minm nan égzisté-a, min ki yon égzistan ki matérièl. An konsèkans, kalité réalité sa-a ki pròp égzistans li-a pa kapab lòt jan pasé yon sèl-la. Sé poutèt sa, nan ninpòt lòt réalité andéyò réalité sa-a, fòk égzistans la pa minm ak « kisa-li-yé »-a oubyin nati-a oubyin fòm li-an. Sé pou sa nan intèlijans [séparé]-yo fòk gin égzistans-la an plis fòm-nan ; konsa yo di intèlijans [séparé]-a sé fòm ak égzistans ».

⁸ Cf. B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*. Nan Prèmié Apindis tèt sa-a, pp. 169-180 : « Les sources littéraires et doctrinales du *De principiis naturae* », li sité tradiksyon *Metaphysica Nova*-a, tradiksyon latin ki fèt apati tèks arab Aristòt-la avèk komanté Komantatè-a (Avéroès) dapré uitième volum *Aristotelis omnia quae extant opera*, édisyon Véniz-la an 1562 : *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome Theophrasti Metaphysicorum liber*, Venetiis apud Junctas, 1562.

⁹ Cf. B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, p. 180 ; cf. p. 26.

¹⁰ Cf. Préfas édisyon léonîn-nan, tòm XLIII, pp. 5-6 : « Le seul trait qu’on puisse relever sans conteste est le rôle des Commentaires d’Averroès, source presque exclusive de l’opuscule. B. Montagnes l’a démontré pour le dernier paragraphe ; mais on peut le vérifier pour l’ouvrage entier ».

Plan liv-la

Liv-la gin sis chapit, toua premié-yo étiédié « prinsip »-yo ki intrinsèk nan jénérasyon, nan prodiksion réalité-yo (matière, fòm, privasion), dé chapit ki vîn apré-yo étiédié « kòz »-yo soua intrinsèk soua ékstrinsèk (matérièl, fòmèl, éfisian, final), épi dènié-a palé osijè sans « analogik »-la parapò a sans univòk épi sans ékivòk-la. Nou mété tit sa-yo pou chapit yo :

- I. *Toua prinsip pou kichòy vîn égzisté : matière-a, fòm-nan épi privasion-an.*
- II. *Étid matière-a.*
- III. *Kat kòz-yo : matérièl, fòmèl, éfisian, final.*
- IV. *Rélasion kat kòz-yo youn ak lòt.*
- V. *Diféran fason kat kòz-yo kapab yé.*
- VI. *Sans univòk, ékivòk épi analogik.*

I. Nan premié chapit-la yo distingé toudabò ant sa ki égzisté « an puisans » épi sa ki égzisté « an akt » ; yo ouè sa fèt ni sou plan « substans »-la ni sou plan « aksidan »-an. Sa ki « an puisans »-la, yo rélé-l « matière ». Matière-a minm, lè sé prinsip ki fè youn ak « fòm substansiel »-la pou konstitiyé réalité ki égzisté-a, li sé matière *ex qua*, lè sé réalité-a ki égzisté-a ki vîn tounin sijè pou lòt karaktéristik vîn égzisté, li sé matière *in qua*. « Fòm »-nan minm sé li yo di ki « an akt » oubyin ki fè égzisté éféktivman, soua sou plan « substans »-la (« fòm substansiel »), sou plan « aksidan »-an (« fòm aksidantèl »). Gin « jénérasyon » osans strikt apati fòm substansiel-la, épi « jénérasyon » dapré yon sètin aspè apati fòm aksidantèl-la. Konsa tou gin « déstriksion » osans strikt sèlman pou katégori-jénéral substans-la épi « déstriksion » osans rélatif, osans laj, pou tout lòt prédikaman-yo. Tout diskou sa-a sipozé y-ap palé osijè sa-k pa-t égzisté an akt (min ki égzisté an puisans) épi ki vîn égzisté an akt, donk sé pa osijè yon jénére, yon vîn fè égzisté, osans strikt y-ap palé, tankou sa fèt nan konsèp « kréasion *ex nihilo* »-a ki soti nan tradision juif épi krétyin-an. Tout jénérasyon ak korispsion, tout prodiksion ak déstriksion y-ap konsidéré la-a, sipozé yon « matière » ki égzisté omouin « an puisans ».

II. Konsa, dézièm chapit-la prézanté matière-a antan li konparé-l ak « privasion »-an ki yon prinsip paraksidan épi antan li distingé « premié matière »-a ki pa infòmè ditou (li pa anba okinn fòm, sé sa-k fè tou intèlijans-la pa kapab konnin-l, sé sèlman yon « puisans ») parapò a lòt « matière »-yo ki déja gin yon fòm. « Privasion »-an pa yon sinp « négasion », sé yon aspè ki manké nan yon sijè détèminé ki ta kapab ginyin-l, « négasion »-an pa afékté sijè-a obligatouaman. Privasion-an minm toujou maché ak matière-a, min, si-l sé yon prinsip sé sèlman sou plan chanjman-an, sètadi li pa fè anyin vîn égzisté vré, min kòm li sé yon mank, li doué disparèt lè posèsion-an ap parèt, li pa yon prinsip dapré li-minm minm (*per se*). « Premié matière »-a osans strikt, sa ki pa gin okinn fòm-nan (sa Aristòt té

réle u|h an grèk-la) sé dédui yo dédui-l apati réfléksion-an min pa gin mouayin pou intèlijans-la konnin-l dirèktéman, sa li kapab konnin apati sink sans-yo sé toujou konpozé-a ki gin ni matiè ni fòm-nan. Sé sa-k fè matiè-a pa kapab égzisté pou kont li, sé ko-prinsip métafizik li yé ansanm ak fòm-nan ki pèmèt konprann égzistan sansib-la ¹¹. Épi sé poussa ninpòt sa ki an akt, yo pa kapab rélé-l « premié matiè ».

III. Prinsip sa-yo (matiè, fòm, privasion) pa sifi pou jénérasion-an, pou prodiksion-an, fèt. Matiè-a ki an puisans pa kapab minnin tèt-li an akt dapré li-minm minm, fòm-nan ki aboutisman jénérasion-an pa kapab ralé pròp tèt-li apati pròp tèt-li, yo toulèdé bézouin yon kòz éfisian : yon prinsip ki égzisté anvan, k-ap aji éféktivman ¹². Konsa tou, prinsip ajan sa-a bézouin yon finalité, yon aboutisman, kit li konnin-l (ajan lib-yo ki gin pròp volonté yo) kit li pa konnin-l (ajan pré-dètèminé-yo ki aji tou simpléman dapré prinsip natirèl yo-a). Donk sé kat kòz ki ginyin : matérièl, fòmèl, éfisian, final. Dé premié-yo intrinsèk nan prodiksion-an, nan jénérasion-an. Dé dènié-yo ékstrinsèk. Minmsi gin variasion nan langaj Aristòt sot nan *Fizik* li-a al nan *Métafizik* li-a, li posib pou réle kòz ékstrinsèk-yo ‘prinsip’ tou épi kòz intrinsèk-yo ‘éléman’. Antouka minmsi yo konn sèvi ak youn nan plas lòt, nosion ‘prinsip’-la pi laj pasé nosion kòz-la (« privasion »-an sé yon prinsip min sé sèlman paraksidan yo kapab rélé-l

¹¹ Cf. chapit 4-la : « Yo di réyèlman matiè-a sé kòz fòm-nan, nan mézi fòm-nan pa égzisté si sé pa nan matiè-a ; épi minm jan-an fòm-nan sé kòz matiè-a nan mézi matiè-a pa égzisté an akt si sé pa gras a fòm-nan : réyèlman yo di matiè-a ak fòm-nan relatif youn parapò a lòt [...] Réyèlman yo di matiè-a ak fòm-nan an rapò ak sa ki konpozé-a tankou pati-yo an rapò ak totalité-a épi sa ki sinp-la an rapò ak sa ki konpozé-a ».

Nan *De ente et essentia*-a, (ch. 4 édision léonîn-nan) yo montré kijan dapré nosion-l minm, fòm-nan kapab égzisté san matiè-a minmsi kontrè-a pa posib : « Tousa ki an rapò ak yon lòt youn jan youn sé kòz égzistans-la, sa ki gin ròl (*ratio* = nosion) kòz-la kapab gin égzistans-la san lòt-la, min kontrè-a pa posib. Sé konsa réyèlman nou jouinn dispozision (*habitus*) matiè-a ak fòm-nan yé. Sé fòm-nan ki bay matiè-a égzistans, sa fè li inposib pou gin matiè san yon fòm kèlkonk ; poutan sa pa inposib pou yon fòm ta égzisté san matiè. Fòm-nan réyèlman, nan sa ki fè li sé fòm, pa dépann dé matiè-a ; min si yo jouinn kèk fòm ki pa kapab égzisté si sé pa nan matiè-a, sa rivé yo dapré jan yo louin premié prinsip-la, li minm ki premié akt-la épi ki san mélanj (*actus primus et purus*). Poutèt sa fòm sa yo ki pi pré premié prinsip-la, sé fòm ki kanpé nan égzistans-la apati yo minm san matiè-a ». Cf. *Moun – Revue de philosophie*, 1(2005), p. 153.

¹² Cf. *De ente et essentia*, ch. 4 édision léonîn-nan : « Tout sa réyèlman ki korèspnon a yon bagay, sé oubyin pròp prinsip nati-li ki kozé yo, tankou kapasité ri-a nan mounnan, oubyin li vîn rivé apati yon lòt prinsip ki an déyò (ékstrinsèk), tankou limiè-a nan lè-a poutè infliyans solèy-la. Sa pa kapab fèt pou égzistans-la li-minm sé ta pròp fòm oubyin « quiddité » réalité-a ki ta kozé-l, mouin vlé di kòm kòz éfisian ; paské konsa yon réalité ta vîn tounin pròp kòz tèt pa-l, épi yon réalité ta mété pròp tèt pa-l nan égzistans-la, sa-a pa posib. Donk tout réalité koté égzistans-la pa minm ak nati-l la, fòk li vîn gin égzistans-la apati yon lòt ». Cf. *Moun – Revue de philosophie*, 1(2005), pp. 155-156.

kòz), épi nosion 'kòz'-la pi laj pasé nosion 'éléman'-an ki oblijé « ima-
nan », sètadi ki rété nan réalité li konpozé-a ¹³.

IV. Kat kòz sa-yo an rélation séré youn ak lòt, yo mété ansanm pou gin
yon rézilta, yon éfè. Rézilta sa-a kapab sòti nan konvèjans kòz-yo oubyin
nan divèjans yo. Konsa tou, kòz-la ak éfè-a kapab ajì youn sou lòt, dépi
sé pa sou minm plan-an, konsa pa gin kòz éfisian san yon finalité, épi pap
gin finalité san yon ajan. Min kòm tout mouvman jénérasyon épi prodik-
sion sé an fonksion yon byin yo vlé vîn ginyin, sa fè yo di « finalité »-a
sé kòz kòz-yo, paské li sé kòz kozalité-a nan tout kòz-yo minmsi li vini
aprè lòt-yo. Sé sa-k fè nou doué distingé plan kronolojik-la nan mou-
vman prodiksion éféktif-la épi plan pèfèksionman-an lè n-ap palé osijè sa
ki anvan épi apré, prémié épi dènié, sipériè épi infériè. Sa ki dènié krono-
lojikman-an sé li ki prémié kòm achèvmman mouvman koté chak etap t-ap
minnin-an, donk prémié nan intansion-an. Sa ki prémié konolojikman-an
li sipozé gin mouins pèfèksion pasé sa-k dènié-a, donk lojikman (nan kla-
sifikasion lojik yo) épi aksiolojikman (nan klasifikasion dapré sa ki gin
plis ou mouins valè) li vîn apré. Sé konsa kòz matérièl épi kòz éfisian-an,
yo prémié sou plan jénérasyon-an, épi kòz fòmèl épi final-la, yo prémié
sou plan pèfèksion-an. Kounyé-a si yo konsidéré plan sa ki nésésè an
« absolu » pou yon prodiksion épi sa ki nésésè « kondisionèlman », y-ap
di kòz ki prémié sou plan jénérasyon-an (matérièl épi éfisian) yo nésésè
« absoliman » alòské kòz ki prémié sou plan pèfèksionman-an (fòm-nan
épi finalité-a) sé sou kondision yo nésésè. Apré sa, si y-ap konsidéré
kijan kòz-yo kapab koincidé pou produi yon éfè, yon rézilta, yo ouè gin
ka koté toua kòz kapab rankontré antan sé yon sèl bagay ki joué ròl
toulètoua dapré aspè ki diféran jan nou di pi ro-a, tankou nan ka difè-a ki
alafoua kòz fòmèl, final épi éfisian, min li pa kòz matérièl. An réalité kòz
matérièl-la toujou an puisans donk li pa inpliké yon akt tankou lòt kòz-
yo. Kanta finalité-a yo kapab ouè-l sou plan achèvmman prodiksion-an
(*finis generationis*) oubyin sou plan rézondèt prodiksion-an (*finis genera-
ti*) lè sa-a fòm-nan kapab koincidé sou prémié plan-an ak achèvmman pro-
diktion-an lè sé nan minm espès-la koz-la ak éfè-a yé, min li pap koinsi-
dé sou dézièm plan-an.

V. Yo kapab ranjé, klasé kat kòz sa-yo youn parapò a lòt dapré sis group
konparézon : 1) sa-k 'anvan' épi sa-k 'apré' (*per prius, per posterius*) ;
2) sa-k 'pi louin' épi sa-k 'toupéré' (*remota, propinqua*) ; 3) sa-k 'inivè-
sèl', sa-k 'patikilié' (*universalis, particularis*) ; 4) sa-k produi 'dapré sa-l
yé-a', sa-k produi 'paraksidan' (*per se, per accidens*) ; 5) sa-k 'sinp', sa-
k 'konpozé' (*simplex, composita*) ; 6) sa-k 'an akt', sa-k 'an puisans' (*in
actu, in potentia*). Konbinézon diféran group sa-yo pèmèt konprann lòt

¹³ Yo ta kapab réprézanté « inclusion » sa-a ak sinbòl lojik : Prinsip < Kòz < Éléman.

aspè ki gin konsèkans fondamantal pou déroulman jénèrasion-an tankou parégzanp kòz ki ‘an akt’-la impliké sa l-ap kozé-a égzisté an minm tan, « yon fason pou si youn la, lòt-la la tou » épi sa pral pèmèt rémonté an-chènman kòz-yo jous nan premié kòz ki an akt aktièlman-an paské gin kichòy ki égzisté an akt, li té mèt youn ti grinn sab, sé konsa Aristòt pral rivé di premié motè-a li an akt sèlman, san mélanj puisans (pasif). Nou kapab mété klasman sa-a nan yon tablo konsa :

<i>per prius</i>	<i>remota</i>	<i>universalis</i>	<i>per se</i>	<i>simplex</i>	<i>in actu</i>
<i>per posterius</i>	<i>propinqua</i>	<i>particularis</i>	<i>per accidens</i>	<i>composita</i>	<i>in potentia</i>

Min kèk prinsip ki dékoulé sot nan klasifikasyon sa-a :

- « Nou doué toujou minnin késion-an al nan premié kòz-la ».
- « Sa-k pi ro-yo (pi louin, inivèsèl) sé fòm pou sa-k pi ba-yo (toupéré, patikilié) ».
- « Osijè kòz an akt-yo, li nésèsé pou kòz-la ak sa-l kozé-a égzisté an minm tan, yon fason pou si youn la, lòt-la la tou ».
- « Kòz inivèsèl-la asosyé ak rézilta inivèsèl-la, min kòz patikilié-a asosyé ak yon rézilta patikilié ».

Épi yo pa doué mélanjé yérarchi sa-yo antan yo konfonn distinksyon ak dégré ki gin anndan chak group paské lè sa-a ékivósité ak univósité diskou-a ta fè nou pèdi dimansyon analojik réalité-a spésyalman lè y-ap konsidéré kijan jénèrasion-an ak prodiksyon-an fèt.

VI. Présizéman, sé nan chapit sis-la Sin Toma trété késion « analoji »-a *ex professo* pou premié fousa, dapré B. Montagnes¹⁴. Sin Toma apuiyé sou Aristòt dapré kòmanté Avéroès-la épi li konsidéré sitou analoji orizontal-la (substans-la ak prédikaman-yo) kòm inité dapré yon propòsion épi dapré yon lòd (anvan, apré), alòské nan *De ente et essentia*-a l-ap sitou konsidéré analoji vètikal-la (yérarchi substans-yo sot nan sa-k konpozé-yo rivé nan sa-k sinp nèt-la)¹⁵. Nou rémaké toudabò sé osijè prinsip ak kòz intrinsèk-yo (sètadi matiè-a ak fòm-nan) Sin Toma pral apliké nasyon ‘analoji’-a nan chapit sa-a, poutèt égzisté-a pa yon katégori-jénéral, yo pa di-l yon fason univòk tankou sa ta fèt pou sa ki fè youn soua nimérikman, soua dapré espès-la, soua dapré katégori-jénéral-la. Mo Sin Toma sèvi ak yo pou di konsèp « analoji »-a sé sitou : 1) *analogia* ; 2) *attributio* ; 3) *proportio* ; 4) *per prius et posterius*¹⁶.

¹⁴ B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 26 : « [cet opuscule] est probablement la première œuvre de S. Thomas et [...] il contient un chapitre consacré *ex professo* à la théorie de l'analogie. Pour ces deux raisons, le *De principiis naturae* permet de voir quel a été le point de départ de la pensée de S. Thomas au sujet de l'analogie ».

¹⁵ B. Montagnes, *op. cit.*, pp. 31, 33.

¹⁶ Cf. B. Montagnes, *op. cit.*, p. 32 nòt 16.

1) *Analogia*-a (analoji) soti nan Aristòt épi li vlé di toudabò yon propòsion matématik (tankou $2/2 \approx 4/4$), apré sa li vlé di tou yon rapò yon rélasion ak yon premié (sé nan sans sa-a sitou Sin Toma pran-l).

2) *Attributio*-a (rapoté bay yon lòt) sé sitou dézièm sans *analogia*-a li éksprimé, donk yon rapò, yon rélasion ak yon premié. Sé nan tradiksion *Métafizik*-la an latin apati arab-la mo *attribui* épi *attributio*-a sòti.

3) *Proportio*-a (propòsion), sé li minm ki ta éksprimé premié sans *analogia*-a pi byin, min pafoua yo sèvi ak li pou palé osijè rélasion-an épi lè sa-a li vîn sinonim *attributio*, tankou lè Sin Toma di : « *ea quae conveniunt secundum analogiam, idest in proportione, vel comparatione, vel convenientia* » (« sa ki dakò ansanm dapré analoji-a, sètadi nan propòsion oubyin nan asosiasion/konparézon oubyin nan alé yo alé ansanm »). Sé nan kòmanté Avéroès-la mo sa-yo soti.

4) *Per prius et posterius* (dapré sa ki vîn anvan ak sa ki vîn apré), sé ékspréson sa-a Aristòt té sèvi ak li sitou pou-l palé osijè diféran katégori sa-k égzisté-yo ki réyini dapré divès rélasion yo ginyin ak substans-la. Sé avè-l Sin Toma ap sèvi nèt nan *De ente et essentia*-a : *secundum prius et posterius*.

Nou konstaté Sin Toma mété inité dapré propòsion-an anba dépendans inité dapré yon lòd-la ki bay fondman ontolojik-la, pou-l montré kijan inité analojik-la, sou plan orizontal prinsip natirèl-yo, dépann dé yon premié (sé substans-la ki premié). Sé apati sa analogé-yo vîn gin yon résanblans propòsionèl nan prinsip intrinsèk yo (matè-a ak fòm-nan). Si réalité ki vîn égzisté-yo diféran oubyin fè youn soua nimérikman soua spésifikman soua jénérikman, lè sa-a prinsip intrinsèk-yo ap diféran oubyin fè youn nan minm propòsion-an. Konsa matè-a, fòm-nan épi privasion-an nan substans-la pa minm ak nan lòt katégori aksidantèl-yo, min yo sanblé dapré yon propòsion, yo fè youn « analojikman » poutèt « minm jan matè substans-la yé-a parapò a substans-la dapré nosion matè-a, sé konsa matè kantité-a yé parapò a kantité-a. Donk kòm substans-la sé kòz rès-yo, konsa tou prinsip substans-la sé prinsip tout lòt-yo ».

Inpòtans liv-la

Égzèsis présizion filozòf ansyin-yo té obligé léspri-a fè-a, sé li minm ki nan fondman tout lòt èfò siantifik-yo. Minmsi yo té monté tousuit nan kòz ki pi louin-yo lè yo t-ap éséyé konprann réalité-a, sa pa vlé di yo té nié oubyin néglijé kòz ki pi pré-yo. Okontrè, sof kèk éksépsion.

Jodi-a, dévan dominasion moun-nan vîn ginyin sou kòz ki pi pré-yo épi bon rézilta sa bay sou plan pratik-la sa kréyé yon mantalité ki ta vlé pansé sé kòz sa-yo sèlman ki gin valè. Min lè sa-a sé nié yo nié anpil lòt dimansion nan réalité-a apati yon vizion limité ki pansé sé sèlman sians fiziko-matématik ékspérimantal-yo ki mérité non 'sians'. Youn nan kon-

sékans sa kapab ginyin sé soumèt y-ap soumèt moun-nan nèt kòm yon èsklav dévan tout puisans téknik-la ki pa kapab fondman pou etik-la.

Okontrè, pozision Ansyin-yo pa-t nié anyin nan diféran aspè réalité-a. Yo té kapté profondé égzistans-la nan nivo métafizik-li, pa sèlman fizik, min sé pa-t yon négasion nivo fizik-la soua kòm filozofi nati-a, soua kòm sians anpirik matématik, dayé sé « Filozòf »-yo ki té « savan » tou, sa vlé di « siantifik », é sé yo ki préparé rout pou sa k-ap vini apré-yo antan diféran domèn siantifik-yo ap dévlopé épi pran indépendans yo.

Sou plan siantifik-la, késion osijè valé « *Prinsip natirèl* » sa-yo Sin Toma té pran apati travay Aristòt-yo déjà jouinn yon répons nan istoua filozofia. Apati moman koté sians fiziko-matématik-yo té antré nan pròp mouvman progrésion-yo épi yo té détaché parapò a préokipasion filozofik-la k-ap chèché kòz ki pi ro-yo, kòz ki définitif pou pèmèt intèlijans moun-nan jouinn yon apèzman nan chèché l-ap chèché vérité-a, lòt sians-yo té byin konprann travay pa-yo sé chèché kòz imédia-yo.

Fransoua Bacon (1560-1626) té propozé yon nouvo baz pou investigasion siantifik-yo ki ta chita sou otorité prèv-la olié-l chita sou prèv otorité-a, li té ékri « *Novum organum* »-nan (nouvo métòd sians-la) pou-l té opozé-l ak *Organum* Aristòt-la. Li té invité dépasé tout « idòl »-yo ki té antravé progrè sians-yo ¹⁷, pou rivé intèprété nati-a antan yo soumèt dévan l anvan, konsa yo ta rivé établi « *ringn moun-nan* », « dominasion moun-nan sou réalité-yo kapab fèt sèlman nan téknik-yo ak sians-yo, paské sèl fason pou rivé kòmandé nati-a sé si ou obéyi-l » ¹⁸. Pou moun-nan té kapab rivé nan dominasion sa-a sou nati-a, silojism lojik-yo, rézònman filozòf-yo pa t-ap itil, sé gras a « induksion »-an sians-la ta kapab progrésé ¹⁹ épi progrè sa-a sé fondman éspérans-la pou moun-nan sou tè-a ²⁰.

¹⁷ Sous èrè sa-yo sé té : 1) *idòl ras moun-nan* (*idola tribus*), ki soti nan kèk défo natirèl éspri tout moun ginyin ; 2) *idòl gròt-la* (*idola specus*), ki soti nan dispozision patikilié intèlijans chak moun dapré pasion ak fonksionman éspri-l, tankou léjand Platon té rakonté osijè sitiasion moun-yo k-ap viv nan yon trou ròch koté limié natirèl-la pa antré dirèktéman-an ; 3) *idòl plas piblik-la* (*idola fori*), ki soti nan rapò sosial-yo épi sitou nan langaj-la k-ap tronpé nou ; 4) *idòl téat-la* (*idola theatri*), ki soti nan foteori ak fo-sistèm filozofik-yo ki prezanté youn apré lòt tankou piès téat (cf. Bacon, *Novum organum*, I, 38-68 ; cf. tradiksyon fransè Lorquet té fè-a, Paris, Hachette, 1857, pp.12-27).

¹⁸ Bacon, *Novum organum*, I, 129 cf. trad. Lorquet, Paris, Hachette, 1857, p. 72. « *Naturae non imperatur, nisi parendo* ».

¹⁹ « Il n'y a et ne peut y avoir que deux voies pour la recherche et la découverte de la vérité : l'une qui, partant de l'expérience et des faits, s'envole aussitôt aux principes les plus généraux, et en vertu de ces principes qui prennent une autorité incontestable, juge et établit les lois secondaires (et c'est elle que l'on suit maintenant) ; l'autre qui de l'expérience et des faits tire les lois, en s'élevant progressivement et sans se-

Si idé F. Bacon-yo alafin XVI^{em} sièk-la té mété métòd « induksion »-an « alamòd » épi sa té pèmèt yon gran dévlopman nan sians-la, yo doué di tou sé pa li-minm ki té « invanté »-l, sé youn nan fason éspri moun-nan fonksioné nòmalmán, épi Aristòt té déjà montré sa nan dènié chapit *Ana-litik* li-yo. Éfò pou obsèvé, égzaminé nati-a épi dékouvri prinsip fonksionman-l ak prodiksion-l té déjà rékòmansé nan sians oksidantal-la sitou apati moman yo rédékouvri travay Aristòt-yo pa lintèmediè arab-yo dépi nan XII^{em} sièk-la. Té gin Rojé (Roger) Bacon (1214-1294) ki té étidié Aristòt épi té konbat kont sous èrè li minm tou li té jouinn ki sanblé ak « idòl » Fransoua Bacon-yo ²¹. Albèr legran (1193-1280) épi Sin Toma (1227-1274) pral pèmèt yon sintèz pozitif fèt ant téoloji krétyin-an épi vizion siantifik Aristòt-la ki té dévlopé an déyò lafoua révèlasyon monotéist-la min ki té valab sou plan konésans natirèl rézon moun-nan kapab dékouvri. Apré yon premié moman koté vizion platonisyin-an nan lign Sint Ogustin-an té konbat nouvo kouran sa-a, pral gin yon périòd koté sé kouran sa-a ki pral fè otorité épi filozòf-yo ak savan-yo pap avansé, yo pito rété ap kòmanté filozòf ki té vîn anvan-yo, yo fè dialéktik-la ki té yon métòd tounin yon finalité, yo kolé nan kinbé aparans réalité-a ki pa-t kapab maché dakò ak ékspérians siantifik ki t-ap avansé-yo, an plis, sé té périòd lagè pandan san ané-a (*guerre des cent ans*) ant Anglètè ak Frans (1337-1453) épi divizion nan égliz Oksidan-an (1378-1417) lè té gin dé Pap an minm tan, youn a Ròm épi youn nan Avignon, épi lòt difikilté tou an patikilié gran épidémi pèst-la (*la peste noire*) nan mitan XIV^{em} sièk-la.

Sa fè konprann li té nòmál pou nan périòd « Renésans »-la, lè yo t-ap rétrounin dékouvri tout kilti antikité-a, yo té konfronté Aristòt ak Platon ankò épi ak lòt filozòf ki té gin mouins inpòtans, min sitou yo té gin yon gran souaf pou konnin réalité natirèl-yo pi byin. Nan ané 1453, Turk-yo

cousse jusqu'aux principes les plus généraux qu'elle atteint en dernier lieu ; celle-ci est vraie, mais on ne l'a jamais pratiquée.

L'intelligence abandonnée à elle-même, suit la première de ces voies, qui est aussi le chemin tracé par la dialectique ; l'esprit en effet brûle d'arriver aux premiers principes pour s'y reposer, à peine a-t-il goûté de l'expérience, qu'il la dédaigne ; mais la dialectique a singulièrement développé toutes ces mauvaises tendances, pour donner plus d'éclat aux argumentations » (*Novum Organum*, I, 19-20 ; cf. Lorquet, Paris, 1853, p. 9).

²⁰ Nan ansiklik *Spe salvi*-a, Pap Benoua XVI sité Fransoua Bacon toua foua lè l-ap palé osijè transfòmasyon lafoua ak éspérans krétyin-an nan tan modèn-yo, paské nouvo pèspèktiv siantifik-la té gin konsékans téolojik tou : éspérans krétyin-an vîn tounin « lafoua nan progrè-a » (*Spe salvi*, 30 novanm 2007, nn. 16, 17, 25 ; cf. *Moun – Revue de philosophie*, 7(2008), pp. 276-277, 283).

²¹ Pou li gin kat obstak ki anpèché dékouvri vérité réalité-a : 1) yon otorité sòt ki pa gin konpètans ; 2) vié abitud ; 3) opinion popilè-a ki ignoran ; 4) kaché chak moun ap éséyé kaché ignorans-li anba étalaj yon aparans konésans. Cf. Colin Ronan, *Histoire mondiale des sciences*, Paris, Seuil, 1988, p. 357.

pran Konstantinòp épi anpil savan Grèk té émigré an Itali ak tèks grèk Platon, Aristòt, Plotin, etc. Gin gran dèkouvèt siantifik tou ki fèt : pou pou kanon, bousòl épi sitou inprimri-an (nan ané 1450 anviron). An 1492 Kristòf Colomb rivé an Amérik. An 1517 Martin Luther kòmansé mouvman réfòm protèstan-an an Almagn. Gras a Léonar Da Vinci (1452-1519), Kopèrnik (1473-1543), Parasèls (1493-1541), Képlèr (1571-1630), Galilé (1564-1642), Newton (1642-1727), etc., métòd induksion-an, kalkil matématik-yo épi nouvo instriman yo invanté-yo, yo pral ré-nouvelé konésans réalité natirèl-yo épi montré limit sians fizik Aristòt-la. Sa pral fè yo diskalfié tou lòt aspè nan travay li-a soua poutèt yo konfonn ni égzanp ak konparèzon-yo ni prinsip-yo pou montré youn pa vo lòt, soua antan yo konsidéré sèl apròch ki valab sé apròch « induktif » fiziko-matématik-la. Poutan pa gin moun ki té kapab nié valè apròch « déduktif »-la ginyin, sitou nan sètèn domèn tankou nan sians moral-yo ki konsèné aksion moun-nan ki lib-la.

Kounié-a, apré tout dévlopman « sians »-la nan tan modèn-nan, yo kapab aprésié « sians » Aristòt-la ki t-ap chèché konnin « premié prinsip »-yo, « premié kòz »-yo, donk ki té sou yon plan ki diféran parapò a plan « sians » anpirik-yo ki doué chèché kòz imédia-yo. Apròch *Fizik* Aristòt-la déjà yon apròch *métafizik*, yon « filozofi » osijé « nati »-a, paské si-l égzaminé sa-k *premié parapò a nou minm* sé pou-l kapab rivé nan sa-k *premié nan li-minm* osans strikt, minmsi nou pa ta égzisté ; dépasé konésans nati-a jan-l parèt dévan nou-an pou rivé détèminé dènié fondman rasonèl-li épi rivé nan premié kòz tout kòz-yo.

Sé poutèt sa, distinksiyon ant toua fòm abstraksion-yo jan Aristòt té fè-l pa kapab sèvi minm jan-an jodi-a, paské sé konsèp « filozofi »-a minm ki chanjé ak nouvo problématik sians modèn-nan poté-a, bagay Aristòt ak Sin Toma pa t-ap kapab sipozé²². Sé poutèt sa yo kritiké pozision Jacques Maritain-an sou pouin sa-a, paské li mété filozofi nati-a nan premié degré abstraksion-an (sa ki pou konésans san réfléksion-an épi pou sians ékspérimantal-yo) épi li voyé objè sians-yo nan domèn réalité matématik-yo ki pa gin yon konsistans ontolojik réyèl²³.

Alafin, possibilité « filozofi nati »-a bazé alafoua : a) sou konsidérasion prinsip *métafizik*-yo ak divèsité « nivo » oubyin « tip » oubyin « espès » ak « fòm » abstraksion-yo ; b) sou prézans égzistansiyèl moun-nan sou

²² Cf. Jean-Marie Aubert, *Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris, Beauchesne, 1965, pp. 215-218 : « On s'est aperçu que pour s. Thomas il s'agissait moins de degrés que d'espèces d'abstractions, manières différentes d'envisager le réel, sans que cela signifie l'obligation de passer graduellement de l'un à l'autre pour parvenir à la Métaphysique, laquelle au contraire est plus ou moins impliquée dans tout savoir authentique » (*ibid.*, p. 216-217).

²³ Cf. J.-M. Aubert, *Philosophie de la nature*, p. 13 nôt 18 épi pp. 206-207.

« tè »-a (*in-der-Welt-sein*)²⁴, ki youn nan dimansion sa-l yé kòm moun ; c) sou rèsponsabilité moun-nan ginyin parapò a nati-a poutèt inpak intèlijans-li sou tout bagay l-ap égzaminé, tout bagay l-ap dominé ; d) san nou pa bliyé rèsponsabilité-l parapò frè-l yo épi parapò nouvo jénèrasyon-yo²⁵.

Filozofi réalité natirèl-yo konstaté métòd siantifik-la abòdé réalité-a sou plan « kantitatif » épi « rélasionèl »-la prinsipalman, li pa kapab rivé abòdé « nati » réalité-a, sètadi plan « ésansièl »-la, plan « ontolojik »-la. « Kantité »-a sé youn nan aspè réalité-a donk gin plas toujou pou yon apròch ki ta anbrasé réalité-a dapré ékspèrians dirèk moun-nan fè imédiatman-an (apròch « sans komin »-an) oubyin dapré totalité sa-l yé-a (apròch « metafizik »-la). Dayè sé apati premié konviksion-yo, sa « sans komin »-an bay-la, pou tout sians avansé. Sians-la pa kapab fondé yo, li présipozé yo, li jouinn yo déjà la : gin yon réalité ki andéyo moun-nan ak intèlijans-li ; intèlijans moun-nan kapab konprann réalité sa-a. Présipozé sa-yo kondisioné konésans « siantifik »-la. Pou-l kapab ékspliké yo, li bézouin kité domèn-li ak métòd-li, donk l-ap chanjé paramèt nèt.

Konsa « filozofi nati »-a sé yon réfléksion sou égzistan matérièl-yo ; li fèt dapré projè épi anba limiè patikilié metafizik-la, san-l pa néglijé sa konésans anpirik-yo ak sians-la bay nan konklizion ki pi asiré-yo ; li vlé distingé strikti ak prinsip ki pi fondamantal, pi inivèsèl nan réalité matérièl-yo²⁶.

Donk étid « *prinsip nati-a* », « *prinsip réalité natirèl-yo* » sé youn nan premié etap réfléksion metafizik-la, li doué dékouvri strikti fondamantal réalité fizik-la (matiè épi fòm), diféran zòn dansité ontolojik li ginyin (substans épi aksidan), diféran karakteristik li-yo (kantité épi kalité) épi fason moun-nan méziré yo-a (éspas épi tan), sé konsa l-ap réyisi présizé signifikasyon prezans moun-nan minm nan inivè réalité-yo.

De principiis naturae-a prezanté baz apròch sa-a, dayè li kòmansé apati évidans osijè sa ki égzisté-a épi sa ki kapab vîn égzisté-a pou-l ouè kijan « jénèrasyon »-an, « vîn égzisté »-a, kapab fèt. Apròch « fizik filozofik » sa-a valab toujou pou konprèansyon réalité sansib-la apati profondè metafizik-la, min fòmèlman li pa anbrasé tout domèn égzistan-yo. Metafizik-la ki pèmèt konprèansyon global-la gin profondè fòmèl sajès sa-a ki konsidéré sa-ki-égzisté-a sou plan « égzisté »-a minm, pa dapré li égzisté tèl ou tèl jan, kòm moun (antropoloji filozofik) oubyin kòm réalité matérièl nan dimansion sansib-la (fizik filozofik).

²⁴ Sètadi moun-nan sé yon « sa-ki-égzisté-nan-réalité-a, nan kòsmòs-la, nan inivè-a », cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 86-173.

²⁵ Cf. Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Flammarion, 1998.

²⁶ J.-M. Aubert, *Philosophie de la nature*, p. 218.

Kèk indikasyon sou tradiksyon-an*Progrèsion nan fason pou ékspriyé kèk konsèp*

Ofiyamézi n-ap tradui tèks klasik sa-yo an kréyòl nou konprann pi plis kapasité lang nou-an ginyin pou li ékspriyé tout konésans moun, épi, an minm tan, nésésité pou-n pa kouri trò vit épi pou-n revizé sa-k té déjà fèt paské sé ansanm ak moun k-ap palé lang-nan épi k-ap sèvi ak diféran konsèp-yo tradiksyon-yo ap pèfèksioné.

Parapò a tradiksyon *De ente et essentia*-a nou té pibliyé an 2005-la gin yon gro pa ki fèt. Kounié-a nou pansé li pi fasil pou nou sèvi ak mo « *ésans* », « *substans* », « *aksidan* », « *éspès* », « *nati* » nan plas ékspresyon nou té mété-yo ki tankou éksplikasyon : « *sa-li-yé-a* », « *fondman-égzistans* », « *sa-k-maché ak fondman-égzistans-la* », « *fòm-prézantatif* », « *mòd-égzistété* », etc., paské otréman sé yon fatig siplémantè pou intèlijans-la lè l-ap abòdè idé sa-yo nan yon tradiksyon kréyòl. Kèk léktè ki té sèvi ak tradiksyon nou té fè yo konfimé konviksyon sa-a, min li té nésésé pou-n pasé nan prémie étap sa-a. Gin lòt mo ki vîn antré nan diskou-a, nou signalé yo nan nòt-yo.

Parégzanp gin « *genus* » = *genoj* = « *genre* », ‘janr’. Sé youn nan klasifikasyon lojik-yo (« *genre*, espèce, différence »). Tradiksyon konsèp sa-a an kréyòl gin difikilté ladan-l ²⁷. Nou té konn tradui-l ak mo konpozé ‘katégori-prinsipal’-la, kounié-a nou pito mété ‘katégori-jénéral’ pou kinbé rasîn ‘jénérasyon’-an ki gin pou ouè ak ‘jénére’, ‘anjandré’, sa vlé di ‘produi’, ‘fè yon bagay vîn égzisté’.

Gin « *generatio* » = jénérasyon-an, anfantman-an, vîn fè égzisté-a, fèt kichòy vîn fèt-la, jénére-a, anjandré-a, prodiksyon-an. Kontrè-li sé « *corruptio* » = koripsyon, dékonpozisyon, défèt kichòy défèt-la, destriksyon-an.

Pou « *finis* », nou ta kapab mété ‘fin’ an kréyòl, min yo sèvi ak vèb ‘fini’-an plis pou indiké yon disparisyon pasé yon aboutisman sètadi yon achèvmman pozitif. Pètèt mo ‘finalité’-a tradui pi byin sa mo latin ‘*finis*’-la vlé di-a, antan li plis gin sans ‘objéktif’ koté mouvman-an abouti-a, koté li rivé-a, pasé karaktè sa ki an tansyon pou-l rivé nan aboutisman-an.

* * *

Progrèsion parapò òtograf-la

Pou grafi kréyòl-la minm, nou té ékspliké difikilté ki té ginyin parapò òtograf yo rélé « ofisièl »-la pliziè fous ²⁸ épi ékspérians-la fè ouè ansyin

²⁷ Cf. M. E. Hyppolite, « *Pou filozofi ka palé kréyòl* », in *Moun – Revue de Philosophie* 1(2005), p. 108

²⁸ Cf. préfas, introdiksyon ak nòt nan diféran tradiksyon ki parèt nan *Moun – Revue de philosophie*: Toma d’Akin, *De ente et essentia*, 1(2005) 121-168; Siséron, *Tusculanae*

òtograf-la bay éspri-a plis libeté épi li pèmèt konéksion-an fèt ak fransè-a ki matris kréyòl-la, li kinbé indépandans-la san-l pa nié orijîn-nan. Nou sèlman fè kèk ti adaptasion nan grafi tradisionèl-la jan nou té ékspliké sa déja nan tradikcion Kat Konstitision dézièm Konsil Vatikan-an ²⁹.

Si y-ap préparé nouvo jénérasion-an pou-l antré pi fasil nan lang anglè-a, pa gin problèm pou sèvi ak nouvo òtograf « ofisièl »-la, min sé pou yo di sa klèman, pou jèn-yo pa pèdi tan, pou yo présé aprann anglè ³⁰. Paské, an atandan, tout édikasion-an fèt apati lang fransè-a nan péyi-a épi kréyòl-la ta doué kinbé kontak ak li nan mézi sa posib. Otréman pliziè jénérasion pap dominé ni yon lang ni yon lòt avèk konsékans grav sou plan dévlopman pèsonalité-a, idantité nasional-la épi progrè téknik yo tou.

Minmsi sé pa ta sa nou ta vlé, – nou souété sa ap rivé, paské nou kapab, – min li poko posib pou avansé nan okinn sians an Ayiti si sé pa antan nou sèvi ak yon lòt lang an plis kréyòl-la oubyin nan plas kréyòl-la. Nou konstaté Ayisyin ki aprann li épi ékri ak òtograf « ofisièl »-la, si l-ap viv nan péyi lang anglè oubyin minm éspagnòl, li pa gin okinn difikilté apré sa pou-l avansé nan lang sa-yo ; nou pansé sé t-ap minm bagay-la si sé té ak grafi tradisionèl-la li té kòmansé, sa-k inpòtan-an sé konn li. Antouka nou pa doué bliyé li pap bézouin kréyòl-la ankò pou rès étid li-yo. Min nou konstaté jan sa rèd pou moun ki rété nan péyi-a épi ki té alfabétizé sèlman ak òtograf « ofisièl »-la rivé antré nan fransè-a, sitou si-l pa jouinn moun k-ap palé lang-nan bò koté-l tout lajounin épi sé apati liv-yo pou-l aprann li. Nou ta kapab di sé sitiason touaka nan yo. Sé pa grafi-a ki sous problèm-nan, sé tout sistèm édikatif-la, min grafi-a pa sanblé édé travay ki gin pou fèt nan fòmasyon kiltirèl nouvo jénérasion-an. Sé ak fransè-a pou-l avansé épi li difisil pou-l janbé ladan-l byin alèz. Konsa sé plis réta y-ap bay tout pèp nou-an antan y-ap fè nou pran mové rakousi

disputationes, liber V, 2(2005) 221-271; Toma d'Akin, *Quaestiones disputate De Veritate, q. 1 et 19*, 3(2006) 138-221; Vatikan II, *Gaudium et spes*, 4(2006) 147-238; Toma d'Akin, *Quaestiones disputatae De Veritate, q. 11: De magistro*, 5(2007) 128-167; Jean-Paul II, *Laborem exercens*, 6(2007) 190-249; Benoît XVI, *Spe salvi*, 7(2008) 200-304.

²⁹ Cf. édition *pro manuscripto*, *Dézièm Konsil ékimènik Vatikan-an. Konstitision-yo : Lumen Gentium, Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et spes*, Institut de Philosophie Saint François de Sales, 2008, pp. 5-7.

³⁰ Éfèktivman, li pi fasil pou pasé sot nan ékriti kréyòl ofisièl-la al nan lékti anglè-a pasé pou alé nan lékti fransè-a. Pa gin anpil foua « en » gin son « in » an fransè (tan-kou nan « pentagone ») min sé prèské tout tan nan anglè-a. Konsa tou, « in » gin son « i-n » an fransè sitou nan mo ki gin orijîn anglè. San nou pa bliyé doublévé-a nan plas « ou »-a oubyin « r »-la. Pa ta gin rézon pou dépéyizé ékriti lang-nan konsa si sé pa pou yon objèktif byin déterminé. Nou ta sèlman mandé pou yo déklaré-l klèman, yon fason pou nou kapab édé nouvo jénérasion-an jouinn rout pou-l avansé nan « bak pèmanan » sa-a koté nou riské bloké-a.

souadizan pou n-al pi vit. Chémin ki té trasé-a té pi asiré, pi natirèl, minm si li té sanblé pi long épi té gin kèk koté ki té mérité égalizé oubyin élaji. Sé li ki t-ap évité nou pèdi tan sou rout nou oubyin pèdi rout nou nèt.

Pi gro aspè yo ta kapab konsidéré kòm yon difikilté nan òtograf tradisionèl-la sé « tirè » yo té konn mété anndan mo-a pou défèt diftong « in »-an « an »-an oubyin « on »-an, konsa yo té ékri « i-n » alafin mo-yo oubyin « a-n » oubyin « o-n ». Sa fè « tirè »-a ki yon « trèdinion » té sèvi tou kòm sign divizion anndan mo-a minm. Min yon aksan kapab rézoud problèm-nan, aksantégi, aksan grav oubyin aksan sikonflèks. Nou chouazi aksan grav-la pou « a » (« àn », tankou nan « mouàn », « patrimouàn »³¹) épi aksan sikonflèks-la pou « i » (« ìn », tankou nan « rasîn », « méd-sîn », « disiplin »)³² épitou pou « o » (« òn », tankou nan « trôn »). Youn nan rézon ki fè yo té évité aksan-yo nan èpòk koté grafi tradisionèl-la t-ap fòmé-a, sé té limit machîn a ékri-yo, an patikilié klavié anglé oubyin nò-amérikinyo, min kouniè-a ôdinatè-a éliminé limit sa-yo³³.

Konsa « tirè »-a pa ta gin ròl séparé dé lèt anndan yon mo ankò, min l-ap sèvi sèlman kòm « trèdinion » pou raproché oubyin kolé dé mo, soua mo konpozé-yo, soua kontraksion-yo, épi sitou pou distingé ni atik défini-an

³¹ Sé solision sa-a òtograf « ofisièl »-la pran tou pou « a-n », sètadi aksan grav-la « àn » pou défèt diftong-la. Lè sa-a nou oblije ap mandé sa-k fè yo pa-t pran yon solision ak aksan-an tou pou « i-n », soua « ìn », « in » ou pi byin « ìn »? Arthur Antoine minm té propozé mété aksan-sikonflèks-la ni pou tout ka sa-yo ni pou ranplasé aksan-grav-la tou, min li pa-t konsidéré sé toua ka ki kapab prezanté pou son « o »-a an krèyòl : « o » tankou nan « tololo », « ò » tankou nan « bòn », épi « ô » tankou nan « trôn » ; cf. Arthur Antoine, *Par le français, parle créole : Cours d'apprentissage du créole, une langue néo-romane*. Précédé de : *La « réforme » scolaire de 1980 et la graphie de Laubach handicapent l'épanouissement intégral des élèves*, Montréal, [s. éd.], 1998, pp. xv, xxi. Gin lòt solision grafik li propozé ankò, tankou « oi » angiz « oua » pou kontinié ékri « roi », « moi » olié « roua », « moua », min pètèt antan l-ap konbat éksè nan dirèksion anglé-a, li alé nan yon lòt éksè nan dirèksion franse-a paské li konsidéré kèsion grafi-an fonksion pasaj al nan franse-a sèlman, min pa an fonksion dinamik kouasans intrinsèk krèyòl-la minm (cf. « koin sidé » épi « kouinsé »). Nan domèn sa-a tou éksè sé danjé : ni éksè fonétism-nan (k-ap bloké lang-nan), ni éksè inifòmizasyon nan yon sèl sans-la (k-ap brouyé rout kouasans-la), ni éksè présipitasyon-an ki vlé fikse lang-nan trò vit-la kòm si sé yon bagay ki ta posib yon fason atifisièl alòské li poko abòdé tout domèn réflèksion épi tout sians moun-yo déjà posédé sou tè-a. Pètèt sé sa ki lakòz yo pa-t panché sou kèk lòt difikilté lang-nan, tankou kèsion « nou »-an, distinksiyon ki pou fèt ant atik-yo ak kèk pronon épi kèk prépozision, nésésité apostrophè-la pou éksprimé kèk konsèp pi byin sitou antan yo détaché mo-a ak atik franse-a, etc. Poudi trò présé ap fè jou louvri ?

³² Paské pouin ki déjà sou « i »-a fè nou bézouin yon sign distinktif ki pi vizib.

³³ Cf. Robert Chaudenson, *Les créoles français*, Paris, Nathan, 1979. Sa-a tou sé yon égzanp dominasyon machîn-nan oubyin intèrè moun k-ap fè machîn-yo sou bézouin ak difikilté réyèl lòt moun kapab ginyin. Érezman misionè-yo té gin tan invanté alfabè « sirilik »-la pou lang slav-yo épi sistèm aksan viétnamyinyo anvan invansyon machîn a ékri-a oubyin inprimri-a !

ki vini aprè mo-a ni kèk pronon posésif. Sistématikman nou mété trèdion-an anvan tout fòm atik défini-an ni o singilié ni o plirièl (-a, -an, -la, -nan, -yo), nou mété-l tou pou pronon/adjèktik posésif touazièm pèsòn singilié-a (-li) pou distingé-l sitou parapò a pronon pèsònèl-la. Nou mété apostròf-la pou maké disjonksion-an sitou nan non pròp-yo lè yo kapab ékri-yo dapré grafi kréyòl-la : « Toma d'Akin », « péyi d'Ayiti », « l'Égliz », etc. Lè sa posib, pito yo kité non pròp-yo ak òtograf lang koté yo soti-a, sitou pou non fanmi-an (signati-a).

Ak adaptasion sa yo, l-ap pi fasil pou yo li tèks filozofik-yo ki plin nuans, ki mandé konsantrasyon épi ki ouvri pou akéyi richès réfléksion ki soti nan tout péyi ak kilti. Yo pap bézouin nan dout tanzantan sou nati ak fonksion yon mo nan fraz kréyòl-la poutèt difèran posibilite konpréansion ki ta valab (anfiboloji). Lang-nan bézouin grandi nan présizyon ni sou plan idé-yo ak abstraksion-yo ni sou plan ékriti-a, épi nou bézouin grandi ansanm avè-l.

Nou byin konnin moun-nan pa li « lèt » détaché kòm si l-ap éplé : sé mo an antié, sé fraz toutantié sèvo-a ranmasé lè l-ap li. Min sé yon gran avantaj lè nou kapab rété nan yon fanmi lingouistik san nou pa dépéyize tout tan. Sitou lè nou konsidéré kijan chak lang sé ékspresion yon istoua, yon tradision, yon kilti épi karaktéristik-li gin inpak sou travay réfléksion-an nan ninpòt ki domèn, pi plis toujou nan domèn filozofik-la.

Sé sou rout nou yé toujou, nou poko rivé. « Dépi nou nan filozofi, nou pa doué limité grafi » nan okinn diréksion. Nan ka sa-a tou, nou gin doua éséyé tout bagay épi kinbé sa-k bon-an, sa-k pi bon-an... Dayé pa gin anyin ki fin bon nèt osans strikt nan réalité natirèl-yo, sé toujou yon fason relatif tout pèfeksion parèt.

Si nan kontak dirèk konvèsasyon ant moun-yo ki pa rété sou mo sèlman, – min ki inpliké kat jé kontré ak tout lòt jès signifkatif-yo, – paròl yo di-yo pa kapab ékprimé tout sa éspri moun-nan ta vlé di-a, alé ouè pou ékriti-a ki yon sign byin frèt k-ap transmèt paròl-yo pou minnin nan konsèp-yo, pou fè intèlijans-la konprann épi konnin.

Konklizyon

Réyèlman, nan yon tradiksion, nan ékriti yon lang tankou nan tout lòt kayo, okinn 'matie' pa kapab ékprimé tout richès 'fòm'-nan. Sin Toma d'Akin montré sa lè l-ap étidié *prinsip nati-a* pou mouvman prodiksion-an (jénérasion) épi déstriksion-an (dékonpozision) anndan espès ak katégori-jénéral sa-k égzisté nan réalité sansib-la.

Ansyin vérité sa-yo toujou gin nouvo aplikasion ki pèmèt konprann réalité-a pi byin, pa paské yo « ansyin » min paské yo nan « vérité »-a.

Sin Toma d'Akin

Osijè prinsip nati-a
pou frè Silvès

I

Prémié chapit: Toua prinsip pou kichòy vîn égzisté: matiè-a, fòmnan épi privasion-an

[39] Rémaké gin sa ki 'kapab égzisté' minmsi li pa égzisté, gin sa ki 'égzisté' éféktivman. Sa ki 'kapab égzisté'-a yo di li égzisté an puisans; sa ki déjà égzisté-a yo di li égzisté an akt. Min sé nan dé fason gin égzisté-a: sètadi égzistans ésansiyèl réyalité-a yo rélé-l égzistans substansiyèl-li tou ¹, tankou yon moun égzisté, épi sa-a sé égzisté-a osans strikt ²; gin yon lòt égzisté minm ki askidantèl, tankou pou moun-nan ta blan, épi sa-a sé égzisté kòm tèl bagay ³.

Pou rivé nan toulèdé égzisté sa-yo, gin kichòy ki an puisans: gin kichòy réyèlman ki an puisans pou-l vîn tounin yon moun, tankou spèrm-nan ⁴ ak san manstrièl-la ⁵, gin kichòy ki an puisans pou-l vîn blan, parérganp moun-nan. Ni sa ki an puisans pou égzistans substansiyèl-la, ni sa ki an puisans pou égzistans aksidantèl-la, yo kapab rélé yo matiè, tankou spèrm-nan parapò a moun-nan épi moun-nan parapò a koulè blan-an ⁶; min sa-k fè yo diféran, sé paské matiè ki an puisans parapò a égzistans substansiyèl-la, yo di li sé matiè *ex qua* (apati li) ⁷, sa ki an puisans parapò a égzistans aksidantèl-la, yo di sé matiè *in qua* (nan li) ⁸.

Konsa, si y-ap palé yon fason égzakt, yo di sa ki an puisans parapò a égzistans aksidantèl-la sé yon sijè (*subjectum*), min sa ki an puisans parapò a égzistans substansiyèl-la yo rélé-l 'matiè' osans pròp. Sign ki montré yo rélé sa ki an puisans parapò a égzistans aksidantèl-la 'sijè',

¹ Égzistans réyalité-a dapré ésans-li oubyin dapré substans-li. Égzistans réyalité-a dapré sa ki ésansiyèl oubyin substansiyèl nan li-a, sa ki fè-l kanpé nan égzistans-la.

² *Simpliciter* = tou simpléman; osans strikt; san konsidéré okinn lòt aspè.

³ *Esse aliquid* = égzisté tankou kichòy déterminé, ki tèl jan, tèl maniè, dapré tèl rapò oubyin tèl aspè. Donk égzisté osans rélatif.

⁴ *Sperma* = sémans gason-an.

⁵ *Sanguis menstruus* = san lè fi-a gin 'règ' li-a, sa yo di 'manstruasion'-an sètadi sa-k fèt 'chak moua'-a dapré étimoloji mo latin-an.

⁶ *Albedinis* = blanchè-a, karaktè ki fè kichòy gin koulè blan-an.

⁷ Matiè koté réyalité-a vîn soti-a, ki konstitiyé-l, fòmè-l, pou-l kanpé nan égzistans-la.

⁸ Matiè koté réyalité-a vîn égzisté ladann-nan.

séké yo di aksidan-yo égzisté nan sijè-a, min yo pa di fòm substansièl-la égzisté nan sijè-a. Épi sé dapré sa matiè-a diféran parapò a sijè-a, paské sijè-a sé sa-k pa gin égzistans apati sa-k vîn sou li, min ki gin yon égzistans konplè nan li-minm minm (*per se*)⁹, tankou moun-nan pa gin égzistans-li apati koulè blan-an ; min matiè-a gin égzistans-li apati sa-k vîn sou li, paské si sé pou kont-li (*de se*) égzistans li-a inkonplè. Sé sa-k fè, si n-ap palé yon fason strikt (*simpliciter*), fòm-nan bay matiè-a égzistans-la¹⁰, min sijè-a bay aksidan-an, minmsi pafoua yo pran youn pou lòt, sètadi matiè-a pou sijè-a, épi visvèsa.

Min kòm tout sa ki an puisans yo kapab rélé-l 'matiè', konsa tou tout sa ki fè kichòy vîn gin égzistans – kèlkésoua égzistans-la, soua substansièl soua aksidantèl – yo kapab rélé-l 'fòm' : tankou moun-nan lè li blan an puisans li vîn blan an akt pa lintèmédiè koulè blan-an, épi spèrm-nan lè li moun an puisans li vîn moun an akt pa lintèmédiè nanm-nan. Épi kòm fòm-nan fè égzistans-la an akt, sé poutèt sa yo di fòm-nan sé akt-la ; min sa-k fè égzistans substansièl-la an akt sé fòm substansièl-la, épi sa-k fè égzistans aksidantèl-la an akt yo rélé-l fòm aksidantèl.

Épi kòm jénérasyon-an (*generatio* = fè kichòy vîn égzisté-a)¹¹ sé yon mouvman nan diréksion fòm-nan, gin dé mòd jénérasyon ki korésponn pou dé fòm-yo : pou fòm substansièl-la sé jénérasyon osans strikt-la (*simpliciter*) ki korésponn, min pou fòm aksidantèl-la sé jénérasyon osans rélatif-la (*secundum quid*)¹² ki korésponn. Réyèlman, lè yo introdui yon fòm substansièl, yo di kichòy vîn égzisté tou simpléman (*simpliciter*) ; min lè yo introdui yon fòm aksidantèl, yo pa di kichòy vîn égzisté tou simpléman (*simpliciter*), min li vîn tèl jan¹³ : tankou lè moun-nan vîn blan, nou pa di tou simpléman (*simpliciter*) moun-nan

⁹ *Per se* = kaq' auto. = dapré/apati li minm minm ; pou tèt pa-l ; pou kont-li.

¹⁰ Sé konsa Avéroès palé nan Kòmantè sou *Métafizik*-la : *In Metaphy.* IX, comm. 16 : « materia... habet esse quia habet formam » (fol. 113 vb 48), « matiè-a... gin égzistans-la paské li gin fòm-nan ».

¹¹ *Generatio* = jénérasyon-an, anfantman-an, vîn fè égzisté-a, fèt réalité-a vîn fèt la, jénéré-a, anjandré-a, prodiksion-an.

¹² *Secundum quid* = nan yon sètin sans, dapré yon sètin rapò, osans laj. Cf. *Secundum quid* sa-a soti nan ansyin tradiksion *Fizik* Aristòt-la: Vetus transl. *Physica* I 12 (190 a 32): « Simpliciter autem fieri substantiarum est solum, secundum quid fieri quidem alia » (cod. Vat. Urb. 206, fol. 11r), « Vîn égzisté osans strikt sé sèlman pou substans-la, min dapré yon sètin rapò sé pou lòt réalité-yo ». Min Avéroès di pliziè foua: « generatio aliqua, non generatio simpliciter », « fè kichòy égzisté tèl jan sé pa fè kichòy égzisté osans strikt » (« produi kichòy tèl tan, sé pa produi osans strikt »), parégzanp nan *In Phys.* V comm. 7, *In De generatione* I comm. 11 épi 20.

¹³ *Fieri hoc*, litéralman: li vîn chanjé pou égzisté nan tèl fason.

vîn égzisté oubyin vîn fèt, min li vîn blan¹⁴. Épi [40] gin dé mòd déstriksion (*corruptio*)¹⁵ ki korésponn pou dé mòd jénérasyon sa yo, sètadi osans strikt (*simpliciter*) épi osans rélatif (*secundum quid*) ; min jénérasyon ak déstriksion (*corruptio*) osans strikt-la (*simpliciter*) pa égzisté sof nan katégori-jénéral¹⁶ substans-la, jénérasyon ak déstriksion osans rélatif-la minm li égzisté nan lòt katégori-jénéral-yo.

Épi kòm jénérasyon-an sé yon chanjman soti nan pa-égzisté vîn nan égzisté¹⁷, min okontrè déstriksion-an (*corruptio*) doué fèt sot nan égzisté-a al nan pa-égzisté-a, sé pa apati ninpòt pa-égzisté vîn gin jénérasyon-an, min apati pa-égzistan ki égzistan an puisans-la : tankou stati-a apati kuiv-la, paské li¹⁸ stati-a an puisans, pa an akt.

Donk pou jénérasyon-an fèt, yo bézouin toua¹⁹ bagay : sètadi sa ki égzisté an puisans-la ki matiè-a, épi pa-égzisté an akt-la ki privasyon-an, épi sa ki pèmèt vîn an akt-la, sètadi fòm-nan. Tankou lè stati-a vîn fèt apati kuiv-la, kuiv-la ki an puisans parapò a fòm stati-a sé matiè-a, min ‘san-imag’-la minm oubyin ‘san-dispozision’-an yo rélé-l privasyon ; imag-la minm ki fè yo rélé-l stati-a sé fòm-nan, min sé pa fòm substansiel-la, paské kuiv-la gin égzistans an akt anvan fòm-nan oubyin imag-la vîn sou li, épi égzistans-li pa dépann dé imag sa-a ki yon fòm aksidantèl : réyèlman tout fòm artifisiel-yo aksidantèl tou, art-la réyèlman pa travay si sé pa sou sa nati-a déjà mété kanpé nan pèfèksion égzistans-la.

¹⁴ *Sed fieri vel generari album*, literalman: li vîn égzisté kòm blan oubyin li chanjé vîn blan.

¹⁵ *Corruptio* = koripsion, dékonpozision, défèt réalité défèt-la; déstriksion-an.

¹⁶ *Genus* = genoj = « genre », ‘janr’. Sé youn nan klasifikasyon lojik-yo (« genre, espèce, différence »). Tradiksyon konsèp sa-a an kréyòl gin difikilté ladan-l, cf. M. E. Hyppolite, « *Pou filozofi ka palé kréyòl* », in *Moun – Revue de Philosophie* 1(2005), p. 108. Nou té konn tradui-l ak mo konpozé ‘katégori-prinsipal’-la, kounié-a nou pito mété ‘katégori-jénéral’ pou kinbé rasin ‘jénérasyon’-an ki gin pou ouè ak ‘jénére’, ‘anjandré’, sa vlé di ‘produi’, ‘fè yon bagay vîn égzisté’.

¹⁷ *Mutatio de non esse vel ente ad esse vel ens*. Nou suiv maniskri ki éliminé ‘*vel ente*’ épi ‘*vel ens*’-la min tou nou ta kapab suiv sa-k di ‘*vel non ente*’-a antan yo ta apliké ‘*non*’-nan ni pou ‘*esse*’-a ni pou ‘*ente*’-a; dayé ‘*vel*’-la indiké sé sou minm plan-an yo yé. Antouka variant maniskri-yo fè ouè gin yon problèm ki jinnin konpréansyon tèks-la, paské chanjman-an fèt sot nan pa égzisté vîn nan égzisté oubyin sot nan yon égzistan ki tèl jan vîn nan yon égzistan ki tèl lòt jan, donk sot apati yon égzistan ki an puisans vîn nan yon égzistan ki an akt.

¹⁸ Sètadi kuiv-la.

¹⁹ Cf. Aristòt, *Fizik* I 12 (189 b 30 sqq.) épi kòmantè Avèroès pou minm pasaj sa-a : comm. 57-64.

II

Dézièm chapit : *Étid matiè-a*

Donk gin toua prinsip nati-a, sètadi matiè-a, fòm-nan épi privasion-an, nan pami yo, dézièm-nan, sètadi fòm-nan, sé pou rivé nan li (*ad quod*) ki fè gin jénérasion-an, lòt dé yo sou bò pa yo sé apati yo (*ex quo*) jénérasion-an fèt. Sé sa-k fè matiè-a ak privasion-an sé minm bagay yo yé kòm sijè²⁰, min yo diféran kòm nosion ; réyèlman sé minm-nan ki bronz-la épi ki 'san-imag'-la anvan fòm-nan vîn rivé-a, min sé pou yon lòt rézon yo rélé-l bronz, épi pou yon lòt rézon 'san-imag'. Sé sa-k fè yo di privasion-an pa yon prinsip nan li-minm minm (*per se*), min paraksidan, sètadi paské li la ansanm (koinsidé) ak matiè-a²¹ ; tankou lè nou di sé paraksidan 'médsin-an ap bati' : sé pa poutèt li médsin réyèlman, min poutèt li sé konstrikte, bagay ki alé ansanm (koinsidé) ak médsin-an nan yon sèl sijè-a.

Min gin dé mòd aksidan²², sètadi sa ki nésèsè-a, sa yo pa kapab séparé sot nan réalité-a, tankou kapasité pou ri-a (*risibile*) kay mounnan ; épi sa ki pa nésèsè-a, sa yo kapab séparé-a, tankou koulè blan-an (blanchè-a) parapò a moun-nan. Sé sa-k fè minmsi privasion-an sé yon prinsip paraksidan, sa pa vlé di an konsékans li pa nésèsè pou jénérasion-an (pou réalité-a vîn fèt), paské matiè-a pa janm rété san privasion; réyèlman lè li anba yon fòm, li an privasion parapò a yon lòt épi visvèsa, tankou nan difé-a gin privasion lè-a (sa yo réspiré-a) épi nan lè-a (yo réspiré-a) gin privasion difé-a.

Épi sé pou yo konnin, kòm sé apati pa-égzisté-a jénérasion-an vîn fèt, nou pa di 'négasion'-an sé yon prinsip, min nou di sa pou 'privasion'-an ; paské 'négasion'-an pa détèminé sijè-a parapò a li minm : réyèlman yo kapab di 'li pa ouè', minm osijè sa ki pa égzistan-yo, tankou 'chimè-a pa ouè'²³, épitou osijè égzistan-yo ki pa fèt pou ouè-yo, tankou osijè ròch-yo. Min yo pa di privasion-an sof osijè yon sijè

²⁰ *Sunt idem subiecto*, sé minm bagay yo yé kòm sijè : cf. Avéroès, *In Phys.* I comm. 66.

²¹ Cf. Avéroès, *In Phys.* I comm. 74 : « Declaratum est quod privatio est principium generationis per accidens et quod est necessarium in generatione, scilicet secundum quod accidit subiecto ex quo est generatio » (fol. 21 ra 10-13), « Yo déklaré privasion-an sé prinsip jénérasion-an paraksidan épi li nésèsè nan jénérasion-an, sètadi poutèt li (privasion) tonbé sou sijè koté jénérasion-an pral fèt-la ».

²² *Duplex est accidens* : cf. Avéroès, *In Phys.* I comm. 28 : « Accidens enim invenitur duobus modis, aut separatum... aut non separatum » (fol. 10 ra 24-26), « Réyèlman yo jouinn aksidan-an nan dé fason, soua séparé... soua san séparasion ».

²³ *Chimaera* = Chimè. Nan mitoloji grèk épi romin-an, Chimè-a sé yon mons ki ta gin tèt lion, kò kabrit, ké dragon, flann difé ap sot nan bouch-li.

dètèminé, sètadi yon sijè koté té fèt pou gin dispozision-an ²⁴, tankou yo pa di ‘avèg’ sof osijè sa ki té fèt pou yo ouè.

Épi kòm jénérasion-an pa fèt apati pa-égzistan-an tou sinpléman (*simpliciter*), min apati pa-égzistan ki nan yon sijè-a, épi pa nan ninpòt, min nan yon sijè dètèminé – réyèlman sé pa apati ninpòt sa ki pa difé yo fè difé, min apati tèl bagay ki pa difé koté fòm difé-a kapab vîn fèt, – sé pou sa yo di privasion-an sé yon prinsip, min li diféran parapò a lòt-yo paské lòt-yo sé prinsip ni pou égzisté-a ni pou chanjman-an (*in esse et in fieri*) : réyèlman pou yon stati vîn fèt, fòk gin bronz, épi fòk an dènié gin imaj stati-a, épitou lè stati-a déja la fòk toulèdé sa-yo égzisté ; min privasion-an sé prinsip parapò a chanjman-an épi pa parapò a égzisté-a, paské pandan y-ap fè stati-a stati-a pa la : réyèlman si li té égzisté li pa ta vîn fèt, paské sa ki vîn fèt pa-t la, sof pou sa ki vini apré-yo. Min dépi li déja stati, pa gin privasion stati la-a, paské afirmasion-an ak négasion-an pa égzisté ansanm an minm tan, ni non plis privasion-an ak posésion-an. Konsa privasion-an sé yon prinsip [41] paraksidan, jan yo té ékspliké pi ro-a ²⁵, lòt dé-yo sé prinsip apati yo minm minm (*per se*).

Sé poutèt sa, apati sa yo sot di-a, yo ouè matiè-a diféran parapò a fòm-nan épi parapò a privasion-an dapré nosion-l (*secundum rationem*). Sé nan matiè-a réyèlman yo konprann fòm-nan épi privasion-an, tankou nan kuiv-la yo konprann ‘imaj’-la épi ‘san-imaj’-la ; pafoua yo nonmin matiè-a ansanm ak privasion-an, pafoua san privasion-an : tankou bronz-la antan li sé matiè stati-a li pa inpliké privasion-an, paské lè-m di ‘bronz’ sa pa vlé di ‘san-dispozision’ oubyin ‘san-imaj’ ; min farîn-nan kòm li sé matiè parapò a pin-an, li inpliké privasion fòm pin-an nan li, paské dépi-m di farîn sa indiké yon éta ‘san-dispozision’ oubyin ‘san-orientasion’ ki kontrè a fòm pin-an. Épi kòm nan jénérasion-an, matiè-a oubyin sijè-a kontinié rété, min privasion-an pa rété ni konpozision ki fèt apati matiè-a épi privasion-an, sé poutèt sa matiè ki pa inpliké privasion-an li pèmanan ²⁶, sa ki inpliké-l la minm li tranzitoua ²⁷.

Min sé pou yo konnin kèk matiè gin konpozison fòm-nan, tankou bronz-la lè li matiè parapò a stati-a, poutan bronz-la li minm li konpo-

²⁴ *Habitus* = kapasité-a; sa yo posèdé-a; dispozision/karakéristik stab ki pèfeksioné kapasité-a.

²⁵ Nan kòmansman chapit 2 sa-a : « ...yo di privasion-an pa yon prinsip nan li-minm minm (*per se*), min paraksidan, sètadi paské li la ansanm (koinsidé) ak matiè-a ».

²⁶ *Permanens* = kontinié rété.

²⁷ *Transiens* = l-ap pasé, li pa rété.

zé apati matiè épi fòm, épi poutèt sa yo pa rélé-l premié matiè poutèt li gin yon matiè. Matiè sa-a minm yo konprann san okinn fòm épi privasion-an, min ki anba fòm-nan épi privasion-an, yo rélé-l premié matiè, poutèt anvan li pa gin lòt matiè : épi yo rélé-l u|| h tou (*hylè*). Épi kòm tout définision ak tout konésans sé pa lintèmédiè fòm-nan, sé poua premié matiè-a nan li minm (*per se*) yo pa kapab konnin-l oubyin défini-l, sof pa lintèmédiè yon konparézon (yon asosiasion) ²⁸, tankou yo ta di premié matiè-a sé sa ki nan tèl fason parapò a tout fòm-yo épi privasion-yo tankou bronz-la yé parapò a stati-a épi 'san imaj'-la : épi sa-a yo rélé-l premié tou simpléman (*simpliciter*). Yo kapab di tou kichòy sé premié matiè parapò a kèk katégori-jénéral, tankou dlo-a sé matiè sa-k kapab likid yo ²⁹, min li pa premié tou simpléman (*simpliciter*) paské li konpozé apati matiè épi fòm, sé poua li gin yon matiè ki pi anvan-l.

Épi sé pou yo konnin premié matiè-a, épi fòm-nan tou, yo pa vîn fèt ni défèt (*non generatur neque corrumpitur*), paské tout jénérasion fèt pou fè kichòy apati kichòy ; min sa jénérasion-an fèt apati li-a (*ex quo*) sé matiè-a, sa li fèt pou li-a (*ad quod*) sé fòm-nan : sé poutèt sa si matiè-a oubyin fòm-nan ta vîn fèt (*generaretur*), matiè-a ta égzisté apati yon matiè, épi fòm-nan apati yon fòm, alinfini san rété. Sé poutèt sa, lè y-ap palé osans pròp, pa gin jénérasion (pa gin anyin ki vîn fèt) si sé pa sa-k konpozé-a.

Sé pou yo konnin tou, premié matiè-a yo di li sé yon sèl nimérikman ³⁰ nan tout bagay. Min yo di yon sèl nimérikman nan dé fason, sètadi sa ki gin yon sèl fòm détèminé nimérikman, tankou Sokrat : épi sé pa nan fason sa-a yo di premié matiè-a yon sèl nimérikman, paské li pa gin okinn fòm nan li. Yo di kichòy sé yon sèl-la nimérikman tou paské li san dispozision-yo ki fè diférens-la sou plan nimérik-la : épi sé nan fason sa-a yo di premié matiè-a sé yon sèl-la nimérikman, paské yo pran-l san tout dispozision-yo ki pèmèt gin diférens nimérik-la.

Épi sé pou yo konnin, minmsi matiè-a pa gin nan nati-li okinn fòm oubyin privasion, minm jan nan nosion bronz-la pa gin ni imaj ni san-

²⁸ *Per comparationem* : sé konsa Aristòt di nan *Fizik* I 13 (191 a 8), dapré intèprétation Scotus-la : « Natura autem subiecta cognoscitur per comparationem sicut est comparatio cupri ad ydolum » (text. 67 ; fol. 21 vb 21) ; Avéroès fè référans a tèks sa-a lè li di *In Metaph.* XI (= XII) comm. 14 : « Dicit in primo physicorum quod prima materia non intelligitur nisi secundum comparationem » (fol. 141 va 41).

²⁹ *Aqua... liquabilium* : Avéroès, *In Metaph.* V comm. 5 (fol. 51 rb 51).

³⁰ *Una numero* : cf. Avéroès, *In Phys.* I comm. 63 (fol. 18 va 68) épi *In Metaph.* XI (= XII) comm. 14 (fol. 141 va 60 sqq.)

imaj, poutan li pa janm sot anba fòm-nan³¹ épi privasion-an³² : réyèlman pafoua li anba yon fòm, pafoua anba yon lòt. Min pou kont li (*per se*) li pa janm kapab égzisté, paské, kòm nan nosion-li li pa gin okinn fòm, li pa gin égzistans-la an akt³³, paské égzisté an akt-la pa fèt si sé pa apati fòm-nan, min sé sèlman an puisans li yé ; épi sé pou-sa ninpòt sa ki an akt, yo pa kapab rélé-l prémié matiè.

III

Touazièm chapit: *Kat kòz-yo: matérièl, fòmèl, éfisian, final*

Sé poutèt sa, apati sa nou sot di la-a, sa parèt klè sé toua prinsip nati-a ki ginyin sètadi matiè-a, fòm-nan épi privasion-an ; min sa-yo pa asé pou jénérasyon-an (pou kichòy vîn fèt). Réyèlman sa ki an puisans, pa kapab minnin tèt-li vîn an akt, [42] tankou kuiv-la ki yon stati an puisans pa fè tèt-li vîn stati, min li bézouin sa k-ap travay-la ki pou ralé fòm stati-a soti an puisans vîn an akt. Épi fòm-nan pa ralé tèt-li soti an puisans vîn an akt : épi m-ap palé osijè fòm sa-k vîn fèt-la³⁴, sa nou di ki aboutisman jénérasyon-an ; réyèlman pa gin fòm si sé pa nan égzisté éfektivman-an, min sa rivé fèt nan chanjman-an, sètadi pandan réalité-a ap fèt-la. Donk, an plis matiè-a épi fòm-nan fòk gin yon prinsip ki égzisté k-ap aji, épi sa-a yo di li 'éfisian', oubyin li mété an mouvman, oubyin l-ap aji (ajan), oubyin sé apati li gin prinsip (kòmansman) mouvman-an.

Épi kòm, jan Aristòt di nan dézièm liv *Métafizik*-la³⁵, tout sa k-ap aji, li pa aji si sé pa antan li gin yon intansion, fòk gin yon katriyèm, sètadi intansion sa k-ap travay-la ginyin-an : épi yo rélé sa finalité-a (*finis*)³⁶. Épi sé pou yo konnin tout ajan ni natirèl ni volontè, gin yon intansion, yon finalité ; sa pa vlé di pou otan tout ajan konnin finalité-

³¹ *A forma*, « sot anba fòm-nan » : Avéroès, *In Phys.* I comm. 76 ; II comm. 12 épi *In De anima* II comm. 4 (lin. 39).

³² *Privatione*, « sot anba privasion-an » : Avéroès, *In Phys.* I comm. 66.

³³ *Non habet esse in actu*, « li pa gin égzistans-la an akt » : Avéroès, *In De anima* II comm. 8 : « nullum habet esse in actu... secundum quod est materia » (lin. 98), « anyin pa gin égzistans-la an akt... dapré li sé matiè ».

³⁴ *Generati* = rézilta jénérasyon-an, sa yo jénére-a, sa yo produi-a.

³⁵ Chapit 2 (994 b 13-14), dapré intèprétasyon Scotus-la : « Nichil inceptum agere... non intendendo finem » (éd. Averroes, text. 8), « anyin pa kòmansé aji... si-l pa gin intansion yon finalité ».

³⁶ *Finis* : nou ta kapab mété 'fin' an kréyòl, min vèb 'fini'-an pasé nan lang-nan plis kòm yon disparision (finisman, épuizman) pasé yon aboutisman oubyin yon achèvmant pozitif (pèfèksion). Pètèt mo 'finalité'-a tradui pi plis sa mo latin '*finis*'-la vlé di-a, antan li gin sans objèktif koté mouvman-an abouti-a, koté li rivé-a plis pasé karaktè sa ki an tansion pou-l rivé nan aboutisman-an.

a, oubyin désidé osijè ki finalité pou-l chouazi-a. Réyèlman, nésésité konnin finalité-a sé sèlman pou sa aksion yo pa détèminé-a, min ki an fas diféran posibilite, tankou ajan volontè-yo yé-a ; épi sé pou sa yo bézouin konnin finalité-a k-ap détèminé aksion yo-a. Min nan ajan natirèl-yo aksion-yo détèminé, sé pou sa li pa nésésè pou yo chouazi sa ki minnin nan finalité-a.

Épi Avisèn bay égzanp kitaris-la ³⁷ ki pa bézouin délibéré osijè chak frapé l-ap frapé kòd-yo, paské frap-yo détèminé bò koté-l minm : otréman ta gin réta ant frap-yo, é sa t-ap diskòdan. Min yo ouè sé sa k-ap aji dapré volonté-a ki plis délibéré pasé ajan natirèl-la : épi konsa, poutèt rézònman apati sa ki pi gran-an, sa parèt klè li posib pou ajan natirèl-la gin intansion yon finalité san délibérasion. Épi intansion sa-a pa anyin dèt pasé gin yon inklinasion (yon panchan) natirèl pou kichòy.

Donk apati sa nou sot di-yo sa parèt klè sé kat kòz ki ginyin, sètadi matérièl, éfisian, fòmèl épi final. Minmsi yo ta gin doua di youn pou lòt (kòz pou prinsip), jan yo di nan sinkièm liv *Métafizik*-la ³⁸, poutan nan liv *Fizik*-yo, Aristòt mété kat kòz ³⁹ épi toua prinsip ⁴⁰. Li pran kòz-yo minm ni kòm ékstrinsèk ni kòm intrinsèk : matiè-a épi fòm-nan yo di yo intrinsèk pou réalité-a poutèt yo sé pati ki konstitiyé réalité-a, éfisian-an épi final-la yo di yo ékstrinsèk paské yo an déyò réalité-a ; min sé sèlman kòz intrinsèk-yo li admèt kòm prinsip. Privasion-an minm yo pa nonmin-l pami kòz-yo, paské sé yon prinsip paraksidan, jan yo té di-a. Épi lè nou di kat kòz, nou konprann sa osijè sa ki kòz apati yo-minm minm-nan (*per se*), sé nan yo kòz paraksidan-yo minnin, paské tout sa ki paraksidan minnin nan sa ki apati li-minm minm (*per se*).

Min minmsi Aristòt mété prinsip-yo kòm kòz intrinsèk nan prémié liv *Fizik*-yo, poutan, jan yo di ⁴¹ nan onzièm liv *Métafizik*-la, sé osijè kòz ékstrinsèk-yo yo di prinsip osans pròp, yo di éléman pou palé osijè

³⁷ Cf. Avisèn, *Sufficiencia*, I c. 14 (fol. 22 J). Nou di « kitaris », nou ta kapab di « sitaris » tou. « Sitar »-la an latin oubyin kīqāra an grèk sé yon ansyin instriman mizik a kòd, zansèt « gita » modèn-yo.

³⁸ Aristòt, *Métafizik* V 1 (1013 a 17) : panta gar ta aitia arcai, « réyèlman tout kòz-yo sé prinsip ».

³⁹ Aristòt, *Fizik* II 11 (198 a 22).

⁴⁰ Aristòt, *Fizik* I 13 (191 a 20).

⁴¹ Sé Avéroès ki di sa, *In Metaph.* XI (= XII) comm. 23 : « causa dicitur de omnibus, principium autem de extrinsecis, elementum vero de intrinsecis » (fol. 145 rb 4-5), « yo di kòz osijè yo tout, min prinsip osijè sa ki ékstrinsèk-yo, épi éléman osijè sa ki intrinsèk-yo » ; cf. *In Metaph.* V comm. 4 (fol. 50 ra 49-54).

kòz ki yon pati nan réalité-a, sètadi kòz intrinsèk-yo, yo di kòz pou toutlèdé. Poutan pafoua yo mété youn pou lòt. Réyèlman yo kapab rélé tout kòz prinsip épi tout prinsip kòz. Min poutan yo ouè kòz-la ajouté kichòy sou prinsip-la jan yo abitié di-l la, paské sa ki premié, kit li vîn gin égzistans apré kit anvan, yo kapab rélé-l prinsip (kòmansman), tankou yo di fòjron-an sé prinsip (kòmansman) kouto-a, paské sé apati aksion-l nan kouto-a vîn égzisté ; min lè yon bagay chanjé sot nan koulè noua vîn nan koulè blan-an, yo di noua-a sé prinsip (kòmansman) mouvman sa-a, épi an jénéral tout sa yon mouvman kòmansé égzisté ladan-l yo rélé-l [43] prinsip (kòmansman) : poutan sé pa apati koulè noua-a koulè blan-an vîn égzisté kòm konsékans. Min yo di kòz sèlman osijè premié sa-a koté sa ki vîn apré-a vîn égzisté kòm yon konsékans apati li-a : poutèt sa yo di kòz-la sé sa ki gin kichòy ki vîn suiv li ki soti apati égzistans-li ⁴² ; épi sé poua premié sa-a koté mouvman-an kòmansé égzisté-a yo pa kapab di li sé kòz nan li-minm minm, minmsi yo ta di li sé prinsip (kòmansman). Épi poutèt sa yo mété privasion-an pami prinsip-yo épi yo pa mété-l pami kòz-yo, paské privasion-an sé sa koté jénérasyon-an kòmansé-a ; min yo kapab di tou li sé kòz paraksidan, poutèt li la ansanm (koinvidé) ak matiè-a, jan yo té ékspliké pi ro-a ⁴³.

Min yo pa di ‘éléman’ osans pròp si sé pa osijè kòz ki antré nan konpozision réalité-a, ki matérièl osans pròp ; épitou yo pa di-l osijè ninpòt kòz matérièl, min osijè sa premié konpozision-an fèt apati li-a, tankou manb-yo pa ‘éléman’ moun-nan, paské manb-yo tou yo konpozé apati lòt bagay : min nou di tè-a ak dlo-a sé ‘éléman’, paské yo pa vîn konpozé apati lòt kò, min sé apati yo-minm minm premié konpozision kò natirèl-yo fèt. Sé poutèt sa, nan sinkièm liv *Métafizik*-la ⁴⁴, Aristòt di “éléman-an sé sa ki konpozé réalité-a an premié-a, épi ki rété la nan li, épi ki pa divizé dapré fòm-nan”.

Éksplikasion premié pati-a, – ‘sa ki konpozé réalité-a an premié-a’, – parèt klè apati sa nou té di-yo. Dézièm pati-a, sètadi ‘épi ki rété la nan li’, li mété-l pou-l diféranzié parapò a matiè sa-a ki défèt nèt (*corruptur*) an antié poutèt jénérasyon-an, tankou pin-an sé matiè san-an,

⁴² Sé Aléksann Hales ki di sa nan *Glossa in I Sent.* d. 5 n. 5 (éd. Quaracchi 1951, p. 83)

⁴³ Pi ro-a, nan chapit 2-a : « Unde privatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia », « sé sa-k fè yo di privasion-an pa yon prinsip nan li-minm minm (*per se*), min paraksidan, sètadi paské li la ansanm (koinvidé) ak matiè-a ».

⁴⁴ Aristòt, *Métafizik* V 4 (1014 a 26-27), dapré intèprétation Scotus-la (ed., text. 4) : « Yo rélé ‘éléman’ sa réalité-a konpozé apati li-a an premié-a, ki rété nan li-a, ki pa kapab divizé dapré espès-la nan yon lòt espès ».

min san-an pa vîn fèt (*generatur*) si pin-an pa défèt nèt (*corrumpatur*), sé poutèt sa pin-an pa kontinié rété nan san-an : sé poutèt sa yo pa kapab di pin-an sé éléman san-an ; min fòk éléman-yo kontinié rété nan yon sètin fason paské yo pa détoui nèt (*non corruptantur*)⁴⁵, jan yo di nan liv *Osijè Jénérasion-an*⁴⁶. Touazièm pati-a, sètadi ‘épi ki pa divizé dapré fòm-nan’, li mété-l pou-l diféransié ak sa yo ki gin pati anndan yo ki diféran dapré fòm-nan, sètadi dapré éspès-la, tankou min-an ki gin chè ak zo kòm pati ki diféran dapré éspès-la ; min éléman-an pa divizé an diféran pati dapré éspès-la, tankou dlo-a sé dlo nan ninpòt ki pati-li. Réyéman pou éléman-an égzisté, li pa nésésé pou yo pa ta kapab divizé-l dapré kantité-a, min sa asé pou yo pa kapab divizé-l dapré éspès-la ; épi si konsa yo pa kapab divizé-l, yo rélé-l éléman, tankou yo di lèt alfabè-yo sé éléman mo-a. Donk sa parèt klè prinsip-la dispozé pou plis pasé kòz-la, épi kòz-la pou plis pasé éléman-an : épi sé sa Kòmantatè-a di nan sinkièm liv *Métafizik-la*⁴⁷.

IV

Katriyèm chapit: Rélation kat kòz-yo youn ak lòt

Donk⁴⁸ yon foua yo ouè sé kat katégori kòz ki ginyin, sé pou yo konnin li pa inposib pou minm bagay-la gin pliziè kòz, tankou stati-a ki gin ni kuiv-la ni atis-la kòm kòz, min atis-la kòm éfisian, kuiv-la kòm matiè. Li pa inposib tou pou minm bagay-la ta kòz bagay ki kontrè,

⁴⁵ *Non corruptantur*, « yo pa détoui nèt » : sètadi ‘pa totalman’ dapré Toma nan *De mixtione elementorum* 120, épi *Qu. De anima* a. 9 ad 10.

⁴⁶ Aristòt, *De generatione* I c. 10 (327 b 29-31) dapré ansyin tradiksion latin-an : « neque corruptuntur neque alterum neque salvaturn enim virtus eorum » (cod. Brugge, Sem. 102-125, fol. 243 va), « ni yo pa détoui, ni youn ni lòt, ni toulèdè, réyéman fòs/kapasité yo konsèvé ».

⁴⁷ Comm. 4 (fol. 50 ra 49-54).

⁴⁸ Pou prémié pati chapit sa-a, cf. Aristòt, *Fizik* II 5 (195 a 4-14) épi *Métafizik* V 2 (1013 b 4-15) : « Réyéman yo pran kòz-yo dapré pliziè signifkasion épi pou pliziè sé minm kòz-la pa yon fason aksidantèl (tankou ni téknik artistik-la ni bronz-la [sé kòz] pou stati-a épi pa dapré kèk aspè ki ta diféran min présizéman kòm stati ; min sé pa nan minm fason-an : sa-a minm kòm matiè épi prémié-a kòm koté mouvman-an soti), épi gin sa ki kòz youn pou lòt (tankou égzèsis-la pou fòs fizik-la épi sa-a pou égzèsis-la, min pa nan minm fason-an, prémié-a minm kòm finalité épi sa-a kòm prinsip mouvman-an). An plis tou, minm bagay-la kapab kòz sa ki kontrè-yo : réyéman sa-k kòz tèt bagay lè-l prézan, kapab kòz kontrè-a lè li pa la, tankou absans kapitèn-nan pou nofraj-la, min prézans-li sé kòz sovè-a. Toulèdè minm, ni prézans-la ni absans-la, sé kòz antan yo sé orijîn mouvman-an » ; Avisèn, *Sufficiencia*, I c. 11 (f. 19 v) épi *Metaphysica*, VI c. 5 (ff. 93-94 v).

tankou kapitèn-nan ta kòz sovè bato-a sovè-a oubyin nofrajé li ta nofrajé-a, min dènié sa-a sé ta poutèt li pa la, premié-a minm poutèt li la.

Sé pou yo konnin tou li posib pou kichòy ta kòz épi rézilta (*causatum*) parapò a minm bagay-la, min yon fason diféran : tankou promnad-la sé kòz santé-a kòm éfisian, min santé-a sé kòz promnad-la kòm finalité, promnad-la réyèlman pafoua sé pou ka jouinn santé-a ; épitou kò-a sé matiè nanm-nan, nanm-nan minm sé fòm kò-a. Yo di réyèlman éfisian-an sé kòz parapò a finalité-a, paské finalité-a pa vîn an akt si sé pa poutèt aksion ajan-an ; min yo di finalité-a sé kòz sa k-ap fè-a (éfisian-an), paské li pa t-ap aji si sé pa poutèt intansion finalité-a. Sé poutèt sa éfisian-an sé kòz sa ki fè pati finalité-a – tankou pou santé-a –, min li pa fè finalité-a finalité ; épi konsa li pa kòz kozalité finalité-a, sètadi li pa fè finalité-a finalité : tankou médsin-an fè santé-a égzisté an akt, min sé pa li ki fè santé-a sé yon finalité. [44] Finalité-a minm pa kòz sa ki fè pati éfisian-an, min li sé kòz ki fè sa k-ap fè-a éfisian ; réyèlman santé-a pa fè médsin-an médsin – épi m-ap palé osijè santé ki vini poutèt aksion médsin-an –, min li fè médsin-an éfisian. Sé poutèt sa finalité-a sé kòz kozalité éfisian-an, paské li fè sa k-ap fè-a éfisian ; minm jan-an li fè matiè-a matiè, épi fòm-nan fòm, paské matiè-a pa pran fòm-nan si sé pa poutèt finalité-a, épi fòm-nan pa pèfeksioné matiè-a si sé pa poutèt finalité-a. Sé poutèt sa yo di ⁴⁹ finalité-a sé kòz kòz-yo, paské li sé kòz kozalité-a nan tout kòz-yo.

Yo di réyèlman matiè-a sé kòz fòm-nan, nan mézi fòm-nan pa égzisté si sé pa nan matiè-a ; épi minm jan-an fòm-nan sé kòz matiè-a nan mézi matiè-a pa égzisté an akt si sé pa gras a fòm-nan : yo di réyèlman matiè-a ak fòm-nan rélatif youn parapò a lòt, jan yo di nan dézièm liv *Fizik*-yo ⁵⁰. Yo di réyèlman matiè-a ak fòm-nan an rapò ak sa ki konpozé-a tankou pati-yo an rapò ak totalité-a épi sa ki sinp-la an rapò ak sa ki konpozé-a.

Min kòm tout kòz, nan mézi li sé kòz, natirèlman li anvan sa li kozé-a, sé pou yo konnin yo kapab di anvan nan dé fason, jan Aristòt di nan sèzièm liv *Osijè Animal*-yo ⁵¹ : poutèt diférans sa-a yo kapab di

⁴⁹ Sé Filip Cancellarius ki té di nan *Summa de bono* : « Bonum sumitur a causa causarum, scilicet finali » (cod. Paris B. N. lat. 15749, f. 2 vb), « Yo pran byin-an apati kòz kòz-yo, sètadi kòz final-la ».

⁵⁰ Aristòt, *Physica* II 5 (195 a 8-11).

⁵¹ Aristòt, *De generatione animalium* II c. 6 (742 a 19-22), dapré intèprétasyon Scotus-la : « primum... dicitur multipliciter... unum illorum est primum secundum generationem et alterum primum secundum substantiam » (cod. Escorial F. III 22, fol. 82 vb), « yo di ‘premié’... nan pliziè fason... youn ladan-yo sé premié dapré jénérasion-an épi lòt-la sé premié dapré substans-la ».

kichòy anvan épi apré parapò a minm-nan épi ni kòz ni rézilta (*causatum*). Réyèlman yo di kichòy anvan yon lòt nan jénérasyon-an ak tan-an, épitou nan substans-la ak sa-k fè-l konplè-a (*completum*). Donk lè aksion nati-a soti nan inpèfèksion-an pou al nan pèfèksion-an épi nan inkonplè-a pou al nan konplè-a, sa-k inparfè-a vîn anvan sa-k parfè-a dapré jénérasyon-an ak tan-an, min sa-k parfè-a li vîn anvan nan konplète-a : tankou yo kapab di gason ki granmoun-nan li anvan timoun-nan sou plan substans-la ak poutèt konplè li konplè-a (*completum*), min timoun-nan vîn anvan granmoun-nan sou plan jénérasyon-an ak tan-an.

Min ⁵², minmsi nan réalité ki kapab vîn fèt-yo (*generabilibus*) sa-k inparfè-a anvan sa-k parfè-a, épi puisans-la anvan akt-la, antan yo konsidéré nan kichòy minm bagay-la ki inparfè anvan pasé parfè épi plis an puisans pasé an akt, poutan si y-ap palé osans strikt (*simpliciter*) fòk akt-la épi parfè-a égzisté anvan, paské sa-k minnin puisans-la an akt, sé akt li yé, épi sa-k fè inparfè-a parfè, sé parfè li yé. Matiè-a minm anvan fòm-nan sou plan jénérasyon-an ak tan-an, réyèlman sa bagay-la rivé sou li-a li anvan sa-k vîn rivé-a ; fòm-nan minm anvan matiè-a sou plan pèfèksion-an, paské matiè-a pa gin yon égzistans konplè si sé pa gras a fòm-nan. Minm jan-an tou, sa k-ap fè-a (*efficientis*) li anvan finalité-a nan jénérasyon-an ak tan-an, paské sé apati éfisian-an mouvman-an fèt pou al nan finalité-a ; min finalité-a anvan éfisian-an poutèt sé nan substans-la ak nan sa-k konplè-a (*completum*) éfisian-an éfisian, paské aksion éfisian-an (*efficientis*) pa konplè si sé pa gras a aboutisman-an (*per finem*). Konsa dé kòz sa-yo, sètadi matérièl épi éfisian, yo prémié sou plan jénérasyon-an, min fòm-nan épi finalité-a yo prémié sou plan pèfèksion-an.

Épi sé pou yo rémaké gin dé kalité nésésité ⁵³, sètadi nésésité san réstriksion-an (absolu) épi nésésité kondisionèl-la. Nésésité absolu-a minm, sé sa ki soti nan kòz ki anvan-yo sou plan jénérasyon-an, ki matérièl épi éfisian, tankou nésésité lanmò-a ki soti apati matiè-a épi apati dispozision konpozan ki kontrè-yo : épi sa-a, yo di li absolu (san réstriksion) paské li pa gin anpèchman ; sa-a tou yo rélé-l nésésité matérièl-la. Nésésité kondisionèl-la minm soti nan kòz ki vîn apré nan jénérasyon-an, sètadi fòm-nan épi finalité-a, tankou lè nou di li nésésé pou gin konsépsion-an (vîn ansint-la) si yon moun doué vîn fèt ; épi sa-a li kondisionèl, paské li pa nésésé osans strikt (*simpliciter*) pou fi

⁵² Pati sa-a nan chapit-la dépann dé Aristòt, *Métafizik* V c. 12 épi IX c. 8 : signifikasyon puisans épi inkapasité, posib épi inposib.

⁵³ *Duplex est necessitas* : cf. Aristòt, *Fizik* II 15 (199 b 34) épi komanté Sin Toma-a sou pasaj sa-a.

sa-a vîn ansint, min sé anba yon kondisyon : si li ta doué anfanté (*generari*) yon moun. Épi sa-a yo rélé-l nésésité finalité-a.

Épi sé pou yo konnin gin toua kòz ⁵⁴ ki kapab vîn rankontré nan yon sèl, sètadi fòm-nan, finalité-a épi éfisian-an, tankou sa parèt nan prodiksyon (*generatione*) difé-a : réyèlman difé-a produi (*generat*) difé, donk difé-a sé kòz éfisian [45] nan mézi li jénéré (*generat*) ; épitou difé-a sé fòm, nan mézi li fè sa ki té égzistan an puisans anvan vîn an akt ; épitou li sé finalité-a nan mézi sé li minm ki nan intansyon ajan-an épi nan mézi aksyon ajan-an minm vîn abouti nan li-minm minm.

Min sé dé mòd finalité ki ginyin, sètadi finalité jénérasyon-an (*finis generationis*) épi finalité réalité yo jénéré-a (*finis rei generatae*), tankou sa parèt nan prodiksyon (*in generatione*) kouto-a : réyèlman fòm kouto-a sé finalité prodiksyon-an (*finis generationis*), min koupé-a, ki opérasyon kouto-a, sé finalité sa yo produi-a li-minm minm (*ipsius generati*) sètadi kouto-a. Pafoua, finalité jénérasyon-an minm vîn koinsidé apati dé kòz yo sot di-a, sètadi lè jénérasyon-an fèt apati sa ki sanblé nan espès-la, tankou moun anjandrè moun, épi olivié fè olivié : yo pa kapab konprann sa osijè finalité réalité yo jénéré-a (*rei generatae*).

Sé pou yo konnin tou finalité-a vîn koinsidé ak fòm-nan nan minm bagay-la nimérikman, paské sa ki minm bagay nimérikman ak fòm sa yo jénéré-a sé finalité jénérasyon-an. Min ak éfisian-an li pa vîn koinsidé nan minm bagay-la nimérikman, min nan minm espès-la ; réyèlman li inposib pou sa k-ap fè-a (*faciens*) épi sa-l fè-a (*factum*) ta minm-nan nimérikman, min yo kapab minm-nan nan espès-la : tankou lè moun anjandrè (*generat*) moun, moun k-ap anjandrè-a (*generans*) épi moun yo anjandrè-a (*generatum*) diféran nimérikman, min yo minm bagay nan espès-la. Matiè-a minm pa vîn koinsidé ak lòt-yo, paské poutèt matiè-a sé yon égzistan an puisans, li inpliké inpèfeksyon (*habet rationem imperfecti*) ; min lòt kòz-yo kòm yo an akt, yo inpliké pèfeksyon (*habet rationem perfecti*) : parfè-a minm ak inparfè-a pa kapab vîn koinsidé nan minm bagay-la.

V

Sinkième chapit: *Diféran fason kat kòz-yo kapab yé*

Yon foua yo oué sé kat kòz ki ginyin, sètadi éfisian, matérièl, fòmèl épi final, sé pou yo konnin yo divizé ninpòt kòz sa-yo nan plizyé fason. Réyèlman yo di kichòy kòz ki vîn anvan (*per prius*) épi kòz ki

⁵⁴ Pou pati sa-a, cf. Aristòt, *Fizik* II 11 (198 a 24-27) épi kòmanté Avéroès sou pasaj sa-a, comm. 70.

vîn apré (*per posterius*)⁵⁵ : tankou nou di sians-la ak médsin-an sé kòz santé-a, min sians-la sé kòz ki vîn anvan-an, épi médsin-an vîn apré ; épi minm jan-an pou kòz fòmèl-la, épi pou lòt kòz-yo. Épi rémaké nou doué toujou minnin késion-an al nan prémié kòz-la⁵⁶ ; tankou si yo ta mandé ‘Sa-k fè moun sa-a an santé (*sanus*)?’ , sé pou yo di ‘Paské médsin-an souagné-l (*sanavit*)’ ; épitou ‘Sa-k fè médsin-an souagné (*sanavit*)?’ , ‘Poutèt sians médikal (*ars sanandi*) li ginyin-an’.

Sé pou yo konnin sé minm bagay-la sa yé pou di kòz ki toupré (*propinqua*) oubyin kòz ki vîn apré (*posterior*), épi kòz ki louin (*remota*) oubyin kòz ki vîn anvan (*prior*) ; sé poutèt sa sé minm bagay-la dé group kòz sa-yo vlé di : vîn anvan ak vîn apré, épi louin ak toupré. Min sé pou yo konstaté sa ki pi inivèsèl-la⁵⁷ yo toujou rélé-l kòz ki louin, min sa ki pi patikilié-a yo rélé-l kòz ki toupré : tankou lè nou di fòm moun-nan toupré définision-l, sètadi animal rasionèl mòtèl, min animal-la pi louin, épitou substans-la pi louin toujou. Réyèlman tout sa-k pi ro-yo sé fòm sa-k pi ba-yo. Épi minm jan-an kuiv-la sé matiè ki toupré pou stati-a, min matiè ki louin-an sé métal-la, épitou kò-a pi louin toujou.

Konsa tou⁵⁸ nan kòz-yo ginyin sé dapré sa yo yé-a minm (*per se*), gin lòt sé paraksidan (*per accidens*). Yo di yon kòz sé dapré sa li yé-a minm (*per se*) lè li kòz yon réalité nan mézi sé tèl jan li yé, tankou konstrikte-a (injéniè-a) sé kòz kay-la, épi boua-a sé matiè ban-an. Kòz paraksidan-an sé sa ki vîn rivé sou kòz ki dapré li-minm minm-nan (*per se*), tankou lè nou di ‘Graméryin-an ap konstoui’ ; réyèlman sé paraksidan yo di graméryin-an sé kòz konstriksion-an, réyèlman sé pa nan mézi li sé graméryin min nan mézi li konstrikte sa rivé-l. Épi sé minm jan-an pou lòt kòz-yo.

Konsa tou gin kòz ki sinp épi gin ki konpozé. Yo di kòz-la sinp lè sa yo di li kozé-a égzisté dapré sa-l yé-a sèlman, minmsi sé paraksidan sèlman li kozé-l : tankou si nou ta di konstrikte-a sé kòz kay-la, épi minm jan-an si nou ta di médsin-an sé kòz kay-la. Yo di li konpozé lè yo di toulèdé sé kòz, tankou si nou ta di : ‘konstrikte-a ki médsin-an sé kòz kay-la’. Dapré sa Avisèn ékspliké-a⁵⁹, yo kapab di kòz sa-a

⁵⁵ Cf. Avéroès, *In Phys.* II comm. 32 (osijè Aristòt, *Fizik* 195 a 29-31).

⁵⁶ Aristòt, *Fizik* II 6 (195 b 21-25).

⁵⁷ Sa-k pi laj-la, ki gin plis ékstansion-an.

⁵⁸ Pou pati sa-a, cf. Aristòt, *Fizik* II 6 (195 a 32 – b 21) épi *Métafizik* V 3 (1013 b 34 – 1014 a 25).

⁵⁹ Avisèn, *Sufficiencia*, I c. 12 (fol. 20 B).

sinp tou, sa ki kòz san anyin dèt pa vîn ajouté sou li, tankou kuiv-la pou stati-a, réyèlman san yo pa ajouté yon lòt matiè stati-a fèt apati kuiv-la ; épi tankou yo di médsin-an bay santé-a, oubyin difé-a chofé. Min kòz-la konpozé lè li bézouin pliziè vini ak li pou-l kapab kòz, tankou yon sèl moun pa kòz mouvman bato-a, min pliziè ; épi tankou yon sèl ròch pa matiè kay-la, min anpil.

Konsa tou gin kòz ki an akt, ginyin ki an puisans. Kòz an akt-la sé sa ki kozé réalité-a, tankou konstrikte-a lè l-ap konstoui, oubyin kuiv-la lè y-ap fè stati-a ak li ; kòz ki an puisans-la minm sé sa ki ta kapab kozé réalité-a minmsi li pa an akt pou kozé-l, min li tankou konstrikte-a lè li pap konstoui. Épi sé pou yo konnin lè y-ap palé osijè kòz ki an akt-yo, li nésésè pou kòz-la ak sa-l kozé-a égzisté an minm tan, yon fason pou si youn la, lòt-la la tou : réyèlman si li konstrikte an akt, fòk l-ap konstoui, épi si konstriksion-an an akt, fòk gin konstrikte-a an akt. Min sa pa nésésè nan kòz ki sèlman an puisans-yo.

Sé pou yo konnin tou, kòz inivèsèl-la ⁶⁰ asosié ak rézilta (*causato*) inivèsèl-la, min kòz patikilié-a asosié ak yon sèl rézilta-a (*causato*) : tankou nou di konnistè (an jénéral) sé kòz kay (an jénéral), épi konstrikte sa-a sé kòz kay sa-a.

VI

Sizièm chapit: *Sans univòk, ékivòk épi analojik*

Sé pou yo konnin tou ⁶¹ lè y-ap palé osijè prinsip intrinsèk-yo, sètadi matiè-a épi fòm-nan, nan mézi sous prinsip-yo dakò oubyin diféran, prinsip-yo ap dakò oubyin diféran : kèk réyèlman sé minm bagay-la nimérikman, tankou Sokrat épi moun sa-a y-ap montré-a ki Sokrat-la ; kèk diféran nimérikman épi yo minm bagay-la nan espès-la, tankou Sokrat épi Platon, minmsi yo dakò ansanm sou plan espès moun-nan, poutan yo diféran nimérikman. Kèk minm diféran sou plan espès-la, min yo sé minm bagay nan katégori-jénéral-la (*genere*), tankou moun épi bourik antré ansanm nan katégori-jénéral 'animal'-la ⁶² ; kèk minm diféran dapré katégori-jénéral-la (*genere*), min yo sé minm bagay dapré analoji-a sèlman, tankou substans-la épi kantité-a ki pa dakò an-

⁶⁰ Cf. Avéroès, *In Phys.* II comm. 38.

⁶¹ Pou premié pati sa-a, cf. Aristòt, *Métafizik* V 8 (1016 b 31-1017 a 2) épi kòmantè Sin Toma pou minm pasaj sa-a. – Osijè koté idé chapit sa-a soti, cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, pp. 169-180 (Annexe I) : *Les sources littéraires et doctrinales du De principiis naturae*.

⁶² Sètadi vivan ki gin kèk nan sink sans-yo.

sanm nan okinn katégori-jénéral, min yo dakò ansanm sèlman dapré analoji-a : réyèlman yo dakò ansanm sèlman paské yo égzisté. Égzisté-a pa yon katégori-jénéral (*genus*), paské yo pa di-l yon fason univòk, min yon fason analojik.

Pou yo konprann sa ⁶³, sé pou yo konnin yo kapab di yon bagay osijè pliziyè réalité nan toua fason ⁶⁴ : univòk, ékivòk épi analojik. Yo di kichòy yon fason univòk lè yo di-l dapré minm non-an épi dapré minm nosion-an sètadi minm définision-an, tankou lè yo di ‘animal’ ni pou moun-nan ni pou bourik-la. Réyèlman yo di toulèdé sé animal, épi toulèdé sé substans animé (vivan) sansib, sé sa ki définision animal. Yo di kichòy yon fason ékivòk lè yo di-l osijè kèk réalité dapré minm non-an épi dapré yon nosion ki diféran, tankou lè yo di ‘chyin’ ⁶⁵ ni pou sa ki kapab japé-a ni pou konstélasion nan sièl-la, yo dakò sèlman nan non-an épi pa nan définision-an oubyin signifikasyon-an ; réyèlman sa non-an vlé di-a sé définision-an, jan yo di nan katriyèm liv *Métafizik*-la ⁶⁶. Yo di kichòy yon fason analojik lè yo di-l osijè pliziyè bagay ki gin diféran nosion min yo rapòté (*attribuuntur*) dapré kichòy ki minm-nan bay youn ⁶⁷, tankou yo di ‘an santé’-a pou kò animal-la épi pou urîn-nan épi pou rémèd yo bouè-a, min sé pa minm bagay-la nè lè vlé di nan yo tout. Yo di-l réyèlman osijè urîn-nan kòm sign santé-a, osijè kò-a kòm sijè-l, osijè rémèd pou bouè-a kòm kòz. Min poutan tout nosion sa-yo vîn gin yon sèl aboutisman, sètadi santé-a.

Réyèlman, pafoua, sa ki dakò ansanm dapré analoji-a, sètadi nan propòsion oubyin nan asosiasion/konparézon oubyin nan alé yo alé ansanm, yo rapòté yo (*attribuuntur*) bay yon sèl finalité, tankou sa parèt

⁶³ Pou pati sa-a, cf. Avéroès *In Metaph.* IV comm. 2.

⁶⁴ Cf. Toma d'Akin, *Super Metaphy.* IV 1 (1003 a 32).

⁶⁵ Sé yon égzanp ki soti nan Boès, *De divisione* (PL 64, 877 D) épi Avéroès, *In Metaph.* IV comm. 2.

⁶⁶ Aristòt, *Métafizik* IV 16 (1012 a 22).

⁶⁷ Dapré Bernard Montagnes vokabilè Sin Toma sévi avè-l pou dézigné rapò pliziyè réalité ak yon premiè-a (*attributio, attribui*), li pa sévi avè-l konsa aprè nan lòt liv li-yo. Sa prouvé sé komanté Avéroès-la li t-ap suiv ak tradiksyon tèks *Métafizik* Aristòt-la (liv III [G] 2, 1003 a 33 – b 16) jan vèsion arab-latin-an té ofri-l la, cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, p. 27 ; cf. *ibid.* p. 176 : « L'emploi des termes *attributio* et *attribuere* pour traduire la préposition grecque « pros », qui indique simplement la relation, est tout à fait caractéristique de la [*Metaphysica*] *Nova* et ne figure pas dans les passages correspondants de la [*Metaphysica*] *Media*. De plus, il ne s'agit pas d'un terme employé fortuitement ». *Metaphysica Media*-a sé yon tradiksyon yo té fè nan douzièm sièk-la (cf. Charles Burnett, *A note on the origins of the Physica vaticana and the Metaphysica media*, in Rita Beyers, *Tradition et traduction*, Louvain, Leuven University Press, 1999, pp. 59-68).

nan égzanp yo sot di-a ; pafoua sé pou yon sèl ajan, tankou yo di ‘médikal’ ni osijè sa k-ap aji gras a sians-la (*artem*) ni osijè sa-k pa gin sians-la, tankou vié granmoun-nan, épi osijè instriman-yo tou, min poutèt yo rapòté-l (*per attributionem*) bay yon sèl ajan-an, sètadi médsîn-nan ⁶⁸ ; pafoua minm antan yo rapòté-l (*per attributionem*) bay yon sèl sijè, tankou yo di égzisté-a osijè substans-la, kalité-a, kantité-a ak lòt prédikaman-yo. Réyéلمان sé pa totalman dapré minm notion-an substans-la, kantité-a ak lòt-yo égzisté, min yo palé osijè yo tout poutèt yo rapòté (*attribuuntur*) bay substans-la ki sijè pou lòt-yo. Épi sé konsa égzisté-a sé pa katégori-jénéral substans-la épi kantité-a, paské yo pa palé osijè okinn katégori-jénéral dapré sa ki vîn anvan épi sa ki vîn apré nan espès li-yo, min yo di-l osijè fason analogik-la. Épi sé sa-k fè nou di substans-la épi kantité-a diféran sou plan katégori-jénéral-la, min yo sé minm bagay dapré analogi-a.

Donk ⁶⁹ pou sa ki minm bagay-la nimérikman, fòm-nan épi matiè-a sé minm bagay-la nimérikman, tankou Tullius épi Siséron ⁷⁰ ; pou sa minm ki gin minm espès-la épi ki diféran nimérikman-an, matiè-a ak fòm-nan pa minm bagay tou nimérikman, min sé dapré espès-la yo minm bagay, tankou Sokrat épi Platon. Épi minm jan-an pou sa-k nan minm katégori-jénéral-la, prinsip-yo tou nan minm katégori-jénéral-la, tankou nanm-nan épi kò bourik-la ak cheval-la diféran dapré espès-la, min yo sé minm dapré katégori-jénéral-la. Épi minm jan-an pou sa ki dakò ansanm dapré analogi-a sèلمان, sé dapré analogi-a sèلمان oubyin propòsion-an yo gin minm prinsip-yo. Réyéلمان matiè-a épi fòm-nan épi privasion-an oubyin puisans-la épi akt-la, sé prinsip substans-yo épi lòt katégori-jénéral-yo ; poutan matiè substans-la épi kantité-a, épi minm jan-an fòm-nan épi privasion-an, yo diféran dapré katégori-jénéral-la, min yo dakò ansanm sèلمان dapré propòsion-an, poutèt minm jan matiè substans-la yé-a parapò a substans-la dapré notion matiè-a, sé konsa matiè kantité-a yé parapò a kantité-a. Donk kòm substans-la sé kòz rès-yo, konsa tou prinsip substans-la sé prinsip tout lòt-yo.

⁶⁸ *Medicina* = sians médikal-la, sètadi ‘médsîn’-nan, li kapab vlé di ‘rémèd’-la tou.

⁶⁹ Pou pati sa-a, cf. Aristòt, *Métafizik* XII 4 (1071 a 18-29) avèk kòmantè Sin Toma sou pasaj sa-a, épi kòmantè Avéroès sou minm pasaj-la, comm. 27 épi 28.

⁷⁰ Minm moun-nan gin dé non, donk sé minm moun-nan yo dézigné nimérikman.

QUESTION À MON ÉGLISE.
L'ÉGLISE D'HAÏTI EN QUESTION.

P. Jacques Mésidor, sdb

Moun - Revue de philosophie 9 (2009) 250-256

Après l'Armée d'Haïti, l'Église est l'autre institution qui après 1986 s'est trouvée dans l'œil du cyclone, pour paraphraser Himler Rébu.

Une institution qui avec sa Hiérarchie, son dogme, ses imposantes infrastructures culturelles, éducatives, médico-sociales, caritatives et pastorales, pèse beaucoup dans le vécu quotidien et le devenir du pays.

Comme telle, elle est comme disent les Nord-Américains, un *target* sensible, une cible visible, repérable, digne de tous les coups.

Nous sommes dans un pays en crise larvée, avec des hauts et des bas. À chaque moment d'exaspération on entend le même refrain : que fait l'Église, que dit la hiérarchie, personnalisée par la Conférence Épiscopale ?

Avant 1986, quand elle était la voix des sans voix, on applaudissait à toutes ses prises de parole relayées par la jadis célèbre Radio Soleil !

Après 86, quand les mains nues et le ventre creux, le peuple a repris son droit de gueule, l'Église a non seulement perdu un monopole, mais est devenue sans transition, objet d'interpellation et de contestation.

Des amis latino-américains m'ont posé des questions très pertinentes sur notre Église. L'Église d'Haïti a-t-elle pris le train de Vatican II, l'a-t-elle assimilé, l'a-t-elle trahi ?

Quel est l'impact de son option préférentielle pour les pauvres ? Est-ce du caritativisme humanitariste de libération intégrale ? A-t-elle trahi la cause des pauvres ?

Ma tentative de réponse à ces questions n'a aucune prétention scientifique, n'étant ni théologien, ni sociologue. Elle se justifie par mon respect pour une institution que j'aime et que j'ai toujours servie, avec une loyauté lucide !

L'Église d'Haïti et le peuple de Dieu pérégrinant en tandem avec le peuple appauvri du pays, elle est composée de femmes et d'hommes avec leurs qualités et leurs limitations, leurs conflits.

Toute communauté est par nature conflictuelle. Il ne s'agit pas de conflits entre frères et sœurs ennemis, mais entre partenaires égaux, résolus à jouer le jeu de la différence et de la complémentarité, dans la communion au Christ qui nous unit !

Ce pèlerinage évoqué plus haut remonte à un demi millénaire, avec les péripéties et les aléas de l'histoire. Franciscains, Capucins, Dominicains, Jésuites, diocésains de toute provenance, dans la période post-colombienne et coloniale jusqu'à l'indépendance, ont bon an, mal an, maintenu la foi au Christ et la religion chrétienne dans le pays.

À partir de 1860 avec la signature du Concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement du président Fabre Geffrard, l'établissement de la Hiérarchie, la mise en place d'un clergé homogène, diocésains, religieuses et religieux pour la plupart bretons, l'Église prend un nouveau visage bien de son temps... Les diocèses et les paroisses s'organisent progressivement, ainsi que l'éducation, l'enseignement religieux, le médico-social, avec la présence des religieuses dans les hôpitaux, hospices et dispensaires. Tout cela se réalisait avec les pauvres moyens de l'époque. Les témoins de pierres et de briques sont encore là : chapelles, églises, cathédrales, écoles, dispensaires, asiles, montrent qu'à défaut d'être riches, ces apôtres n'étaient pas moins généreux et entreprenants. Ce, au bénéfice de toutes les classes sociales confondues, les pauvres et les paysans étaient loin d'être oubliés !

La parole de Dieu continue à éveiller et à stimuler la foi avec et malgré les médiums de l'époque. Des tentatives de catéchisme créole ont tourné court. L'expérience de Mgr Kersuzan au Cap-Haïtien en est un témoignage.

Les deux guerres mondiales, la première occupation américaine entre les deux guerres, sont venues bousculer les choses et les gens.

L'Église avec son clergé en majorité missionnaire, doit devoir compter avec de nouvelles idées et de nouveaux concurrents pourvoyeurs de sens.

Un monde qui s'éveille provoque toujours émois et bousculades générant amertumes et conflits.

Dans les années 40, des missionnaires catholiques et protestants venus du Nord débarquent en trombe, qui, avec de nouvelles approches

de pastorale, qui avec une nouvelle méthode d'alphabétisation, la méthode Laubach, ferment d'une véritable révolution culturelle profitable au peuple.

L'establishment a réagi sans tarder contre la méthode Laubach qui a connu le sort du catéchisme créole de Mgr Kersuzan.

Advint la tempête duvaliériste des années 60 qui frappe de plein fouet le clergé : évêques et prêtres doivent abandonner diocèses et paroisses. Certains sont expulsés manu militari ; étrangers, haïtiens, diocésains et religieux sont emportés sans ménagement, dès lors qu'on n'avait pas l'heur de plaire au régime en place, surtout si l'on s'avisait de s'y opposer !

En 1966 on aboutit à ce que l'on a appelé l'indigénisation du clergé et qu'un prélat a salué comme la réédition de 1804 !

Aujourd'hui, pour le meilleur et pour le pire, le clergé et les religieux sont haïtiens dans la quasi-totalité. Tous les évêques sont autochtones. Les pays qui traditionnellement nous envoyaient des missionnaires, souffrant du manque ou de l'absence de vocation n'envoient plus personne. C'est maintenant notre pays qui renvoie l'ascenseur, avec l'envoi de missionnaires en Amérique du Nord, en Afrique et même en Amérique latine.

L'Église de Jésus Christ est une assemblée de femmes et d'hommes qui s'agitent au gré des soubresauts de l'histoire, mais c'est l'Esprit du Père donné par le Fils qui la mène.

L'Église est avant tout l'œuvre du Saint Esprit. Comment s'est-il manifesté dans l'Église d'Haïti ces dernières décennies, disons depuis Vatican II ?

Le Concile a surpris l'Église en pleine période de mutation de recherche d'identité et d'affirmation de soi.

La notion d'Église peuple de Dieu a eu un écho favorable chez nous. Les fidèles se sont retrouvés dans l'expression « Pèp Bondié-a », cela, d'autant plus qu'on a souvent comparé le peuple haïtien au peuple hébreu, un peuple en exode, en mal de libération et sensible aux messianismes. Même lorsque des faux prophètes et des bergers mercenaires l'ont entraîné dans l'exil de l'occupation étrangère et la mise sous tutelle, comme c'est le cas présentement. Avec comme corollaire le désarroi moral, la violence, l'insécurité, l'appauvrissement accéléré de la population !

ET L'ÉGLISE FACE À TOUT CELA ?

Pour répondre aux inquiétudes de mes amis religieux latino-américains, je dis d'emblée que l'Église d'Haïti est une Église de PAUVRES mais pas une PAUVRE ÉGLISE, ni un machin comme l'on dit certains de ses détracteurs, qui parfois avaient des comptes à régler avec tel ou tel membre de la hiérarchie.

Quand on parle d'Église ou de l'Église, il faut faire très attention, afin de ne pas verser dans les simplismes, les outrances et les préjugés.

L'Église d'Haïti après Vatican II, Medellín, Puebla et Santo Domingo, n'est plus l'Église d'avant le Concordat de 1860, ni des années 1940 (campagne anti-superstitieuse et des rejetés).

Pourtant de 1492 (avec la plantation de la première croix) à nos jours, il y a continuité (malgré la dialectique de l'iniquité et de la grâce) dans le dévouement des semeurs de la Bonne Nouvelle, qu'elle qu'elle ait été la médiation sémantique adoptée pour l'exprimer !

L'Église coloniale, ici, comme partout ailleurs a donné des saints et des héros (Pierre Toussaint, Mère Lange). L'Église concordataire, elle aussi, a ses saints anonymes que la *vox populi* reconnaît comme tels. L'Église de Vatican II, celle de la voix des sans voix a aussi ses martyrs, nous les connaissons, et ses saints qui font avancer la nouvelle évangélisation.

L'Église d'Haïti a fait et digéré Vatican II. Elle admet avoir « raté » Medellín. A l'époque, le contexte socio-politique et religieux, avec la 'Haïtianisation' de l'épiscopat et du clergé y a pesé de tout son poids. Elle s'est rattrapée avec Puebla et Santo Domingo, grâce à l'impulsion du CELAM, de la CLAR, de la CHR, avec les religieux(es), les mouvements des CEB (communautés ecclésiales de base), les *Ti-légliz*.

Dans les années 80, elle était véritablement la voix des sans-voix, préparant ainsi le terrain pour que Jean Paul II puisse venir lancer la nouvelle Évangélisation à partir de chez nous et déclarer que les « choses devaient changer, ici, afin que toutes les catégories de pauvres se reprennent à espérer » !

Après 1986, la parole étant libérée, l'Église a perdu le monopole d'être la voix des sans voix. Ceux-ci ayant recouvré leur droit à la parole, n'allaient pas tarder à interpeller même l'Église, qui n'avait sans doute pas assez appris à écouter, surtout les jeunes, avec leur langage souvent maladroit et outrancier!

Il y a eu tentative de déstabilisation de l'Église institution qui gênait plus d'un comme ce fut le cas pour l'Armée. Sans parler de la Fronde du monde religieux, protagoniste de « l'Église populaire »... La déviation des *Ti-légliz*, l'échec programmé de la mission alpha... la crise de Radio Soleil, la diabolisation de l'autorité ecclésiastique et religieuse avec l'affaire Aristide, l'idée très médiatisée de l'Église divisée.

En dépit de tout, l'Église d'Haïti, malgré ombres et lumières et à cause d'elles, demeure une Église bien vivante.

On ne peut mettre en doute, sans mauvaise foi, son option évangélique pour les pauvres. Les plus pauvres, c'est de la rhétorique! Il y a ici aussi les pauvretés émergentes évoquées par Santo Domingo : les enfants des rues, les sidéens, les drogués, les rapatriés devenus des personnes déplacées qui ont tout perdu. L'Église ne les ignore pas !

Son action pastorale est censée répondre à un plan avec des objectifs clairement définis, pour les différentes catégories de membres du peuple de Dieu, en particulier les plus sensibles : la jeunesse, le monde rural, les migrants, les malades, les élites qui d'habitude détiennent les pouvoirs de décision. Un plan de pastorale suppose un projet, des moyens humains et matériels, des infrastructures, la formation des agents de pastorale.

Au sein de l'Église, sans concurrencer ni faire double emploi, les communautés religieuses, en cohérence avec leur charisme propre, ont leur plan de pastorale très explicite, surtout celles mandatées par l'Église locale, pour œuvrer dans l'éducation, le médico-social et l'animation rurale.

« L'irruption des pauvres » dans l'Église, n'est pas de la rhétorique chez nous ! L'Église est consciente du drame de la misère galopante qui agresse le pays. Elle est bien présente dans les îlots de misère à Cité Soleil, à la Fossette, à Raboteaux, et dans les autres goulags d'Haïti. Elle n'a pas promis et ne saurait promettre au peuple de passer de la misère à la pauvreté digne. Ce qu'elle fait ponctuellement à travers des œuvres caritatives, quoique valable, reste dans le domaine du palliatif et de la suppléance. Elle remplace plus ou moins heureusement l'État défaillant. Et avec la mort programmée de l'État, dans le contexte de la globalisation et du droit d'ingérence, on peut se demander quel rôle est dévolu à l'Église. Pour nous, il ne fait aucun doute, depuis Pâques et Pentecôte, c'est la mission évangélique et prophétique d'annoncer, de promouvoir, de défendre la vie, de dénon-

cer toutes les forces de mort qui agressent l'homme, comme l'a fait Jésus !

Dans sa prédication comme dans sa praxis pastorale, l'Église doit aider le peuple de Dieu à découvrir les causes structurelles de sa misère, à s'organiser pour la combattre comme un mal, un péché social qui avilit l'image de Dieu en l'homme et contrarie son dessein libérateur. Elle doit aussi éduquer à la justice, au respect de la vie, de la nature, de l'environnement, des droits et devoirs individuels.

La place de l'évangile dans le peuple de Dieu doit être centrale. De fait, elle tend à l'être de plus en plus. Catéchèse et évangélisation, depuis l'impulsion de Puebla, contribuent à mettre le croyant en contact avec le ressuscité. Jésus n'est plus le grand inconnu. Il fait partie du panorama familier du croyant, favorisé par l'ambiance des associations, groupes évangélistes et pentecôtistes qui véhiculent le même vocabulaire.

L'Église pyramidale sous la mouvance de l'Esprit de Pentecôte, se transforme en Église communion, communauté de frères et sœurs solidaires, protagonistes de « Tèt ansanm » « pou travay libérasion-an vansé pi dévan » !

Le groupement, la concertation, le retour au koumbit, tout cela fait son chemin dans l'Église. Laïc engagé, cela correspond à une réalité dynamique dans les paroisses et les chapelles.

Liturgie. Notre Église a développé une liturgie (une des plus belles de la région). Inspirée de la culture populaire, très pieuse. Le tambour, les rythmes transportés de l'Alma mater africaine, les danses, les expressions corporelles, le vernaculaire, plus expressif que le français : ce dernier permet au chant liturgique d'atteindre une grande profondeur de piété et de sens. La liturgie haïtienne favorise l'expérience de Dieu, la communion fraternelle et l'engagement apostolique.

Pensée théologique. Des efforts, des initiatives, des groupes de réflexion d'un certain niveau sont à signaler. Cette réflexion s'inspire de la méthodologie de la théologie de la libération... Elle se fait à partir du peuple et de sa réalité. La mentalité créole est très exigeante : pour se faire comprendre du peuple, il faut s'adapter et atterrir. Quand le fidèle, surtout paysan, te dit : « adjé, podiab mon Pè » il faut revoir sa copie et son discours ! Ce peuple croyant et patient à l'extrême, n'est pas fataliste. Il croit et aspire à une vie meilleure et sait consentir les sacrifices et s'organiser en conséquence. L'émigration sauvage de la

campagne à la ville, le phénomène des voyages clandestins en est une illustration.

Avec l'aide de l'Église, le peuple a appris à lutter, à revendiquer pour vivre dans la dignité des enfants de Dieu.

Les perspectives d'avenir sont prometteuses, à condition que l'Église reste vigilante, en exode avec le peuple, comme sa seule et véritable amie, se laisse interpeller par lui, et réponde avec l'intelligence et la générosité de l'Évangile à ses clameurs !

À propos de « L'invention de l'art haïtien »

Carlo A. Célius, *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*, Presses de l'Université Laval, 2007, 419 pp. (Collection Intercultures).

Langage plastique et énonciation identitaire, sous-titré *L'invention de l'art haïtien*, a paru aux Presses de l'Université Laval, dans la Collection Intercultures à la fin de l'année 2007. Il est signé de Carlo A. Célius. Cet ouvrage a l'ambition de prendre place dans une tradition qu'il veut prolonger et/ou dépasser. On pourrait songer à le ranger à côté du *Panorama de l'art haïtien*, de Philippe Thoby-Marcelin, qui malgré ses lacunes marque « un tournant dans le discours sur l'art haïtien »¹ ; du *Haïti et ses peintres* de Michel Philippe-Lerebours qui « a écrit l'histoire la plus exhaustive des beaux-arts en Haïti »².

L'auteur y étudie la crise identitaire haïtienne par le biais de l'art. Il manie pour les réconcilier, l'histoire de l'art en Haïti et l'histoire d'Haïti, deux champs où il a acquis une belle compétence. En effet après avoir commencé par être peintre (1980-1990)³, Célius a délaissé la peinture pour se consacrer exclusivement à la recherche en histoire de l'art et en histoire⁴. Il peut parler de peintres et de peintures de l'intérieur⁵ et avoir le regard critique du chercheur historien qui s'épuise à comprendre ces langages et à les intégrer dans une vision plus large.

La recherche est minutieuse, de belle eau, conduite par un homme en pleine possession de sa plume. Après avoir rappelé le débat sur la définition de l'art, l'auteur demande de convenir d'une définition minimale : « La création plastique englobe des formes de langages plastiques composées à partir de trois éléments de base suivants: le trait (le dessin),

¹ Carlo A. Celius, *Langage plastique et énonciation identitaire : L'invention de l'art haïtien*, Québec, PUL, Collection InterCultures, 2007, p. 258.

² C. A. Celius, *op. cit.*, p. 49.

³ Il a connu une certaine célébrité ; il fut lauréat d'un concours de jeunes peintres organisé par l'Institut Français en 1990. Ce qui lui a valu une bourse d'études à l'école du Musée du Louvre à Paris. Il a participé à des expositions tant en Haïti qu'à l'étranger.

⁴ L'auteur détient un doctorat de l'EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

⁵ L'auteur a fréquenté la faculté de l'ENARTS (École Nationale des Arts), de 1984 à 1987 où il a décroché une licence avec un mémoire sur Célestin Faustin. L'ENARTS est une école supérieure dépendant de l'Université d'État d'Haïti.

la couleur et le volume »⁶. Les Beaux-arts sont un élément de cet ensemble. Pour déployer sa proposition de lecture de la problématique identitaire, il pose des balises, des distinctions linguistiques et se donne « un cadre sémantique global »⁷.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres intercalés dans une introduction et une conclusion. Après avoir présenté les pontifes du discours sur l'art haïtien en Haïti (status questionis, Chapitre I), Célius nous fait pénétrer le système discursif que va imposer le Centre d'Art (II) qui subira une évolution le propulsant dans la promotion de l'art naïf (Chapitre III). Alors, se faisant fil d'Ariane, lampe de poche et guide il nous introduit dans les dessous de ces discours ; le conflit exégétique qui s'en est suivi (Chapitre IV) a relevé les failles et les résistances ; l'auteur peut alors pister le champ à ouvrir (Chapitre V et conclusion). Les institutions en présence pour l'intelligence de cette crise identitaire sont : le *Centre d'art*, le *Foyer des arts plastique* et dans une proportion moindre le *Saint-Soleil*.

La question de l'identité de l'haïtien est en crise depuis toujours, c'est-à-dire depuis 1804. L'auteur a revisité le dossier en nous plongeant dans le conflit des interprétations surgi à la faveur de la création du Centre d'art en 1943. Un groupe de dissidents s'en sépareront pour fonder en 1950 le *Foyer des arts plastiques*. Ce dernier servit de détonateur à la « première tentative d'une théorisation des caractéristiques de la création artistique (littéraire, plastique, musicale) en Haïti »⁸. L'événement fit perdre au *Centre* deux tiers (2/3) de ses membres, secoua l'intelligentsia haïtienne et même le pouvoir⁹. Ce schisme donc peut être dit instaurateur, du moins promoteur de la mise en place d'un immense espace discursif, engageant l'intelligentsia nationale et/avec des acteurs internationaux. Ce débat est coloré par la politique et les relations internationales, autre champ de compétence de l'auteur qui est diplômé de l'INAGHEI (Institut National de Gestion et Hautes Études Internationales, Port-au-Prince) en Diplomatie et Relations internationales en 1990. Ce Foyer dont la devise est « plus de lumière »¹⁰ a consacré une attitude d'ouverture en Haïti. L'art est le contraire de l'enfermement, pour les romains il « devait naître aussi naturellement que la campagne ; il devait être de la nature cultivée »¹¹. Il est une mise en condition féérique de la beauté. Comment entrer en com-

⁶ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 4-5.

⁷ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 8. Même si cette « sémantique globale ne saurait apporter toutes les réponses » (p. 9).

⁸ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 39.

⁹ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 275.

¹⁰ Manifeste du Foyer des arts plastiques, cité in C. A. Célius, *op. cit.*, p. 199.

¹¹ Hannah Arendt, *La crise de la Culture, huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1998², p. 272. Cicéron aurait été le premier à utiliser le mot culture pour les choses de l'esprit *excolere animum*, cultiver l'esprit (p. 271).

merce avec cette beauté pour la posséder ? Cette quête ou conquête jamais achevée fait de la création artistique une fenêtre ouverte sur l'immortalité. D'ailleurs les œuvres d'art « ne sont pas fabriquées pour les hommes mais pour le monde qui est destiné à survivre à la vie des mortels, au va-et-vient des générations »¹². N'est-ce pas le but des musées, des institutions du même genre et donc du *Centre d'art* ? Ce *Centre* fut bien côté et noté, eut des promoteurs et des supporteurs au sein des pouvoirs publics¹³.

Mais ce *Centre* va se commettre à prioriser une forme particulière de création artistique : l'art naïf. Le cubain Gómez Sicre y a joué un rôle de révélateur. Regardant une toile de Philomé Obin, il dit : ceci est de l'art¹⁴. La beauté prit les couleurs de l'art naïf. Avec cette reconnaissance le *Centre* subit un renversement. Promouvant la théorie du vide au niveau de la création d'art plastique en Haïti, il va mettre en place un espace discursif hégémonique pour inventer l'art naïf haïtien. Avec ce renversement et cette invention, les apprentis deviennent des maîtres en un jour¹⁵. Or ce *Centre*, n'en déplaît aux tenaces entêtements de la théorie du vide, s'inscrit dans le prolongement du mouvement artistique amorcé dans les années trente et dont Pétion Savin fut le meilleur représentant¹⁶.

Le premier carrefour où cette crise identitaire se montre donc est la réductionnisme artistique, porté surtout par des *étrangers* ; cette identité artistique haïtienne, jamais totalement assumée, est souvent bafouée, parfois écrasée et rejetée. Pour ce faire on a dû capitaliser sur un certain atavisme colonial qui perdure dans notre histoire en des couples antagoniques (*dualisme méthodologique*) : noir/mulâtre; paysan/citadin, riche/pauvre; artiste sophistiqué/naïf. Ces étrangers veulent et veulent imposer un type d'art spécifique de l'haïtien et en Haïti : l'art naïf. Ils prétendent former notre goût, notre façon d'être une société. Ils en ont les moyens ; chez eux comme chez nous. Breton n'accepte pas un art véritablement

¹² H. Arendt, *op. cit.*, p. 268.

¹³ Parallèlement le mouvement Saint-Soleil (de Tiga) consacrant une vision magique, sacrée de la peinture haïtienne, trouva une égérie en Malraux. Dans ce contexte, le Foyer fait figure d'orphelin.

¹⁴ C. A. Celius, *op. cit.*, p. 313. De la même manière Breton a fortement contribué à consacrer Hector Hyppolite au détriment de Philomé Obin qui fut à l'origine du mouvement de l'art naïf (p. 128).

¹⁵ Le Centre eut trois catégories d'artistes « les 'avancés', les 'populaires' et les 'débutants' » (C. A. Celius, *op. cit.*, p. 324).

¹⁶ Thoby-Marcelin croit qu'avec Pétion Savin une peinture haïtienne est née (C. A. Celius, *op. cit.*, p. 55). Doit-il être considéré comme le premier peintre naïf ou le premier peintre haïtien de couleur locale ? Il « sera comparé au Douanier Rousseau, mais lui ne sera pas partisan de l'art naïf » (note 19, p. 59). Pour Lerebours « la création de l'Académie royale de peinture par Christophe constitue le moment fondateur de l'art haïtien » (p. 260).

haïtien en dehors du vodou¹⁷, Rodman veut qu'Hyppolite peigne en état de possession¹⁸. Ces acteurs engagés dans l'édification et l'imposition du discours dominant ont des a priori. Certes, ils prétendent courir après la beauté, l'appriivoiser, lui donner séjour parmi eux et parmi nous. (Car c'est ainsi qu'ils imposent leur apparaître. Restant sauf que « le critère approprié pour juger de l'apparaître est la beauté »¹⁹). Cependant ils ne veulent que domestiquer la beauté et donc la gloire qui en résulte. « La beauté est la manifestation même de la permanence. [...] Sans la beauté, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable »²⁰.

Depuis que nous sommes établis dans l'inter-être « le goût est la faculté politique qui humanise réellement le beau et crée une culture »²¹. Or les formes d'expression plastiques du vodou (et l'art populaire en général) relèvent non pas de l'art mais du pré-art²². L'enjeu se dévoile : l'art est prétexte pour manipuler la vérité historique. Le discours artistique devient arme de pouvoir, de contrôle ou d'assujettissement. C'est pourquoi les producteurs du discours hégémonique, ne se sont jamais rétractés²³. Jean Marie Drot n'a pas revu ses a priori ni Rodman ses thèses erronées, et ce malgré les preuves apportées par Lerebours²⁴. Aux raisons idéologiques²⁵, il faut encore adjoindre d'autres simplement lucratives²⁶. Aussi ont-ils procédé à une néantisation sinon à une ignorance dédaigneuse du discours haïtien sur l'art en Haïtien. Si « tout progrès culturel est fonction d'une coalition entre les cultures »²⁷, il semble qu'ils répugnent à convoquer la globalité de la force culturelle de l'haïtien. Le discours canonique n'est pas toujours et forcément le discours véridictionnel. En philosophie comme en art, grande est la propension à hisser sur des stèles des idées reçues au lieu d'inventer la route.

¹⁷ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 269.

²⁰ H. Arendt, *op. cit.*, p. 279.

²¹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 286.

²² C. A. Célius, *op. cit.*, p. 294. C'est pourquoi « Lerebours considère l'art naif comme une étape de l'art haïtien appelée à être dépassée ». p. 295.

²³ Cf. C. A. Célius, *op. cit.*, p. 152. 175-176.

²⁴ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 10. 51. Eva Pataki déplorait cette imperméabilité du monde anglo-saxon aux études menées par des chercheurs haïtiens. p. 190.

²⁵ À l'heure du Macarthysme et de la chasse aux sorcières, les artistes qui font sécession du Centre d'art pour créer le Foyer seront traités de révolutionnaires communistes par Rodman (C. A. Célius, *op. cit.*, p. 153-154. 299).

²⁶ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 153.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, suivi de *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss*, par Jean Pouillon, Unesco, Éditions Gonthier, 1961, p. 79.

D'autre part du côté haïtien, on n'est pas parvenu à une meilleure énonciation de la problématique identitaire. Price-Mars prônait la rédemption des masses et la promotion de leurs valeurs dès les années 1910. Mais alors qu'il y avait un mouvement ou courant très visible connu sous le nom d'indigénisme, alors qu'on créait un bureau d'ethnologie, aucune de ces instances n'a (sup)porté la création plastique des naïfs ; bien qu'aucune d'elles ne veuille fouler aux pieds la culture du peuple ou retarder sa promotion. L'auteur déplore très justement qu'il n'y eut ni symbiose, ni connivence ni même mise en réseau entre mouvement de l'art et école d'ethnologie, même s'ils participent au « même paradigme »²⁸. Autrement dit l'art naïf reste un phénomène marginal dans la société haïtienne et les acteurs intellectuels et culturels n'ont pas su l'intégrer dans l'espace global de représentation culturelle de l'âme haïtienne. Il est le signe ou l'indice de l'échec des idées des intellectuels, des ethnologues, des hommes politiques. La « démarche intégrative » a échoué, se heurtant « à une série d'impasses »²⁹. Constat d'auteur.

On pourrait regretter que l'esprit de concision et de précision de Célius a par endroit trop étoffé le texte ; on aurait souhaité peut-être une plus grande autoréappropriation du corpus discursif déployé, certaines conclusions demeurent trop allusives. Une part plus égale aurait été bienvenue dans la mise en perspective de la scission entre les artistes protagonistes du refus des stéréotypes (Foyer) et le *Centre d'Art*. Ce dernier eut droit à un traitement assez étendu (pp. 69-98), perceptible même dans les titres ; par contre le *Foyer des arts plastiques*, l'organisation dissidente, est noyé dans le chapitre IV sans titre et sous-titres (pp. 191-199). Mais le fait que l'enjeu de crise identitaire a été très fortement mis en évidence, diminue l'impact de ces traits pas assez accentués.

Nos questions : que signifie par exemple « véritable mobilité ascendante »³⁰ ? Plus fondamentalement : quel enjeu cache la revendication du voodoo comme art religieux type ? La peinture religieuse haïtienne se réduit-elle à l'expression voodoo ? Les sujets et les motifs, les traitements qu'un artiste prétend en faire en état de possession ou de transe suffisent-ils pour parler de peinture religieuse ? Suffit-il alors d'une fresque de peintres naïfs dans la cathédrale Sainte Trinité des Épiscopaliens pour qu'on soit en présence d'une peinture religieuse³¹ ? Arendt dirait « tout art est séculier, et la particularité de l'art religieux est seulement qu'il 'séculari-

²⁸ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 365.

²⁹ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 367.

³⁰ C. A. Célius, *op. cit.*, p. 331.

³¹ Les artistes peintres de la fresque de cette cathédrale étaient des ougan, ne serait-on pas en présence d'un syncrétisme extrêmement parlant ? Cette fresque a été exécutée en 1951.

se', réifie et transforme en présence 'objective', tangible, mondaine, ce qui n'existait auparavant qu'en dehors du monde »³².

Pour cette livraison de belle facture de l'ami Célius, il faut louer et l'historien et l'historien de l'art et les remercier de nous avoir fourni du substantiel pour alimenter notre méditation. Le dialogue avec les historiens de l'art et avec les historiens et théoriciens haïtiens, dextrement éclairé du large débat des experts, montre que l'auteur a réussi le pari de tenir ensemble les ethnologues, les artistes et le vodou. L'ouvrage est appelé à une grande postérité, du moins c'est notre souhait le plus cher. Les Galeries d'art, le Mupanah, l'ENARTS, enfin la gent universitaire en général ont ici un instrument précieux à leur disposition. Si « on ne doit pas la vérité à un dénonciateur, on lui doit le mensonge et le mépris »³³, que doit-on à qui nous met sur la voie de la vérité ?

P. Patrick Aris

³² H. Arendt, *op. cit.*, p. 267.

³³ Vladimir Jankelevitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, Collection Folio-Essais, 1978/1990, p. 148. Mieux que le mensonge, ajouterions-nous, nous lui devrions le « courage de la vérité » pour qu'il comprenne que nous ne lui « devons » pas la vérité ?

Vie de l'Institut

Année académique 2007-2008 (suite)

Homélie du P. Jacques Mésidor aux funérailles du P. Arthur Volel, le premier février 2008 à Thorland.

« Ce que Dieu lui a demandé c'était d'être là,
comme un témoin de son amour.
Un témoin démuné comme Pierre et ses compagnons:
sans or ni argent, mais riche de la foi en Jésus de Nazareth ».

Frères et Sœurs bien-aimés.

Comme un bel et grand cierge pascal, sans heurt, sans bruit, il s'est éteint, offrant son dernier souffle à celui qui avait envoyé son souffle vivant reposer sur lui, et l'envoyer porter la bonne nouvelle aux appauvris, aux déshérités, aux marginaux aux éternels oubliés de notre insolente civilisation de l'avoir, du pouvoir, de la jouissance sans partage.

Père Volel est retourné au Père, sans bâton ni besace, sans bottines, sans lunettes, sans un sou en poche, dépouillé comme il a vécu, pauvre avec les pauvres, démuné avec les démunés, manquant de l'essentiel avec ceux qui n'ont rien, pas même le droit de posséder quoi que ce soit, au sein d'un peuple égalitaire, qui ne souffre pas que son voisin d'en face ou d'à côté ait plus que lui.

Malgré mon admiration, mon respect pour l'aîné, l'ami, le guide, cette prise de parole n'a pas été facile, même si d'aucuns pensent que parmi les salésiens je suis celui qui le connaît le plus!

J'ai voulu m'y dérober pour trois raisons. La première c'est que depuis un certain temps, j'ai les larmes faciles, je n'arrive plus à contenir mes émotions. La 2ème, c'est la crainte qu'en voulant parler du P. Volel, je ne me mette à parler de moi-même en m'écoulant avec complaisance. La dernière enfin, et non la moindre, c'est la terrible responsabilité de présenter un personnage hors du commun, le citoyen qui a marqué et fait l'histoire (de l'Église et du pays), le prêtre, l'apôtre, l'homme de Dieu! Bref, quelqu'un qui s'est investi corps et âme, durant plus de 60 ans dans un environnement socioculturel et religieux des plus ingrats, à travers un contexte politique le plus bouleversant de notre histoire de peuple.

Dire du P. Volel qu'il est l'apôtre des bidonvilles, ou un à la manière de l'Abbé Pierre haïtien, est un cliché réducteur qui ne nous révèle pas le témoin, l'acteur, le protagoniste du changement significatif qui doit bouleverser l'ordre injuste des choses dans ce pays!

Qui dira ou saura jamais quelle révélation, quelle conversion paulinienne, aura conduit le jeune Arthur des hauteurs de Jacmel à la vallée... de la Saline et des Cités, dans une vertigineuse descente aux enfers. Précipitation qui pourtant ne lui a pas donné le vertige, ni causé de répugnance.

Au départ Arthur avait tout pour réussir dans la vie: le nom, le rang, les relations, au service d'une personnalité moralement et intellectuellement bien rodée!

Cela m'évoque une petite histoire vraie. Un dimanche après-midi, l'abbé Volel, postulant salésien, en tandem avec le jeune frère Sanon conduisait en promenade les élèves de l'Enam groupés en 4 rangées à travers les rues de Port-au-Prince. Arrivé à la rue des Miracles, une dame éclata : « Quel gaspillage, mes amis, un si beau jeune homme *pa ouè anyin pou-l fè, sé nan pè li rantré !* » À l'époque, la gent scolaire était disciplinée et respectueuse. Tout le monde enregistra la déclaration, personne n'esquissa un sourire ou n'éclata de rire. L'abbé le premier.

Au moment décisif du choix, l'historien Michel Soukar, le neveu combien admiratif de l'oncle suggère une intervention du saint de Turin. Une chose paraît certaine, le Nazaréen s'est pointé et a fait signe. Alors Arthur comme tous les apôtres ses devanciers, depuis les pêcheurs de Galilée jusqu'à Don Bosco, Jean Paul II et Benoît XVI a opté pour suivre l'Agneau là ou il va.

Et nous savons que l'Agneau ne déambule jamais sur la pente douce et descendante d'un tapis de roses, mais bien par les chemins montants, sablonneux, malaisés d'une vie de sacrifice incessant.

Opter pour l'autel au lieu du barreau n'est pas préférer une éloquence à une autre, fut-elle sacré, mais choisir la pierre du sacrifice crucifiant. Commencer à dire la messe disait Don Bosco, c'est commencer à souffrir! La vie du P. Volel a porté les stigmates de la souffrance physique et morale du début à la fin. Arthur a reçu sa première formation cléricale au grand séminaire diocésain de Port-au-Prince, jusqu'à la seconde année de théologie. Il en a été marqué pour la vie, ce qui se traduirait par son sens d'appartenance à l'Église locale, ses rapports déférents avec nos pasteurs les évêques, et ses relations amicales et soutenues avec le presbyterium. Devenu religieux salésien, il ne changera ni de statut ni de mentalité, mais constituera un pont, un trait d'union, entre les ouvriers de l'Évangile pour l'édification d'une Église communion.

Parti pour la France en 1949 pour faire le noviciat, c'était son premier et dernier grand voyage hors de la terre natale, il en reviendra prêtre 6 ans plus tard, après avoir fourni ses 3 années de stage pratique et bouclé ses études de théologie.

Il inaugure son sacerdoce dans la douleur, avec la mort de son père qui n'aura pas eu le bonheur de participer à la première messe de son fils.

Le jeune prêtre est nommé d'emblée à notre œuvre naissante de Pétion-Ville sous la direction du P. Gimbert qui concevait envers cette vocation d'élite comme il disait souvent, de l'admiration assortie d'une grande confiance.

Là, Père Volel allait accomplir un travail merveilleux auprès de ses destinataires préférentiels les enfants, les jeunes défavorisés.

Il avait pour arme disons mieux, pour ressources, son Cœur sacerdotal, à l'image du Cœur de Jésus brulant d'amour et ouvert à toutes les détresses et appels au secours. Un Cœur oratorien, comme celui de Don Bosco dont on dit qu'il est le sosie. Un Cœur aimable, ouvert aux enfants et aux jeunes, les accueillant sans à priori et au niveau où ils se trouvent de leur cheminement humain et moral.

Un Cœur salésien hérité de St François de Sales, marqué au coin de la bonté, de la douceur, un Cœur qui se fait tout à tous, afin d'être au service de tous.

Un Cœur où l'on retrouve du Curé d'Ars, un Cœur d'ascète, bourré de patience et de compassion, pour supporter les longues stations au confessionnal afin d'accueillir, écouter, guider et pardonner les pénitents au non du divin Maître qui a donné à son Église, cette thérapie spirituelle si négligée de nos jours.

Personne parmi ses confrères n'aura entrepris autant de croisades de prédication, de catéchèse, pour semer la parole de Dieu et porter la bonne nouvelle d'une voie audible et crédible.

Dans ce domaine, il a toujours été très sollicité, jusqu'à la limite de l'abus d'une disponibilité jamais prise en défaut. Cela d'autant plus que P. Volel ne savait pas dire non.

A Pétion-Ville dans ses rapports avec les jeunes et leurs parents, tous des économiquement faibles, il a fait la connaissance de la pauvreté qui avait encore un visage humain.

Pour aider les démunis à s'en sortir, à ses activités éducatives et pastorales il a joint le social. Avec l'aide du comptable Fritz Denis et de l'agronome Cantave, il a créé et stimulé un mouvement coopérative donnant naissance à la caisse populaire Dominique Savio.

Il était convaincu que le spirituel, si profond soit-il, devait cheminer en tandem avec le temporel. Pain et Parole de Dieu ne s'opposent pas dans la vie de l'individu.

Quand dans les années 65 l'obédience religieuse l'a muté de Pétion-Ville à la Saline, il était loin de s'imaginer ce qui l'attendait : une réalité cauchemardesque qui allait transformer sa vie et hanter ses nuits durant plus d'un demi-siècle.

Cette descente aux enfers ne l'a ni désarçonné ni répugné. Plus d'un se serait demandé s'il n'y a pas eu erreur dans la substance, si passer de Pétion-Ville à la Saline était une promotion ou plutôt une déchéance et une punition. Là tout était différent : les gens, les choses, l'environnement, le contexte culturel et religieux.

P. Volel a accepté le changement sans a priori, sans arrière pensée, mais avec son Cœur d'apôtre, modelé à l'égalon évoqué précédemment. Son transfert en d'autres temps et avec d'autres acteurs différemment motivé, aurait provoqué une émeute populaire et mis à mal ses supérieurs religieux accusés de myopie.

P. Volel tout en étant un subversif était loin d'être suicidaire. Il ne cultivait pas la « thanatomanie » comme bien des révolutionnaires latino-américains qui par des actions d'éclat se faisaient tuer avant d'avoir accompli grand'chose pour la cause à laquelle ils croyaient.

Il prenait chaque jour conscience de là où le Maître le conduisait pour mieux entendre la clameur de son peuple et répondre présent à la manière des prophètes auprès des Hébreux. À la Saline et plus tard dans les cités, il s'est investi à fond dans ce qu'il avait entrepris à Pétion-Ville, en les décuplant, coopérative de pêche, construction de logement, écoles, dispensaires, Églises et chapelles.

Son charisme a attiré tout un réseau de compétences, d'institutions de bonnes volontés pour le *Konbit* de rénovation et de transformation d'un milieu qui devait servir de modèle.

L'histoire est là, mais je tiens à signaler sans être exhaustif : l'équipe polyvalente de Gladys Lauture venue prêter main forte au P. Volel, les sœurs de la Charité de

St Vincent de Paul avec l'inoubliable Sœur Hélène, les Sœurs de la Croix, relayées par les Filles de Marie Auxiliatrice, les frères Lannoo, le Bohnen avec l'œuvre des petites Ecoles relayée par le P. Zucchi, aujourd'hui menacé de mort. L'admirable projet du Dr Boulos et de ses fils, des laïcs engagés et courageux comme l'inoubliable Frère Gérard Duclervil et les légions d'anonymes qui entourent et secondaient l'apôtre.

P. Volel est un témoin privilégié des événements et des changements qui ont bouleversé notre pays et transformé la physionomie de notre capitale surtout dans les quartiers populaires.

Au départ comme son divin Maître, P. Volel a voulu s'incarner jusqu'à la kénose. Il s'est toujours senti mal dans sa chair, avec les limitations de l'Institution : La cloche qui tintait 3 fois par jour pour l'inviter à manger, alors que ses pauvres n'ont rien à se mettre sous la dent. Le soir un toit et un bon lit, chose dont ses gens étaient dépourvus.

Il a du faire l'amère expérience qu'en devenant un pauvre de plus cela n'arrangerait rien à la situation des appauvris.

Il a mesuré que l'humanitaire, le caritatif venaient se buter contre les causes structurelles de l'appauvrissement et de la misère qui ne sont pas une fatalité.

P. Volel n'a pas été un témoin muet et complice des abus et des dérives du temps de la dictature comme de la longue période de transition. Il n'a pas ignoré l'existence de Fort-dimanche comme de bien d'autres officines de la mort qui semaient la désolation dans les familles.

Dieu seul sait combien sa seule présence aura sauvé bien des vies et épargné autant de malheurs!

Dans toutes les situations difficiles, j'en ai fait l'expérience, on pouvait faire appel au prêtre, à l'homme de Dieu qui répondait toujours présent et vous frayait une porte de sortie.

P. Volel a du découvrir au soir de sa vie qu'il n'était porteur d'aucun messianisme qu'il n'était pas un nouveau Moïse délégué par Dieu pour affranchir son peuple de la servitude de la misère, de l'ignorance et de sa condition infrahumaine. S'il s'est attaqué à ces problèmes, seul ou en synergie avec d'autres, il est parvenu à l'évidence que « le faire pour », « le faire avec » les appauvris en définitive ne menait pas loin.

Ce que Dieu lui a demandé c'était d'être là, comme un témoin de son amour. Un témoin démuné comme Pierre et ses compagnons: sans or ni argent, mais riche de la foi en Jésus de Nazareth.

Dans la Bible on parle du temps de Dieu, un thème connu qui traite des séquences successives où Dieu dévoile et réalise son dessein de salut. On peut aussi parler du temps de l'homme, qui s'il est attentif à sa vocation de baptisé-confirmé, découvre chaque jour ce que Dieu attend de lui, et s'y conforme le mieux qu'il peut avec le secours de sa grâce.

La disparition du P. Volel laisse un vide dans le milieu où il a vécu, les Cités, dans l'Église d'Haïti qu'il invite à réaliser sa mission d'Église-Communión, dans

le pays d'Haïti qu'il n'a jamais déserté et trahi, et qu'il interpelle pour mettre un frein à sa déchéance.

Le message qu'il nous laisse est celui de l'amour : Aimons-nous, aimez-vous les uns les autres comme Dieu nous aime, comme Jésus nous en a donné l'ordre!

Notre pays se meurt par manque d'amour! À la famille Volel, aujourd'hui éplovée, je dis mon merci plein d'admiration d'avoir fait un tel cadeau à l'Église et au pays

À sa famille religieuse, à mes confrères salésiens surtout les plus jeunes, je leur dis d'oublier les caricatures et d'apprendre à découvrir qui est le P. Volel, comme moi-même je l'ai fait. Ils découvriront à travers l'homme de Dieu, le frère aîné, l'ami, le guide sûr, ce don de Dieu.

P. Volel, vous m'avez rendu visite au Cap, il n'y a pas longtemps. Je ne tarderai pas à vous rendre la politesse pour un autre noviciat avec tous les compagnons dans la maison du Père.

Merci pour tout ce que vous avez représenté pour moi.

Votre journée a été rude et longue.

Dormez en paix sous le manteau de Notre-Dame.

P. Jacques Mésidor, sdb
Ancien Supérieur Provincial

Fête de Marie Auxiliatrice

Le vendredi 23 mai 2008 nous avons anticipé la fête de Marie Auxiliatrice. À la fin de la célébration eucharistique présidée par le Directeur, les Étudiants ont fait les adieux à la promotion sortante. Un exemplaire de l'ouvrage du P. Hyppolite, *Avec Pierre Toussaint : Quinze Méditations*, a été offert à chacun des finissants.

Année académique 2008-2009

Decès du P. Jacques Mésidor, sdb, le 15 septembre 2008

Né le 24 juillet 1928 au Limbé, le père Jacques Mésidor y a été ordonné comme premier prêtre de sa ville le 13 juillet 1958 (par Mgr Albert François Cousineau, csc, évêque du Cap-Haïtien) après les différentes étapes de sa formation chez les Salésiens de Don Bosco où il entra comme élève en 1941 à l'âge de 12 ans. Il fit son Noviciat en France (Navarre, 1948-1949), y continua ses études philosophiques (Village le Bel, 1949-1951) et y retourna après son stage pratique en Haïti pour les études théologiques (Lyon, 1954-1958). Après avoir occupé différents postes de responsabilité dans les maisons salésiennes d'Haïti (Port-au-Prince, Cap-Haïtien, Pétiion-Ville), il retourna aux études à Lumen Vitae en Belgique (1972-1974) pour une licence en pastorale et catéchèse¹. Nommé mem-

¹ Jacques Mésidor, *Approches d'une pastorale de la jeunesse en Haïti. Pour un service circontancié*, Bruxelles, Institut International Lumen Vitae, 1974, 159 pp.

bre du conseil provincial dont le siège se trouvait à Santo Domingo (République Dominicaine), Délégué provincial et Président de la Conférence haïtienne des religieux (CHR) il fut un grand animateur de la vie religieuse en Haïti à la lumière des documents de Medellín, de Puebla et de Santo-Domingo. Décédé le 15 septembre 2008, ses funérailles furent chantées en la Cathédrale du Cap-Haïtien le mardi 23 septembre 2008.

Membre du comité de direction et de rédaction de *Moun – Revue de philosophie*, il l'encouragea jusqu'à ses derniers jours. Il nous a confié un précieux manuscrit qui sera bientôt publié et dont il avait déjà livré l'essentiel en janvier 2006 par l'article « *A chacun sa vérité* » avec en annexe son profil religieux ². Ses souvenirs autobiographiques recueillis par le journaliste Michel Soukar ont été publiés en date du 31 janvier 2008 sous le titre : *Jacques Mésidor et son temps* ³.

Témoignage du P. Patrick Aris

Quand je parle des Salésiens en Haïti des noms viennent tout de suite à ma mémoire. Des souvenirs imprécis du P. Pierre-Marie Gimbert ou encore 'Gran-Pè' comme nous l'appelions dans le cercle des séminaristes internes et externes fréquentant le Collège Dominique Savio à Pétion-Ville. Je n'oublierai pas la rigidité ou la rectitude du P. Julio Nau. Mais les Salésiens m'ont marqué. Le P. 'Didi' (Jean-Sylvain Jeannot) avec qui j'ai eu l'occasion de collaborer quand j'étais vicaire à Saint Pierre de Pétion-ville et celui qui est parti l'année dernière vers le Père après avoir fait une mission de fondation et de refondation. Je nomme le P. Jacques Mésidor que j'ai eu l'occasion de fréquenter dans des situations aussi anodines qu'imprécises. Je ne puis dire qu'il a dû se rappeler de mon visage. Je l'ai eu à maintes reprises dans des réollections, des retraites, des célébrations ou d'autres activités de la CHR (Conférence Haïtienne des Religieux) ou de l'Église d'Haïti en général. L'été dernier j'ai voulu aller le voir quand j'ai appris qu'il était très malade, condamné sur une chaise roulante, il ne résidait plus à Port-au-Prince mais au Cap-Haïtien. Vu le temps que j'avais à passer au pays je ne pouvais satisfaire à ce vœu. Je le regrette. En vue de payer ma dette envers ce grand Citoyen haïtien salésien j'ai résolu de lui dédier quelques mots dans les colonnes de *Moun* qu'il a contribué à créer.

Je précise que je suis un salésien pas comme les autres puisque je suis prêtre séculier de l'Archidiocèse de Port-au-Prince. Donc je ne prétends pas parler d'un salésien ex cathedra. Mon propos c'est d'exprimer un sentiment, de faire part d'une proximité éloignée que j'ai cultivée vis-à-vis de cet homme qui a été prêtre, salésien, patriote et haïtien jusqu'à la racine.

² Jacques Mésidor, « *A chacun sa vérité : à propos de l'Affaire Aristide* », in *Moun – Revue de philosophie*, 3(2006), pp. 248-264.

³ *Jacques Mésidor et son temps. Propos recueillis par Michel Soukar*, Port-au-Prince, Salésiens de Don Bosco, 2008, 204 pp. On y reproduit aussi un article publié dans la revue *Vivant univers* 365(septembre-octobre 1986), pp. 36-41 : « *Défi pour l'Église : 'Que les choses changent...'* ».

J'ai vu en Jacques un modèle accompli du mariage réussi de ces quatre identités. Il faut un rare équilibre et liberté spirituels pour une telle réussite. En plus Jacques était un homme brillant, on dirait presque un intellectuel si ce mot n'avait une certaine connotation au sein de notre société. Le détachement qu'il a vécu et qui a façonné sa vie d'homme et de prêtre est digne d'exemple. Jacques est demeuré cet homme et ce prêtre sur qui les titres et les honneurs n'ont eu aucune prise. Il portait des convictions profondes qu'il n'avait pas peur d'exhiber. Il a traversé des rivières de feu avec une rare maîtrise des situations. Il était libre d'être salésien, libre d'être prêtre, libre d'être pauvre.

Jacques nous a laissé des héritages à faire fructifier : le dialogue comme outil incontournable dans la construction de l'Église d'Haïti, l'intégration d'Haïti dans l'espace latino-américain. Il a fortement contribué à la construction de la CHR dont il fut le président. Jacques demeure une interpellation pour les prêtres, sa congrégation en Haïti et pour la CHR. Je le considère comme un monument du dialogue intraecclésial. J'espère que la province salésienne d'Haïti ne tardera pas à camper au sein du peuple de Dieu et d'Haïti cette figure qui doit devenir une inspiration à plus d'un.

Jacques, mon frère, continue à regarder notre Église, continue à l'accompagner, à intercéder pour elle. Ton amour pour elle est un stimulus qui nous empêche de dormir. Toi qui te reposes après avoir si bien travaillé, ne nous permets aucun repos avant d'avoir pris en compte ton héritage et de l'avoir porté à son point de fructification. Que ton sommeil nous soit le signe ou même le détonateur que nous ne méritons pas encore le repos, qu'il nous faut y travailler avant d'y parvenir ou d'en jouir.

Jacques mon frère, prie pour moi. Je ne suis pas encore de ton courage et de ta détermination, je n'ai pas encore ta sagesse et ton détachement. Je suis loin d'être aussi généreux comme toi ; mon audace part en cavale à chaque fois que je l'appelle, sois pour moi et pour nous un signe. Indique-nous où tu as puisé ta passion du Nazaréen afin que nous y allions puiser nous aussi. Il me semble c'est ce qui manque le plus aujourd'hui à ton Église et à ton pays. Merci par ton sacrifice d'avoir accepté d'être sur la route, d'y avoir tracé ton propre sentier, de nous révéler les autres sillons non encore labourés. Merci d'avoir été cet ennemi de la peur et de la petitesse, d'avoir eu le charisme des actes d'avenir. Dans le livre des grands ecclésiastiques haïtiens qui ont façonné le portrait de notre Église locale, tu viens prendre ta place toute taillée pour toi à côté des Pères Louis Farnèse Louis-Charles, Arthur Volé pour ne citer que ces deux figures. Nous espérons que dans un avenir pas trop lointain le Centre de Recherche de l'Institut de philosophie Saint François de Sales pourra organiser des débats ou des colloques autour de ces figures à hisser en modèles.

Mais toi Jacques, mon frère et notre frère, reste dans la permanence de notre inquiétude, habite nos velléités d'une Église locale plus proche des petits et permets-nous d'élire notre demeure au lieu où tu t'abreuvais de l'onde pure de la Parole du Verbe. Enfin aide-nous à savoir te retenir avec nous surtout au moment où nous voudrions dévier. Tout en restant avec nous, repose-toi bien.

Témoignage de M. Jean Antoine

J'ai connu des dizaines de directeurs et de supérieurs, des hommes qui, d'une façon ou d'une autre, ont influencé ma vie. Alors que je garde pour la majorité d'entre eux un grand respect et une proportionnelle admiration, ils sont plutôt rares ceux que j'appellerais « mon ami ».

Père Jacques Mésidor, appelé par le Père le lundi 15 septembre, a été un grand ami. Et il me manquera en tant que tel. Mais bien avant, il a été mon directeur, mon supérieur en plusieurs occasions et un confrère des plus bienveillants.

Le Directeur : Voir un directeur partager les moments forts de la vie des élèves confiés à sa charge ne peut nullement, dans le contexte salésien, être assimilé à un fait inédit ou une action sortant de l'ordinaire. En refusant d'être uniquement une présence prête à relever uniquement les infractions lors des récréations de la mi-journée, Père Jacques ne faisait donc qu'exhiber l'une des nombreuses facettes du charisme salésien lorsqu'il rejoignait l'une ou l'autre équipe de foot-ball en compétition sur les terrains de l'École primaire, annexe de l'ENAM. Je peux aujourd'hui affirmer qu'aucun des condisciples avec qui je maintiens un certain contact oublie son fameux tir du pied gauche auquel ont succombé les gardiens de but les plus chevronnés de l'école. « *Pat goch Pè Jak la* », on l'appelait.

Ancien élève de l'ENAM, je garde de Père Jacques, le souvenir d'un professeur patient et méthodique, d'un directeur paternel, d'un prédicateur éloquent qui, évoluant dans un contexte où une homélie pouvait devenir un motif de condamnation, et où chaque mot devrait, par contre, être pesé et soupesé, arrivait à présenter l'Évangile dans sa toute son essence sans ignorer toutefois la réalité. Avant même la grande vogue des années '80 où l'on évaluait les prêtres selon le degré d'acidité de leurs dénonciations de la misère et de l'exploitation du haut de la chaire, Père Jacques avait déjà reconnu, une décade avant, la légitimité du combat pour la justice, mais le menait discrètement en tenant compte des sillons tracés par l'Église à travers sa doctrine sociale et l'enseignement du Maître par excellence; et surtout sans se laisser distraire par les idéologies séduisantes mais trompeuses et anti-évangéliques de l'époque.

Aujourd'hui, ses lectures de la réalité me manquent déjà, quand me parviennent les images de détresse de mon pays suite aux tribulations des dernières semaines.

Le Supérieur : D'un supérieur salésien, on doit s'attendre à rencontrer, à côté de son talent d'animateur, un guide spirituel et un modèle de vie religieuse.

Devenu salésien, j'ai découvert ces qualités en Père Jacques. À titre de supérieur, il restera dans ma mémoire comme celui, qui, sans hypothéquer son rôle et sa responsabilité, prenait la peine et le temps de descendre à votre niveau, pour un échange franc et honnête. De ces échanges, de grandes amitiés prirent naissance. Bien de salésiens et d'anciens salésiens resteront aussi longtemps qu'ils vivront avec ce souvenir.

Le Confrère et l'Ami : Un salésien, pour vraiment mériter de ce titre, ne peut, en aucun cas, marchander sa bienveillance aux autres confrères. Père Jacques n'a jamais pris cette dangereuse pente.

À titre de confrère, il m'avait non seulement manifesté sa bienveillance, mais aussi et surtout offert son amitié et je l'ai acceptée. Une amitié dont l'indéfectibi-

lité a survécu mon éloignement physique de la congrégation. Jusqu'à sa mort, il a demeuré pour moi, l'un de ces rares amis sur lesquels je pouvais toujours compter. Et en ce sens, il me manquera.

Je trouve toutefois ma consolation dans le fait que son approche a fait tache d'huile. Et que bien de salésiens formés à son école, ou ayant le privilège de partager ses derniers jours, adopteront s'ils ne l'ont déjà fait, cette approche qui, avec une pincée d'humour, a aplati bien des montagnes de doutes, et ouvrir de nombreux coeurs et endiguer certaines dérives.

Père Jacques, tu me manqueras!

Jean Antoine

Editeur de Haiti-Reference

<http://www.haiti-reference.com/>

Ouverture de l'année académique 2008-2009 le mardi 7 octobre 2008

Les nouvelles inondations de la ville des Gonaïves ont retardé la rentrée scolaire dans le pays. Les cours réguliers reprirent à l'Institut le lundi 6 octobre après les cours intensifs du 8 au 26 septembre. Le mardi 7 octobre en la fête de Notre-Dame du Rosaire, comme c'est désormais la tradition, nous avons ouvert officiellement l'année académique avec la célébration eucharistique présidée par le R. P. Jacques Charles, Supérieur de la Vice-Province des Salésiens de Don Bosco en Haïti.

Dixième année du Centre Inter-Instituts de Formation Religieuse (CIFOR)

Fondé en 1998, le Centre Inter-Instituts de Formation Religieuse offre un parcours en théologie et sciences religieuses. Le 12 octobre 2008 il a ouvert les célébrations de son dixième anniversaire par une messe d'action de grâces à laquelle notre Institut fut représentée. D'autres activités sont prévues pour l'année, en particulier la parution du premier numéro de leur revue de théologie sous le titre de *Bouské*.

Visite du Secrétaire Général et du Doyen de la Faculté de philosophie de l'Université Pontificale Salésienne (UPS) du lundi 24 au mercredi 26 novembre 2008

Dans le cadre des démarches en cours pour l'affiliation de notre Institut à la Faculté de philosophie de l'Université Pontificale Salésienne à Rome, nous avons reçu la visite des pères Jarosław Rochowiak et Mauro Mantovani, respectivement Secrétaire Général et Doyen de la Faculté de philosophie de l'Université. Ils ont rencontré la plupart des professeurs et ont eu une causerie avec les étudiants le 26 novembre avant leur départ. Le 25 novembre ils se sont réunis avec le Conseil de la Vice-Province des Salésiens à Drouillard, après une prise de contact avec Mgr Joseph Serge Miot, Archevêque de Port-au-Prince qui participait à une assemblée plénière de la Conférence des Évêques d'Haïti. Dans l'après-midi, après une

pause à la maison provinciale des Filles de Marie Auxiliatrice à l'avenue du Chili, ils ont visité le Nonce Apostolique en Haïti, S. E. Mgr Bernardito C. Auza. Ils sont partis dans l'après-midi du 26 novembre pour une visite aux Salésiens de la République Dominicaine avant de reprendre l'avion pour Rome.

Au cours de leur visite à l'Institut ils se sont rendus compte des efforts et des progrès réalisés pour mettre en œuvre les indications du précédent Doyen de la Faculté, D. Scaria Thuruthiyil, en vue d'augmenter le nombre et les qualifications des Professeurs ainsi qu'une meilleure coordination des cours. Ils nous ont encouragés à poursuivre dans notre engagement de formation et, en tenant compte de ce qu'ils ont indiqué, de nous préparer à présenter une nouvelle fois notre demande d'affiliation à la Faculté de philosophie de l'UPS quand la Congrégation pour l'Education catholique aura établi les nouvelles normes sur la réforme des études philosophiques dans les Universités pontificales.

Célébration du 8 décembre au Bel-Air

Pour marquer la solennité de l'Immaculée Conception, nos Étudiants ont chanté l'Hymne Acathiste en créole dans le Sanctuaire National de Notre-Dame du Perpétuel Secours au Bel-Air. Les autres centres de formation ecclésiastique de Port-au-Prince furent invités. De nombreux laïcs y participèrent en souvenir de la grande procession du 8 décembre 2007 qui avait marqué les soixante-cinq ans de la proclamation de Notre-Dame du Perpétuel Secours, patronne d'Haïti.

Promenade des étudiants à Jacmel le vendredi 19 décembre 2008

La traditionnelle promenade de l'Avent a conduit les Étudiants à la ville de Jacmel. Ils ont découvert les charmes de son passé dans les particularités architecturales des maisons et de la Cathédrale ainsi que dans l'histoire de ses personnages littéraires et politiques. Quand aux charmes du présent, la beauté naturelle et sans fard de la plage de Raymond-les-Bains les leur révéla. Sur le chemin du retour, ils se séparèrent en chantant les hymnes de l'Avent et en échangeant les vœux de Noël.

Matinées culturelles (7, 8, 9 janvier 2009)

Les « Matinées culturelles », organisées par l'Institut et la Revue, attirèrent l'attention du grand public. Un partie des débats fut retransmis par la Télévision Nationale et dans les émissions d'essai de la chaîne catholique : Radio-Télé-Soleil. Ce numéro de notre Revue livre le contenu des conférences et des débats autour du thème de « *La pensée philosophique en Haïti* ».

Fête de Saint François de Sales (anticipée au 23 janvier 2009)

Le R. P. Thomas Moore, Oblat de Saint François de Sales, a présidé l'Eucharistie pour les Étudiants, le corps professoral et les Supérieurs des communautés de formation, le 23 janvier 2009 en la fête de Saint François de Sales, patron de l'Institut. Il a aidé l'assemblée à approfondir le sens de la vraie dévotion comme « vivre en Jésus » à l'école de François de Sales.

Les étudiants

Au nombre de 60, ils sont ainsi répartis pour l'année 2008-2009 :

- Année propédeutique : 36
- Première année de philosophie : 11
- Deuxième année de philosophie : 9
- Année de pédagogie (Salésiens de Don Bosco) : 4

<i>Congrégation de la mission de St. Vincent de Paul (Lazaristes)</i>	1
<i>Missionnaires de Saint Charles Borromée (Scalabrinien)</i>	15
<i>Missionnaires du Coeur Immaculé de Marie (Scheut)</i>	7
<i>Missionnaires du Sacré-cœur</i>	3
<i>Oblats de Saint François de Sales (Salésiens)</i>	4
<i>Ordre des Frères Mineurs (Franciscains)</i>	5
<i>Ordre des ministres des malades (Camilliens)</i>	5
<i>Pères du Bon Berger</i>	2
<i>Société de Saint François de Sales (Salésiens de Don Bosco)</i>	12
<i>Société des Missionnaires de Marie (Monfortains)</i>	3
<i>Laïcs</i>	3
TOTAL	60

Les professeurs

Notre corps professoral a accueilli au deuxième semestre 2007-2008 les professeurs suivants :

- P. Bonard Joseph, omi, (Histoire de la philosophie médiévale)
- Sr Susy Jacintho de Asis, icm, (Philosophie du langage)
- Sr Maria Teresa Tapia, fdcl, (Espagnol)

Sauf Sr Jacintho de Asis qui est partie pour les études, les deux autres continuent à prêter leur service à l'Institut. Pour cette année académique 2008-2009 nous accueillons en ce premier semestre :

- Sr Martha Séide, fma, (Théologie fondamentale)
- M. Tonny Joseph, laïc, (Histoire de la philosophie contemporaine et en Amérique Latine ; Métaphysique et Théologie naturelle)
- Mme Renée Héraux, laïque, (Français).

Publications

- En octobre 2008, l'Institut a mis à la disposition de ses étudiants une traduction créole des Constitutions du Concile Vatican II sous la forme d'un *pro manuscripto* de 247 pages avec le texte latin et français en regard : *Dèzièm Konsil Vatikan-an. Konstitisyon-yo : Lumen Gentium – Dei Verbum – Sacrosanctum Concilium – Gaudium et spes*.

- En mai 2008, les co-auteurs Castel Germeil et Marie Marcelle Ferjuste ont publié *Les Ombres de la fascination (Récits fantastiques à l'haïtienne)*, Port-au-Prince, Imprimeur II, 159 pp. Le sous-titre en révèle le contenu. Se laissant entraîner par les auteurs dans un voyage d'agrément, le lecteur découvre la qualité littéraire de ces fables, contes fantastiques ou récits énigmatiques qui habitent l'imaginaire du peuple haïtien et en révèlent bien des aspects.

- Le numéro 8 de notre Revue, numéro spécial de mai 2008, a repris le texte intégral des *Travaux du Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance*, organisé par la Société Haïtienne d'Études Scientifiques et tenu à Port-au-Prince du 24 au 30 septembre 1944. C'est une importante contribution à l'histoire de la philosophie en Amérique Latine et dans le monde.

Ouvrages reçus

- Lamartine Petit-Monsieur, *La coexistence de types religieux différents dans l'Haïtien contemporain*, Suisse, Immensee, 1992, 391 pp. Il s'agit d'une thèse pour l'obtention d'un Doctorat de III^e cycle en sciences des religions présentée à l'Université de Paris-Sorbonne et publiée dans les *Supplementa* de la *Nouvelle Revue de science missionnaire (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft)* Vol. XXXIX.

- Louis-Auguste Joint, *Système éducatif et inégalités sociales en Haïti. Le cas des écoles catholiques*, Paris, L'Harmattan, 2006, 524 pp. Préface de Laënnec Hurbon. L'ouvrage est le fruit d'une longue recherche pour le doctorat en sociologie, soutenu en 2005 à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris.

- Carlo A. Célius, *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*, Université Laval, Presses de l'Université Laval, 2007, 419 pp. (Collection Intercultures).

- *Jacques Mésidor et son temps : Propos recueillis par Michel Soukar*, Salésiens de Don Bosco, Port-au-Prince, 2008, 204 pp.



Remplir, cocher, découper et envoyer cette fiche d'abonnement à l'une des adresses indiquées avec le chèque correspondant au total.

3

ABONNEMENT « MOUN » - REVUE DE PHILOSOPHIE (semestriel)

NOM _____ Prénom _____
 Rue _____
 CODE POSTAL _____ VILLE _____
 ETAT _____ PAYS _____

Abonnement (tarif 2009 – numéros 9 et 10) :

En Haïti:

- abonnement de soutien à partir de HTG 350.00
- abonnement ordinaire HTG 300.00
- numéro simple HTG 150.00
- numéro spécial (S) HTG 300.00

Ajouter HTG 50.00 par copie pour les frais d'expédition

1 2 3 4 5 6 7 8(S) 9 10
 TOTAL : HTG _____

mounphilosophie@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org

Autres pays:

- abonnement de soutien à partir de US\$ 30.00
- abonnement ordinaire US\$ 20.00
- numéro simple US\$ 10.00
- numéro spécial (S) US\$ 20.00

Ajouter US\$ 5.00 par copie pour les frais d'expédition

1 2 3 4 5 6 7 8(S) 9 10
 TOTAL : US\$ _____

Chèque bancaire à l'ordre de « Revue Moun » - Envoyer à l'une des adresses suivantes :

Adresse en Haïti:

Moun – Revue de philosophie

B. P. 13233

HT-6120 Delmas, Haïti

Adresse pour autres pays:

Moun – Revue de philosophie

81-16, 249th Street

Bellerose, NY, 11426. USA

3 **Editorial.**

La pensée philosophique en Haïti
Conférences et débats

- 4 Les conférenciers. Présentation.
- 5 MAURICE ELDER HYPOLITE, *Invitation à l'aventure philosophique en Haïti. Discours d'ouverture.*
- 11 PIERRE CASTEL GERMEIL, *Les idées et la littérature en Haïti.*
- 39 MAURICE ELDER HYPOLITE, *Le congrès de philosophie de 1944 : contexte, enjeux et conséquences.*
- 75 TONNY JOSEPH, *Les partis politiques et la démocratie en Haïti après la chute des Duvalier.*
- 129 MAURICE ELDER HYPOLITE, *Pour une philosophie haïtienne : un itinéraire. Discours de clôture.*

In memoriam : Dr. François Dalencour

- 136 ANTOINE VICTOR CARRÉ, *Sur la tombe du Dr. François Dalencour.*
- 141 MAURICE ELDER HYPOLITE, *Une bibliographie de F. Dalencour.*
- 145 FRANÇOIS DALENCOUR, *La Philosophie de la liberté (extraits).*

Traductions

- 217 TOMA D'AKIN, *Osijè prinsip nati-a (« De pincipiis naturae ad fratrem Sylvestrum »).*

Débats – Interventions - Inédits

- 250 JACQUES MÉSIDOR, *Questions à mon Église : L'Église d'Haïti en question.*

Notes de lecture

- 257 PATRICK ARIS, *À propos de « L'invention de l'art haïtien ».*

Chronique

- 263 Vie de l'Institut 2007-2008 (suite)
- 267 Vie de l'Institut 2008-2009
- 273 Les étudiants
- 273 Les professeurs
- 274 Publications
- 274 Ouvrages reçus

MOUN 7	MOUN 8 (SPECIAL)
<p>Études</p> <p>PIERRE CASTEL GERMEIL, Le destin des idées dans la littérature en Haïti.</p> <p>JOREL FRANÇOIS, op, Les enjeux du Congrès international de philosophie tenu à Port-au-Prince en 1944.</p> <p>CORNÉLIUS KRUSÉ, Le congrès international en Haïti [1944].</p> <p>CAMILLE LHÉRISSON, De la responsabilité des élites. Un problème de morale.</p> <p>Textes du Congrès international de philosophie de 1944</p> <p>JACQUES MARITAIN, De la connaissance humaine.</p> <p>AIMÉ CÉSAIRE, Poésie et connaissance.</p> <p>ROGER BASTIDE, La théorie sociologique de la connaissance.</p> <p>CAMILLE LHÉRISSON, Des bases biologiques de la connaissance.</p> <p>ANDRÉ J. KRZESINSKI, Le nazisme considéré dans ses sources.</p> <p>Traductions</p> <p>BERNOÛT XVI, <i>Nan esperans-la nou te sove</i> (« <i>Spe salvi</i> »).</p> <p>Débats - Interventions – Inédits</p> <p>PATRICK ARIS, Las Casas : entre la justice et la miséricorde.</p>	<p>DES PROBLÈMES DE LA CONNAISSANCE</p> <p>Travaux du Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance</p> <p>Organisé par la Société Haïtienne d'Études Scientifiques et tenu à Port-au-Prince du 24 au 30 septembre 1944</p> <p>[Réédition du texte complet des Messages, Discours, Communications et Conférences du Premier Congrès inter-américain de Philosophie.]</p>



INSTITUT DE PHILOSOPHIE SAINT FRANÇOIS DE SALES
Salésiens de Don Bosco

Fleuriot / Tabarre 38. B.P. 13233, HT-6120 Delmas, Haïti
Tel. (509) 511-0278 - Courriel: iphfs@philosophiehaiti.org
www.philosophiehaiti.org

Moun

Revue de philosophie - Courriel: mounphilo@yahoo.com / moun@philosophiehaiti.org