



# PHARES

Vol. 8

2008

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiants et d'étudiantes de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (ÆLIÉS)

Revue Phares  
Bureau 514  
Pavillon Félix-Antoine-Savard  
Université Laval, Québec  
G1K 7P4

[revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca)  
[www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca)

ISSN 1496-8533



## **PHARES**

### **DIRECTION**

Matthias Piché

### **RÉDACTION**

Dominic Cliche

Julien Delangie

Mélanie Turmel-Huot

### **COMITÉ DE RÉDACTION**

François Chassé

Dominic Cliche

Julien Delangie

Claire Grino

Jean-Michel Lapointe

Dominique Lepage

Olivier Marcil

Caroline Mineau

Matthias Piché

Vicki Plourde

Mélanie Turmel-Huot

### **INFOGRAPHIE**

Pierre-Louis Cauchon

### **MISE À JOUR DU SITE INTERNET**

Pierre-Louis Cauchon

Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

PROCHAIN DOSSIER : *La distinction corps-esprit est-elle encore valable aujourd'hui ?*

DATE DE TOMBÉE : 1<sup>er</sup> septembre 2008

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca)), où vous aurez accès à tous les articles parus dans Phares.

# Table des matières

In Memoriam Richard Rorty (1931-2007) 7  
PIERRE-LUC DOSTIE-PROULX

**Dossier :** Sommes-nous les héritiers des Lumières? 9

Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes? 11  
MATHIEU AURY, CHARLES T. WOLFE

Les héritiers déshérités 34  
FILIPPO PALUMBO

L'autorité de la loi chez Rousseau 48  
MICHEL ESDRAS FRANCK MIAMBANZILA

Sade et l'institution du social ; quel héritage pour la république? 69  
JULIE PAQUETTE

## **Commentaires**

Le point de vue moral dans la philosophie éthico-politique  
de Richard Rorty 89  
PIERRE-LUC DOSTIE-PROULX

Reconnaître le Québec? Le Québec à l'aune des théories  
contemporaines de la reconnaissance 104  
LOUIS-FRANÇOIS BRODEUR

La triade *Curare, Tentatio, Molestia* : pour une interprétation  
heideggérienne du livre X des *Confessions* de Saint-Augustin 126  
MARTIN ARRIOLA



# In Memoriam Richard Rorty (1931-2007)

Pierre-Luc Dostie-Proulx, *Université Laval – Yale University*

Le 8 juin dernier, à l'âge de 75 ans, s'éteignait un des grands penseurs américains de notre époque, le philosophe Richard Rorty. Même si sa mort lui a attiré de nombreux éloges, on peut affirmer que son œuvre a principalement inspiré la controverse et la critique. On lui a d'abord reproché d'avoir la peste philosophique: d'être un relativiste. Ainsi, on pensait avoir trouvé la ficelle permettant d'ébranler l'entièreté de son univers théorique. Rorty était-il un relativiste? Le néo-pragmatisme qu'il défendait, se refusant à toute métaphysique et à tout *point de vue de Dieu*, permettait-il de mettre en lumière des bases normatives suffisamment fortes pour éviter l'arbitraire de la morale? Peu importe ici. Ce que l'on peut cependant dire, c'est qu'il était loin d'être un penseur futile ignorant les objections les plus élémentaires faites au relativisme. Il était plutôt l'un des grands théoriciens contemporains connaissant mieux que quiconque la philosophie analytique, ayant le projet de radicaliser le tournant linguistique grâce à des arguments pragmatiques. N'en déplaise à Habermas, Rorty excellait à cette tâche. Peu de penseurs possèdent (et maîtrisent) un bagage philosophique aussi vaste et complet. Pourtant, et ce jusqu'à la fin de sa vie, Rorty a dû tenir tête à des intellectuels qui lui envoyaient des lettres d'une vingtaine de pages pour lui expliquer la nature de la réalité (avec graphiques!)... Comment ne pas devenir *ironique*? Voilà peut-être pourquoi, vers la fin de sa carrière, Rorty s'est quelque peu détourné de la philosophie afin de se réfugier dans le département de littérature comparée de l'Université de Stanford. On peut facilement comprendre le transfuge: n'est-ce pas lui qui proclamait que «le roman, le cinéma, la télévision ont lentement mais sûrement remplacé le sermon et le traité [philosophique] en tant que principaux vecteurs du changement moral et du progrès<sup>1</sup>»?

D'abord et avant tout, Rorty voulait nous apprendre à être véritablement humains; il voulait nous apprendre à arrêter de chercher des réponses à nos dilemmes éthico-politiques «au-delà du

temps et du hasard<sup>2</sup>». Il voulait rendre compte de la contingence de notre monde en démasquant les présupposés métaphysiques à la base de nos systèmes de valeurs. Du même coup, il était un penseur libéral affirmé nous offrant des outils pragmatiques<sup>3</sup> visant à propulser le niveau de solidarité humaine vers des sommets inégalés.

Au bout du compte, peut-être bien que l'amoureux des orchidées sauvages défendait un type de relativisme bien à lui. Il était néanmoins un penseur déterminé et inspirant. Il nous apprenait à croire lucidement en l'espèce humaine et en la capacité de l'homme à redéfinir son propre langage afin d'améliorer le sort de l'humanité. Sa pensée, espérons-le, restera une importante référence philosophique, autant pour ses admirateurs que pour ses rivaux intellectuels.

---

1. Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, coll. «Théories», 1993, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. Pensons notamment à ses thèses sur les substitutions langagières.

# Sommes-nous les héritiers des Lumières ?

Le projet des Lumières est avant tout un idéal de liberté et d'individuation, une volonté de recommencement radical, de refondation de l'activité humaine sur la base de la Raison. Un tel projet, en lui-même ouvert, pluriel, et sous-tendu par l'idéal de l'Homme en progrès, s'incarne dans les domaines politique (par la promotion de la démocratie et du libéralisme par exemple) et scientifique (notamment dans les pensées empiristes, sceptiques, et dans le développement de la physique), mais interroge également la tradition morale et l'organisation sociale. Le *sapere aude* kantien jette incidemment les bases de la modernité; modernité qui est aujourd'hui à la fois célébrée et critiquée, voire, selon certains, déjà dépassée. Notre situation actuelle nous amène donc à questionner notre rapport aux Lumières. Ces dernières cherchaient à dépasser la tradition, voire à s'y soustraire, ainsi cherchaient-elles à se définir elles-mêmes. Mais la question «qu'est-ce que les Lumières?» qui se posait au XVIII<sup>e</sup> siècle devient pour nous aujourd'hui «sommes-nous les héritiers des Lumières?», à savoir : que nous reste-t-il de leur idéal, de leurs thèmes? Que penser de leur pertinence : la situation actuelle peut-elle encore être analysée et comprise dans le cadre de la pensée des Lumières? Nous sommes nous éloignés des Lumières? Si tel était le cas, devrions-nous y revenir?

S'intéressant dans leur article à l'évolution du matérialisme moderne, MATHIEU AURY et CHARLES T. WOLFE constatent une discontinuité dans le legs des Lumières. La transformation et le repositionnement des sciences depuis la Renaissance ont contraint les penseurs matérialistes à continuellement revoir leurs fondements conceptuels, posant de ce fait l'épineuse question des rapports entre philosophie et sciences. Abordant de front la question du dossier, FILIPPO PALUMBO affirme pour sa part que si les Lumières nous ont légué un héritage, il s'agit d'un héritage vide, qui confine à l'absence, à l'aliénation et finalement à l'angoisse. Le sujet kantien est l'irruption d'une discontinuité : la réflexion sur soi demandée au sujet opère en lui une scission, l'enferme en lui à la recherche d'une unité à soi qui ne serait jamais réalisée. À la recherche de soi,

le sujet ne trouve rien. Les Lumières signifieraient alors, en tant qu'elles nous engagent dans la recherche des fondements, une perte des fondements. Les auteurs des deux derniers articles du dossier se penchent plus particulièrement sur l'héritage politique des Lumières. D'abord, MICHEL ESDRAS FRANCK MIAMBANZILA analyse la conception de la loi chez Rousseau pour en montrer la pertinence dans le cadre de nos démocraties modernes. Il affirme que cette conception, émergeant de l'esprit des Lumières, a su par sa richesse influencer la théorie politique et qu'elle a encore à y apporter, qu'elle peut encore être le levier de réformes. Finalement, JULIE PAQUETTE aborde à travers la pensée républicaine du Marquis de Sade la question des rapports de l'Homme avec la tradition, la nature, la raison et autrui. Elle montre comment Sade fait sien l'idéal des Lumières, mais tout en le réinterprétant, le radicalisant et le corrigeant, dévoilant ainsi le dynamisme qui devrait se trouver à la base de toute institution. Idéal en mouvement, pensée de la refondation, l'héritage sadien mériterait selon elle d'être réclamé par la pensée politique contemporaine.

DOMINIC CLICHE  
JULIEN DELANGIE

# Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes ?

Mathieu Aury, *Université Paul-Valéry*  
et Charles T. Wolfe, *University of Sydney*

*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.*

— René Char<sup>1</sup>

*Le matérialisme scientifique est  
constamment en instance de nouvelle  
fondation.*

— Gaston Bachelard<sup>2</sup>

Le matérialisme n'a plus mauvaise presse comme autrefois. Il n'était pas étonnant d'entendre au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle que «la matière est le plus vil des êtres<sup>3</sup>», et même aussi tardivement qu'en 1873, un certain Docteur Desgrange pouvait affirmer dans une conférence prononcée devant la Société de médecine de Lyon, que «l'ennemi le plus redoutable de la société, aujourd'hui, n'est-ce pas l'École matérialiste, dont les doctrines, situées d'abord au sommet de la science, descendent ensuite dans les classes inférieures et faussent les idées avec une rapidité fulgurante<sup>4</sup> ?». Aujourd'hui, le matérialisme a même ses apologistes et, depuis peu, une revue pour le défendre, *Matière première*. Non seulement des ouvrages paraissent régulièrement sur ce thème<sup>5</sup>, mais dans la «somme» la plus récente sur les Lumières, *Radical Enlightenment (Les Lumières radicales)* de Jonathan Israel<sup>6</sup>, la philosophie matérialiste est présentée comme une composante importante de ce mouvement de pensée. Mais rien de tout ceci ne répond à notre titre, qui pose une question apparemment simple : «Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes ?» Car cette question en sous-entend plusieurs autres, sans compter l'approche scolaire typique (appelons-la la méthode «Lalande») qui consisterait à s'interroger d'abord sur le sens de «Lumières» et de «matérialisme» pour formuler ensuite une conclusion tirée de ces deux définitions. Non, les difficultés suscitées par la question qui

nous occupe ici sont à la fois méthodologiques et historiques : de quel héritage s'agit-il au juste (quels sont les éléments constitutifs du « matérialisme des Lumières »), et comment nous serait-il possible d'en hériter, si l'on considère que les époques se suivent comme des ensembles clos et « incommensurables » ? Cette incommensurabilité semble être particulièrement significative dans le cas du matérialisme : comment réfléchir historiquement à une doctrine qui est constamment en train de muer au fil de l'évolution des sciences ?

Afin d'être en mesure de répondre à la question de l'héritage, il nous faut d'abord (1) procéder à une clarification conceptuelle de l'idée même d'une transmission ou continuité doctrinale entre le XVIII<sup>e</sup> siècle et le nôtre, puis (2) arriver à une définition claire des thèses essentielles du matérialisme des Lumières, sur lesquelles nous ferons (3) quelques remarques rétrospectives, notamment sur le statut du vivant dans ce matérialisme classique, avant de conclure en examinant l'évolution du rapport entre le matérialisme et les sciences, du XVIII<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui.

### *1. Problèmes liés à la « continuité »*

Si nous pouvons hériter d'un bien ou prouver à un gouvernement qu'une terre appartenait jadis à notre tribu, cela signifie que nous avons établi une *continuité* entre un état antérieur et le présent. Mais quel est cet état antérieur, et quel est notre présent ? Pour le dire en une phrase, le matérialiste des Lumières forge ou épouse typiquement une position *métaphysique* sur la nature de la réalité, de l'univers physique et de notre appartenance à cet univers, alors que le matérialiste du XX<sup>e</sup> siècle, surtout à partir des années 1960 avec les travaux de U.T. Place, H. Feigl, J.J.C. Smart et D.M. Armstrong sur la « théorie de l'identité » entre processus mentaux et processus cérébraux, affirme une position plus « locale » sur les rapports cerveau-esprit<sup>7</sup>. Littré le soulignait déjà dans son *Dictionnaire de médecine* au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : si le matérialisme ancien était métaphysique, et essayait d'expliquer la formation du monde, le matérialisme nouveau renonce à toute spéculation sur l'origine de la matière<sup>8</sup>.

Cependant, affirmer une thèse forte et unifiée sur la nature du monde (tout est matière et mouvement, tout est corps, l'esprit

n'existe pas ou existe comme « mode » corporel, etc.) n'oblige pas à se prononcer sur l'*origine* des choses. Ainsi le Baron d'Holbach, qui systématise à sa façon le matérialisme des Lumières dans les années 1770, avoue clairement : « [...] d'où vient l'homme ? quelle est sa première origine ? est-il donc l'effet du concours fortuit des atomes ? [...] Je l'ignore. [...] Je serais tout aussi embarrassé de vous dire d'où sont venus les premières pierres, les premiers arbres, les premiers lions [...] »<sup>9</sup>. A l'inverse, le matérialisme contemporain n'a pas totalement abandonné les considérations ontologiques sur la *nature de ce qui est*, puisqu'une de ses composantes essentielles (dues à Smart, mais également à W.V.O. Quine) est son rapport à la physique. Certes, ce n'est pas tout à fait de la « spéculation sur l'origine de la matière », pour reprendre la formule de Littré ; mais ce n'est pas non plus une attitude sceptique ou même instrumentaliste selon laquelle notre connaissance scientifique n'est qu'un ensemble de constructions à valeur pratique plus ou moins grande. Le matérialisme est un réalisme, et dans sa forme physicaliste contemporaine, il tient pour acquis que la meilleure ontologie dont nous disposons est celle fournie par la physique la plus actuelle. Contrairement au matérialisme des Lumières, le matérialisme contemporain sera, neuf fois sur dix, un *physicalisme* (comme nous le verrons plus loin). Ainsi Smart, dans un article de référence sur le matérialisme en 2000, emploie un ton presque condescendant à l'égard d'autres variations sur le matérialisme comme l'émergence, le pan-psychisme ou l'indéterminisme cérébral, pour dire que le physicalisme est la version du matérialisme reconnue par la plupart des philosophes anglophones professionnels de nos jours<sup>10</sup>. Cette doctrine est en fait moins nette et tranchante qu'on ne la présente habituellement : elle est plutôt glissante, car d'une part elle dit être la fin de la métaphysique puisqu'elle définit l'ontologie par rapport aux entités reconnues par la physique actuelle, mais d'autre part elle *est* une métaphysique, qui dira par exemple que les propriétés P d'un monde M sont physiques si la copie physique M' de ce monde M contient les mêmes propriétés. Nous reviendrons dans la conclusion sur le type de rapports entre les données de la science et la philosophie que prône, ou qu'implique, le matérialisme.

Mais le physicalisme ne tranche pas sur la nature de l'esprit, puisqu'on peut, comme Donald Davidson, prôner un physicalisme non-réductionniste (*non-reductive physicalism*), qu'il nomme «monisme anomal»: il existe bien des événements mentaux, aussi bien que des événements physiques; si un événement mental entre en rapport avec un événement physique, il y a alors un rapport causal; or, il n'y a pas de «lois» du mental (ni psychophysiques ni psychologiques); toute relation causale entre un événement mental et un événement physique obéit donc à une loi physique – sans que l'activité mentale ne se réduise aux lois de la physique. Davidson ne cite pas la philosophie des Lumières comme inspiration, mais... celle de Spinoza. Ensuite, malgré sa clarté et sa «pureté» théorique, le physicalisme ne met pas le matérialisme à l'abri de tous les dangers, puisqu'il suscite à son tour une nouvelle objection, «quantique» ou «énergétique»: si le matérialisme en tant que physicalisme est la position philosophique qui lie son avenir aux entités théoriques produites par la physique, et si la physique finit par se dispenser de petites entités «dures» telles que des atomes, se «dématérialisant», alors le matérialisme paraît fort compromis!

Que répondra le matérialiste? Il (ou elle, puisqu'une des plus célèbres matérialistes de nos jours est une femme, la «neurophilosophe» Patricia Churchland) dira que cela n'est pas nouveau, puisque depuis Newton, il est question de force et d'action à distance, donc d'agents immatériels, sans que cela n'engage l'avenir de la philosophie; que, de plus, dans la physique contemporaine, matière et énergie tendent à se confondre, sans que cela ne nous empêche de postuler que les entités «dernières» sont des points spatio-temporels, et que le physicalisme repose en dernière instance sur eux. Le regretté David Lewis l'a souligné de manière éclatante:

La confiance dans l'adéquation explicative de la physique est une partie vitale, mais pas l'ensemble, d'un matérialisme robuste. Elle sert de fondement empirique sur lequel le matérialisme construit sa superstructure de doctrines ontologiques et cosmologiques, parmi lesquelles la théorie de l'identité<sup>11</sup>.

Lewis propose ici une version plus systématique de ce que décrira plus tard Quine sous le nom de physicalisme :

Il ne s'agit pas d'un rêve utopique où nous serions en mesure de définir tout état mental en termes physiologiques ou microbiologiques. [...] Il ne doit pas nécessairement y avoir de relations systématiques entre les groupements d'événements 'mentalistes' et les groupements biologiques. [Simplement], il n'y a pas de différence mentale sans différence physique. [...] Les objets fondamentaux sont les objets physiques<sup>12</sup>.

Mais surtout, la contribution positive du physicalisme est que le matérialiste d'aujourd'hui tient pour acquis une ontologie et la clôture causale du monde spatio-temporel qu'elle sous-entend ; il repose sur les épaules, non pas de géants, mais de philosophes matérialistes des Lumières plus ou moins reconnus et plus ou moins obscurs (en raison de leur fréquente clandestinité, voire anonymat<sup>13</sup>). *C'est en effet un des rares cas où nous admettons l'existence d'une continuité « théorique » claire, permettant donc de répondre « Oui » à la question posée en titre : l'aisance avec laquelle le matérialiste contemporain peut affirmer que nous vivons dans un monde unique, régi par un ensemble unique de lois ou de régularités (sans que celles-ci soient forcément unifiées ou éternelles) et donc un ensemble total de chaînes causales est une conséquence directe de la pensée matérialiste des Lumières. Même un disciple de Lucrèce tel que Diderot, qui n'est ni un mécaniste comme Hobbes ni un déterministe pur comme son ami le Baron d'Holbach, peut affirmer que « "toute cause est un effet" me paraît un axiome. Sans quoi la nature agirait à tout moment *per saltum*, ce qui n'est jamais vrai », ou encore, à propos de l'agir : « [...] la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une<sup>14</sup>. »*

Car les exemples de « faux amis », d'une fausse continuité projetée par l'imagination anhistorique de philosophes contemporains, sont beaucoup plus nombreux. C'est dans ce sens que Georges Canguilhem disait que le précurseur est un artéfact, une construction : nous construisons nos propres précurseurs, leur traçant un chemin qui mène à nous, ce qui permet par-là même de nous poser en « héritiers »<sup>15</sup>. Si

on fait de Buffon ou Lamarck des précurseurs de Darwin, on soutient symétriquement que Darwin est l'héritier (ou *un* héritier) de Buffon et Lamarck. Pour donner un exemple plus parlant : on lit souvent, dans les histoires des sciences cognitives, de l'intelligence artificielle, ou de la philosophie de l'esprit en général, que *L'Homme-Machine* de La Mettrie est un texte fondateur de l'approche computationnelle contemporaine. Son titre ne résonne-t-il pas comme une machine de Turing ? En fait, il suffit de lire ce livre pour s'apercevoir, comme Ann Thomson l'a signalé il y a déjà longtemps, que La Mettrie (i) n'est en rien un mécaniste, cartésien ou autre ; (ii) qu'il ne réduit jamais le corps à une machine ou les phénomènes et processus organiques à des entités ou lois inorganiques. Le titre est une analogie qui se veut fertile, dans un sens déflationniste : le corps a ses lois, il n'est pas régi par une âme immatérielle, mais parmi les propriétés de la matière vivante dont il est fait, certaines (dont la paire sensibilité / irritabilité) sont incompatibles avec des modèles mécanistes classiques.

Étant donnée cette distance ou cette incommensurabilité, la tâche de l'historien de la philosophie n'est jamais simple, et sa méthodologie est toujours à réinventer. Comment faire ressortir la cohérence et, osons le dire, la pertinence d'un argument ou d'un ensemble d'arguments (qu'il constitue un « système » ou non) sans commettre d'anachronisme, puisque nous utilisons obligatoirement un vocabulaire contemporain ? En ce sens, tout projet de recherche qui demande si nous sommes les « héritiers » d'une société ou d'une constellation théorique passée nous pousse à l'anachronisme, à moins évidemment de trancher et de répondre « Non ».

Mais avant de poursuivre, il nous faut une terminologie claire et bien accordée. Comment définir le matérialisme des Lumières ?

## *2. Définir le matérialisme des Lumières*

Rappelons que l'expression est rare à cette époque ; forgée par des antimatérialistes tels que Henry More au XVII<sup>e</sup> siècle, il faudra attendre La Mettrie dans les années 1740 pour qu'un penseur se décrive lui-même comme matérialiste<sup>16</sup>. Quant aux sources de cette philosophie, elles forment un *patchwork* complexe qui n'est pas notre objet ici ; il est d'autant plus complexe que l'influence y est souvent

indirecte: le matérialiste des Lumières se réclamera pêle-mêle de Spinoza, d'Épicure, de Lucrèce ou de Gassendi; de Démocrite, de Bacon, de Locke ou de Toland sans forcément les avoir lus, et en utilisant parfois des résumés écrits par des ennemis du matérialisme. De plus, le matérialiste invoquera fréquemment une ou plusieurs traditions scientifiques, notamment médicales (et non pas celles liées aux sciences «dures» telles que la géométrie, la mécanique, l'astronomie ou la physique, cette dernière n'existant pas vraiment à cette date), souvent fabriquées pour les besoins de l'argument.

Quel est le credo minimal du matérialiste à cette époque? Quelles sont ses «thèses»? Une telle liste risque d'obscurcir les caractéristiques fascinantes de penseurs individuels, ou de gommer les contradictions qui existent en leur sein: pour ne citer que quelques exemples, Diderot déteste l'immoralisme de La Mettrie, critique vivement l'aspect «mécaniste» de la théorie de l'esprit et du comportement chez Helvétius, et avance une définition d'une matière animée, vitalisée qui ne correspond pas du tout à la matière décrite par le Baron d'Holbach; les conséquences politiques proto-communistes que le curé Meslier et d'Holbach tirent de leurs métaphysiques de la nature auraient vivement déplu à La Mettrie l'élitiste<sup>17</sup> et auraient semblées dangereusement utopiques à Diderot.

Voici néanmoins un survol des thèses essentielles du matérialisme des Lumières:

*Premièrement*, tout ce qui existe est matériel, ou le produit de l'interaction entre entités matérielles, une causalité forte liant l'ensemble des phénomènes entre eux (d'Holbach: «L'univers, ce vaste ensemble de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement<sup>18</sup>.» «Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature, où tous les êtres ne font que suivre les lois qui leur sont imposées<sup>19</sup>.» «Si nous jugeons des causes par leurs effets, il n'est point de petites causes dans l'univers. Dans une nature où tout est lié [...]»<sup>20</sup>). Il s'agit donc d'une forme de «réalisme», contrairement aux subjectivismes de type cartésien, kantien ou husserlien, puisqu'à la suite de Spinoza,<sup>21</sup> le matérialiste soutient que l'ordre et la connexion des idées sont *les mêmes* que l'ordre et la connexion des choses. Comme l'affirme le moine bénédictin (!)

Dom Deschamps, « nous et notre intelligence ne sommes que des modifications de la matière<sup>22</sup> »; ou, plus longuement, dans le manuscrit clandestin anonyme *Dissertation sur la formation du monde*: la cause de l'idée est matérielle; or « l'effet ne peut être essentiellement supérieur à la Cause qui le produit », ainsi « l'idée est matérielle. On pourrait même soutenir que les idées occupent un certain espace: et cela en apportant en preuve l'oubli, qui n'est autre chose que l'action d'une idée sur l'autre et qui la détruit<sup>23</sup>. »

*Deuxièmement*, tout phénomène mental est inséparablement un phénomène ou processus corporel, voire physique. Le manuscrit clandestin des années 1720-1730 intitulé *L'Âme matérielle*, citant approximativement Lucrèce, déclare que « l'âme est au corps comme l'odeur à l'encens<sup>24</sup> »; Diderot, dans ses *Éléments de physiologie* inachevés, rédigés durant la période 1765-1780, affirme que « l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre; et l'action du corps sur l'âme, l'action d'une portion du corps sur une autre<sup>25</sup> »; enfin, l'article « Matérialistes » de l'*Encyclopédie* déclare: « On donne encore aujourd'hui le nom de *matérialistes* à ceux qui soutiennent que l'âme de l'homme est matière<sup>26</sup>. » Cet aspect est probablement celui dont la transmission est la plus « directe », puisque c'est celui qui a été le plus exploré durant la période « allemande » du matérialisme, le *Vulgärmaterialismus* du XIX<sup>e</sup> siècle avec Vogt, Moleschott, Büchner et Czolbe, qui laisse de côté la philosophie et, dans son scientisme étroit et effréné, cherche à « matérialiser » la pensée et les fonctions psychiques, notamment au moyen de la biochimie naissante. Pour Carl Vogt, « ce que l'on appelle âme n'est que la somme des fonctions du système nerveux central<sup>27</sup> », idée qu'il formula également d'une manière bien plus célèbre: « Toutes les propriétés que nous désignons sous le nom d'activité de l'âme ne sont que des fonctions de la substance cérébrale, et, pour nous exprimer d'une façon plus grossière: *la pensée est à peu près au cerveau, ce que la bile est au foie et l'urine aux reins*<sup>28</sup>. »

*Troisièmement*, la causalité a été réduite à la seule causalité efficiente. Ce rejet des causes finales n'a eu de cesse d'être réaffirmé par les matérialistes depuis les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Et il y a là, au regard des matérialistes contemporains, un héritage incontestable:

l'abandon des causes finales implique l'exclusion radicale de tout principe d'action surnaturel ou non-corporel qui relèverait d'une intelligence suprême, et donc de tout élément explicatif relevant *in fine* d'une métaphysique téléologique (comme l'entéléchie leibnizienne). Le postulat de l'autosuffisance ontologique de l'être et la conception mécaniste de la causalité se soutiennent réciproquement. Le matérialisme des Lumières comme le matérialisme contemporain les affirment tous deux d'un bloc, ce qui revient à dire que la Nature est aveugle – une thèse qui trouvera au XIX<sup>e</sup> siècle un soutien fort avec la théorie darwinienne.

*Quatrièmement*, une conséquence des trois éléments précédents – l'approche matérialiste du monde extérieur puis de l'esprit, et la réduction de toute causalité à la causalité efficiente – est l'élaboration, à la suite du mécanisme et de la philosophie corpusculaire du XVII<sup>e</sup> siècle, d'un *réductionnisme* philosophique cohérent, à la fois au niveau des théories et des explications, et au niveau ontologique. Comme le dit le médecin néerlandais Boerhaave, maître de La Mettrie, « si la structure des organes était exactement connue, si la nature sensible des humeurs nous était dévoilée, la mécanique nous ferait apparaître comme les conséquences de principes très simples, des phénomènes dont le mystère excite aujourd'hui au plus haut degré notre étonnement<sup>29</sup> ».

*Cinquièmement*, il n'y a pas de séparation nette entre l'homme et l'animal. Comme en témoigne l'antimatérialiste Abraham-Joseph Chaumeix, « c'est un principe fondamental chez cette sorte de philosophes, que les animaux sont peu différents de l'homme<sup>30</sup> ». Approfondissant des idées déjà suggérées par Spinoza, puis Hume (les animaux sentent, ont des émotions, et leurs états cognitifs ne diffèrent des nôtres que quantitativement) et s'inspirant de recherches anatomico-anthropologiques, notamment sur l'orang-outang, les matérialistes comme La Mettrie affirment que « des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente<sup>31</sup> ».

*Sixièmement*, l'athéisme est une vérité, mais ce n'est pas une vérité nécessaire pour le matérialiste, ce qui peut surprendre. En effet, il existe des penseurs pour lesquels l'univers est entièrement matériel, l'âme n'étant qu'un mode du corps... mais cet univers est

néanmoins une création divine. L'exemple le plus frappant est celui des médecins «mortalistes» anglais de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, tels que Richard Overton (*Man's Mortality*, 1644) et William Coward (*Second Thoughts on the Human Soul*, 1702). Pour Coward, l'idée d'une substance «spirituelle et immortelle» est inventée par l'Église catholique, sans figurer dans les Écritures. Les mortalistes se réclament de leur savoir médical et affirment que la mortalité de l'âme est (a) confirmée empiriquement, notamment au moment de la mort du corps, sans que (b) ceci contredise le christianisme authentique. L'âme meurt (ou dort) jusqu'au jour de la résurrection, quand elle sera ressuscitée avec l'être humain tout entier. Il existe également des mortalistes parmi les philosophes canoniques, tel Hobbes, qui affirme dans le *Léviathan* que l'idée d'une âme éternelle et indépendante du corps n'apparaît pas dans les Écritures<sup>32</sup>.

De toute façon, outre les protestations d'usage suggérées plus haut, un résumé définitif des thèses matérialistes des Lumières est impossible: parmi celles dont nous ne tiendrons pas compte ici, citons l'hédonisme moral, qui semble être une constante chez nos matérialistes (et chez des penseurs radicaux qui ne sont pas explicitement matérialistes, comme Locke), et qui est fort probablement une partie de leur «legs» à la philosophie contemporaine<sup>33</sup>. Ou deux aspects originaux du rapport entre le matérialisme des Lumières et «la science» ou «les sciences» – rapport qui est lui-même une création matérialiste: d'abord, le projet de l'*Encyclopédie* de transformer le monde en un ensemble d'objets scientifiquement définis, donc manipulables et productifs; ensuite, l'impact qu'a ce projet sur la philosophie elle-même, qui s'ouvre aux exemples et à l'argumentation scientifique d'une manière «naturaliste». Mais au moins disposons-nous là d'une base de comparaison.

### 3. Deux particularités: le vivant et l'absence de fondements

Afin précisément de répondre à la question posée en titre, et étant donnés les défis méthodologiques ainsi que le statut incertain de la «continuité» entre le point de départ et nous, il nous faut maintenant insister sur deux particularités du matérialisme des Lumières que nous n'avons pas présentées ci-dessus comme des «thèses» proclamées

par les penseurs de cette époque, car leur originalité apparaît plutôt par un regard rétrospectif (ou interprétatif). La première est un trait spécifique de ce matérialisme, particulièrement celui de La Mettrie, Diderot et Buffon, *qui a disparu du matérialisme d'aujourd'hui*. Il s'agit de son inspiration foncièrement *biologique*, ce qui a fait dire à certains commentateurs qu'il s'agissait d'un « vitalo-matérialisme » ou d'un « matérialo-vitalisme ». La seconde est une « méta-caractéristique » qui, au contraire de la première, est un « legs » du matérialisme des Lumières qui trouve son aboutissement, voire son accomplissement, dans la philosophie contemporaine de tendance naturaliste (celle de Dewey, de Quine, d'un certain Dennett ; et dans un tout autre univers, celle du dernier Althusser, le théoricien du « matérialisme aléatoire ») : nous pourrions appeler ce trait *la philosophie sans fondements*. Mais procédons dans l'ordre.

Diderot répète à qui veut l'entendre que le nouveau champ qui s'ouvre à son époque est celui des sciences biologiques, qu'il nomme « histoire naturelle » et « physiologie » (le nom de « biologie » apparaît à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Treviranus et Lamarck). Ces sciences doivent jouer le rôle réducteur ou réductionniste auquel on s'attend : comme on l'a vu plus haut, « l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre », et toute notre individualité s'explique par notre « organisation » physique. Globalement, « il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin<sup>34</sup> ». *Mais*, ce qui est plus curieux, ces sciences ne sont pas réductibles à la physique, car l'organisation des êtres vivants dépend à leurs yeux de propriétés intrinsèques à la matière vivante, par opposition à la matière morte.

Prenons un exemple purement textuel : on sait que l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert se démarque pour de nombreux articles de l'*Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker. Or, comme l'a signalé Claire Salomon-Bayet<sup>35</sup>, il n'y a pas d'article « Galilée » dans l'édition originale de l'*Encyclopédie* (il n'apparaît qu'avec le *Supplément*) alors que Brucker donne une grande place à Galilée. *A contrario*, dans l'*Encyclopédie* comme à l'Académie des Sciences (ou à la Royal Society, de l'autre côté de la Manche), on assiste à une

véritable explosion de mémoires, rapports et projets de recherche sur l'anatomie, la physiologie, la médecine et la « génération » (c'est-à-dire l'embryologie et la biologie du développement en général). On retrouve la dominante diderotienne des sciences de la vie « contre » ou « par-dessus » les mathématiques. Curieusement, les historiens des sciences ont longtemps ignoré cette dimension, préoccupés comme ils le furent par les modèles physico-mathématiques des sciences « dures » durant la Révolution scientifique au siècle précédent. Ainsi, même un éminent historien de la pensée médicale (mais spécialiste du XVII<sup>e</sup> siècle), Mirko Grmek, peut juger que « le XVIII<sup>e</sup> siècle est beaucoup moins original que le XVII<sup>e</sup>. Le Siècle des Lumières développe les programmes de recherche inventés par la Révolution scientifique de l'Âge baroque<sup>36</sup>. »

Mais ce que Grmek ne semble pas voir, c'est l'attention nouvelle portée à la nature du vivant, au XVIII<sup>e</sup> siècle – et, ce qui caractérise plus particulièrement le matérialisme, l'invention de nouvelles « passerelles » entre les découvertes expérimentales et l'argumentation philosophique, qui se passe désormais des principes ultimes qui dominaient les débats entre des figures comme Descartes et Spinoza, ou Locke et Malebranche, au siècle précédent. La philosophie matérialiste se préoccupe du vivant, à cette époque, car son indécidabilité, son caractère aléatoire comparé à l'espace rigoureusement ordonné de la physique mathématique galiléenne<sup>37</sup>, lui fournissent de nombreux arguments subversifs contre la physico-théologie et plus généralement contre l'image d'un univers rationnel, stable et organisé comme une horloge. Le vivant tel que l'entendent les matérialistes est essentiellement imprévisible, ainsi que le manifestent avec éclat les naissances monstrueuses.

En somme, le matérialisme d'inspiration biologique du XVIII<sup>e</sup> siècle *prend le vivant comme 'cible' explicative*, comme motivation de son projet épistémologique. Comme le dit Gusdorf, « pour les matérialistes français, la matière n'explique pas la vie; ce serait plutôt la vie qui expliquerait la matière<sup>38</sup> ». Mais si c'est la vie qui explique la matière, et que la matière définit ce qui est réel, notamment le monde qui nous entoure, alors – surtout si on ne connaît pas l'origine de la vie – on vient de refuser ou en tout cas de mettre en suspens le principe de raison.

Venons-en donc à cet idéal d'une philosophie «sans fondements».

Un homme de science officiel comme Buffon n'a pas hésité à s'embarquer dans les eaux (troubles ou claires) du matérialisme. Plus surprenant, il se mêle de métaphysique et défend ce qu'on nommerait aujourd'hui un « actualisme », répétant que « tout ce qui peut être, est » et proposant, peut-être pour la première fois (mais avec des accents post-baconiens indéniables) le passage de la question « pourquoi ? » à la question « comment ? »<sup>39</sup>. De même, un matérialiste clandestin comme le curé Meslier, dans son *Mémoire* rédigé une vingtaine d'années avant l'œuvre de Buffon (mais qui circula très peu), juge très sévèrement la possibilité d'examiner les propriétés du monde pour en déduire un niveau antérieur. Ce n'est pas logique à ses yeux, car ce qui est, est : « il n'y a aucune cause étrangère qui puisse à son gré ou à sa volonté rendre possible ce qui est absolument impossible, ni rendre absolument impossible ce qui est possible<sup>40</sup> ».

En fait, depuis au moins Épicure et Lucrèce et jusqu'à d'Holbach dans les dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, on considère la question de l'*origine* du monde, des commencements, des premiers principes, comme « hors jeu ». La raison, pour les atomistes, y compris les disciples d'Épicure et de Lucrèce au XVIII<sup>e</sup> siècle, est l'*éternité du Tout* : le tout a toujours été le tout. « Il n'y a pas de commencement à ces mouvements ; les atomes étant causes, le vide aussi<sup>41</sup>. » Cette idée que *le monde précède le penseur* a provoqué depuis longtemps l'hostilité des anti-matérialistes tel que le platonicien de Cambridge Ralph Cudworth : les idées ne sont pas « mineures » par rapport aux choses (« not junior to things ») ; au contraire, c'est l'esprit qui est « senior to the world »<sup>42</sup>.

De nos jours, David Armstrong affirme que le matérialiste ne pose pas de philosophie première, d'axiomes, de commencement absolu<sup>43</sup> ; il serait sans doute surpris d'apprendre qu'il est rejoint sur ce point par le dernier Althusser, affirmant que le « philosophe matérialiste est l'homme qui prend le train en marche<sup>44</sup> » ; mais celui qui l'a dit le plus vivement demeure Quine :

Le philosophe naturaliste entame son raisonnement avec la théorie du monde dont il hérite, comme souci en vigueur. Il

croit [en cette théorie] de manière provisoire, mais croit aussi que certaines parties en sont fausses. Il tâche d'améliorer, clarifier et de comprendre le système de l'intérieur. Il est le marin affairé, voguant sur le bateau de Neurath<sup>45</sup>.

Le projet de naturalisation aboutit, de manière assez humienne, à une destruction des fondements. L'empirie justifie la science mais ne la fonde pas ; ou encore : «Aucun énoncé n'est vrai ; c'est la réalité qui le rend tel<sup>46</sup>.» Que ce soit au sujet de l'origine du monde ou de la nature du moi, le matérialisme est un anti-fondationnalisme.

*Conclusion : sommes-nous, oui ou non, les héritiers du matérialisme des Lumières ?*

D'un point de vue anhistorique, le matérialiste (celui des Lumières ou celui d'aujourd'hui) *naturalise* l'âme et les phénomènes mentaux ; il soutient que le mental, c'est le physique (ou le corps ; et cela ne préjuge pas de l'existence de lois psychophysiques) ; il affirme une notion forte de la causalité qui, associée à son ontologie (notamment sous sa forme physicaliste), conduit à une notion de «clôture» causale, selon laquelle aucun agent immatériel ne peut être la cause d'un effet matériel. À part son athéisme et son hédonisme probables, il refuse le principe de raison.

En revanche, d'un point de vue historique, comme l'a bien montré Günther Mensching, le matérialisme ne procède pas par «un enchaînement de doctrines transmises et modifiées de génération en génération<sup>47</sup>» ; au contraire, s'il est une tradition, elle est de nature «discontinue<sup>48</sup>», puisque chaque époque est obligée de refonder à nouveau une forme de matérialisme sur des bases neuves : la théologie elle-même, à partir d'éléments aristotéliens et averroïstes, puis l'histoire naturelle et les débuts de la «biologie», au XVIII<sup>e</sup> siècle ; la biochimie au XIX<sup>e</sup> siècle ; la physique durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et les neurosciences depuis.

Si en plus, comme nous l'avons vu, il existe des particularités «scientifiques» ou «méta-scientifiques» du matérialisme des Lumières (son rapport au vivant), comment pourrions-nous en être les héritiers inconditionnels ? Reprenons la phrase de Bachelard citée

en exergue, en entier cette fois : « Ainsi le matérialisme scientifique est constamment en instance de nouvelle fondation. Sans cesse, depuis deux siècles, il est repris comme une doctrine qui se fonde sur l'essentielle activité de découverte de l'esprit humain. Alors, paradoxalement, ce qui est nouveau est fondamental<sup>49</sup>. » Paraphrasons ce passage à la manière de Quine : le matérialisme se reconstruit sans cesse, puisqu'il ne pose pas l'existence d'une intériorité fondatrice.

Prenons un dernier exemple, tiré des recherches actuelles en neurosciences. Être matérialiste aujourd'hui en philosophie de l'esprit, ce n'est pas seulement s'enfermer dans des discussions sémantiques sur le physicalisme ; c'est aussi participer à un programme de recherche actif, au carrefour des neurosciences, des sciences cognitives, et de la psychologie. Un tel activisme s'oppose notamment à l'aspect anti-neuroscientifique, et même *désincarné*, du courant fonctionnaliste, qui pousse des figures éminentes comme Hilary Putnam à déclarer que « même si nous étions faits de gruyère, cela ne changerait rien<sup>50</sup> ». Non seulement cela coupe l'explication philosophique de la richesse du monde biologique, mais d'un point de vue plus limité, concernant le rapport cerveau-esprit, il est absurde de prétendre que l'état et l'organisation de notre cerveau n'a aucun rapport à notre manière de penser, sentir, percevoir et nous souvenir du monde. Que l'on songe seulement à toutes les possibilités de dysfonction, telles que les lésions ou les attaques cérébrales ; mais aussi au versant positif du programme matérialiste aujourd'hui – entendu au sens plus restreint, comme un programme de « naturalisation » de l'esprit.

Avec des réserves, nous pouvons affirmer que nous nous rapprochons d'une identification entre un événement mental vécu (expérimenté, senti, qualitatif, etc.) et un événement cérébral (physique, accessible aux manipulations scientifiques). Depuis au moins le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, nous avons de bonnes raisons anatomiques et physiologiques de situer l'activité mentale dans le cerveau ; depuis une vingtaine d'années nous avons des appareils qui nous permettent de voir des zones cérébrales s'illuminer en temps réel (dernièrement, l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle ou IRMf), donc nous *savons* que quelque chose est en train de s'y passer. Surtout, on a réussi dernièrement à induire des modifications

dans la mémoire de travail chez des singes (principalement des macaques) à partir de microstimulations corticales. Dans les termes du philosophe John Bickle: une microstimulation «induit une phénoménologie<sup>51</sup>». Pour sa part, le neurophysiologue Ranulfo Romo parle de la possibilité de «quantifier le lien causal entre perception et activité neuronale», cette activité, et le comportement qui s'ensuit, étant produits indifféremment par un stimulus «matériel» ou par l'«illusion» d'une stimulation corticale<sup>52</sup>.

Mais le matérialiste «intelligent» (pour employer une formule attribuée par Deleuze à Platon, selon laquelle les matérialistes intelligents doivent penser, non seulement le corps, mais la puissance) ne se saisira pas de ces données expérimentales pour crier «Victoire» et annoncer que «la» formule a été découverte qui «explique» la pensée ou la conscience. C'était l'erreur ou en tout cas le manque de finesse de Vogt au XIX<sup>e</sup> siècle, avec son slogan sur le cerveau qui sécrète la pensée comme la foie sécrète la bile. On peut y répondre par une autre formule: «la pensée sécrète le cerveau autant que le cerveau sécrète la pensée». Gilles Châtelet, qui cite cette formule, continue plus loin avec une suggestion qui ne dénature en rien le matérialisme: «les pratiques symboliques ne constituent pas un “environnement culturel” dans lequel baignent des “cerveaux”, il existe une plasticité propre à ces pratiques symboliques, qu'il convient d'articuler avec la “plasticité” du cerveau<sup>53</sup>». C'est grosso modo ce dont on discute aujourd'hui sous le nom de l'«effet Baldwin» (du nom du psychologue anglais James Mark Baldwin): il s'agit de la possibilité qu'un trait biologique puisse devenir inné après avoir été «appris», sans que les théoriciens s'accordent sur le rapport exact de ce type d'«effet» aux mécanismes darwiniens traditionnels. Mais ce qui est plus important pour notre propos, c'est que *ni jadis, ni aujourd'hui*, le matérialiste intelligent ne peut se contenter d'abdiquer ses responsabilités philosophiques et laisser tout le champ à la physique ou aux neurosciences.

Certes, nous ne pouvons plus, contrairement à un Diderot, prôner un réductionnisme dans lequel la théorie «réduisante» serait la biologie et non pas la physique, car une telle insistance sur l'autonomie ontologique de la biologie ne serait plus du tout

du matérialisme<sup>54</sup> – ou serait en tout une vitalisation de la matière qui friserait le vitalisme métaphysique. Une option plus séduisante qui conserve un rôle pour la philosophie serait d'accepter le verdict «humien» de Nancy Cartwright : les lois de la nature n'existent pas, ce qui ne signifie pas que nous sommes autre chose que des parties de la nature, simplement que l'idée de «loi» est une projection rationaliste sur le monde. Cette perspective est ouverte au matérialiste, qui *tend* à croire en l'existence de lois de la nature, sans s'y engager nécessairement. Cette obstination à ne pas définir le matérialisme comme une simple «philosophie spontanée des savants» ne reflète donc pas une volonté de conserver un monopole jaunissant ; elle rappelle plutôt l'ambition d'une *métaphysique matérialiste* qui ne se passera pas de la puissance explicative du réductionnisme et prendra comme fondement empirique la clôture causale imposée par la physique. Mais sur ce fondement, le matérialisme aura à construire des ontologies régionales, autour des neurosciences, de la physique, ou de la biologie du développement, sans pour autant se réduire à la physique, *car dans ce cas il ne serait qu'une vérité triviale*<sup>55</sup>.

Ajoutons que si le matérialisme est une théorie complète du réel et de notre appartenance à ce réel, non seulement en tant que cerveaux, mais avec tout ce qui nous constitue dans notre artificialité (mais un vrai spinoziste dirait que le cerveau est toujours déjà social<sup>56</sup>), alors il n'est pas seulement une théorie de la science, et inversement, comme le suggère Olivier Bloch, la science n'est pas «le laboratoire du matérialisme<sup>57</sup>», ou alors dans un sens très pluraliste. Pour le dire autrement, il est idiot d'affirmer que «la science est matérialiste», formule que l'on peut encore trouver de nos jours. A part la confusion évidente des genres, on songe tout de suite à quelques exemples frappants : le plus grand médecin(-philosophe) matérialiste, La Mettrie, n'apparaît pas dans les histoires de la médecine, et inversement, aucune des figures majeures de la Révolution Scientifique (Galilée, Kepler, Boyle, Newton, Descartes) n'est matérialiste.

L'avantage du découplage suggéré par Bloch est qu'il permet de reconnaître une évidence historique qui nous empêche de nous considérer en toute honnêteté comme les héritiers du matérialisme

des Lumières : le changement de statut de la science elle-même, qui n'est plus un *contre-pouvoir* face au censeur royal ou à l'Inquisition, mais plutôt un *pouvoir*. Cela ne signifie pas que les explications réductionnistes qui sont au cœur du matérialisme devraient aujourd'hui être refusées parce qu'elles seraient politiquement suspectes, ni qu'il faille opposer naïvement l'univers « aliéné » de la science à un univers naturel soi-disant plus authentique. Cela signifie simplement que le matérialisme est sans fondements et que nous ne vivons plus dans l'univers du *Dictionnaire de Trévoux*, selon lequel « matériel, signifie aussi, massif, grossier<sup>58</sup> ». Nous sommes les héritiers bâtards des Lumières : ce qui était interdit à cette époque est devenu courant aujourd'hui.

- 
1. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, no. 62, dans *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, coll. Poésie/Gallimard, 1967, p. 99.
  2. Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> édition, 2000, p. 7.
  3. Denesle, *Examen du matérialisme, relativement à la métaphysique*, Paris, Imprimerie de Vincent, 2 vols., 1754, I, p. 90.
  4. Dr Desgrange, *Du matérialisme contemporain*, Lyon, A. Vingtrinier, 1873, p. 15.
  5. Outre les travaux essentiels d'Olivier Bloch, on citera Pascal Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007 (un livre trop exhaustif pour être satisfaisant) ; l'un d'entre nous a dirigé en 2000 un recueil d'articles intitulé (signe des temps?) *The Renewal of Materialism*, New York, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 22 : 1.
  6. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; traduction, *Les Lumières Radicales: La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, trad. C. Nordmann et al., Paris, Éditions Amsterdam, 2005. Voir les actes du colloque important consacré à ce thème, qui s'est tenu à l'ENS-LSH (Lyon) en 2004 : C. Secretan, T. Dagron et L. Bove (éd.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
  7. Sur la genèse et les arguments fondamentaux de la Théorie de l'Identité, voir Charles T. Wolfe, « Un matérialisme désincarné : la théorie de

l'identité cerveau-esprit» dans *Matière première*, vol. 1 (2006) : *Nature et naturalisations*.

8. Émile Littré, Charles Robin, *Dictionnaire de médecine*, Paris, J.-B. Baillière, 12<sup>e</sup> édition 1863, p. 908.

9. Paul-Henri-Thiry, Baron d'Holbach, *Le Bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772; éd. J. Deprun, Paris, Éditions Rationalistes, 1971, I, § 42.

10. J.J.C. Smart, «Materialism» dans *Encyclopedia Britannica*, <http://www.britannica.com/eb/article-68535/Materialism>, 2000 (reprenant quarante ans de recherches sur le sujet).

11. David Lewis, «An Argument for the Identity Theory» (1966, 1971) dans Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 105 (notre traduction).

12. Quine, «Facts of the Matter» dans R.W. Shahan et C.V. Swoyer (éd.), *Essays on The Philosophy of W.V.O. Quine*, Norman, University of Oklahoma Press, 1979, p. 163 (notre traduction).

13. Il existe depuis 1996 une excellente revue qui se consacre à la tradition clandestine : *La lettre clandestine*.

14. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis* dans *Œuvres*, vol. I : *Philosophie*, éd. L. Versini. Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1994, p. 721 ; *Rêve de D'Alembert* dans *ibid.*, p. 664.

15. C'est le sujet de la conférence de Montréal (1966) intitulée «L'objet de l'histoire des sciences», dans Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1968, pp. 20-22.

16. Voir l'étude classique d'Olivier Bloch, «Sur les premières apparitions du mot 'matérialiste'» dans *Raison présente*, no. 47 (1978), reprise dans Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998.

17. La Mettrie dit ceci du peuple, certes de manière imagée : «A table, avec des amis [...] on peut et on doit se foutre des préjugés du sot Univers; mais en public [...], au lit d'un patient crédule, il faut plus de masques à un médecin que n'en mettent les danseurs de l'opéra Isis» (*L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, Genève [Berlin], Cramer et Philibert, 1748-1750, 3 vols., II : *Politique des médecins*, conclusion, p. 172).

18. d'Holbach, *Système de la nature* (2<sup>e</sup> éd., 1781), 2 vols., réédition, éd. J. Boulad-Ayoub, Paris, Fayard, coll. Corpus, 1990, livre I, ch. i, p. 44.

19. *Ibid.*, p. 268.

20. *Ibid.*, pp. 271-272.

21. Spinoza, *Éthique*, Livre II, proposition 7.

22. Deschamps, *La Vérité ou le Vrai Système ... par demandes et réponses* (1761, 1770-1772) dans *Œuvres philosophiques*, éd. B. Delhaume, Paris,

Vrin, 1993, p. 388.

23. *Dissertation sur la formation du monde* (1738), Bibliothèque Mazarine, ms. 1168, second traité, p. 202.

24. *L'Âme matérielle*, éd. A. Niderst, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 174.

25. Denis Diderot, *Éléments de physiologie* dans *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust, et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975-, tome XVII, pp. 334-335.

26. s.v. «Matérialistes», *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, 35 vols., Paris, Briasson, 1751-1780; réédition: Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1966, vol. X, p. 188.

27. Vogt, «L'origine de l'homme» (1877), cité par Jean-Claude Pont, «Aspects du matérialisme de Carl Vogt» dans Pont *et al.* (dir.), *Carl Vogt (1817-1895), Science, philosophie et politique*, Genève, Georg, coll. «Histoire des Sciences», 1998, p. 142. Pour un résumé des idées de cette école de pensée, voir Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, pp. 407-429.

28. Vogt, *Lettres physiologiques*, Paris, Reinwald, 1875, pp. 347-348 (nous soulignons); il s'agit de la 13<sup>e</sup> Leçon Inaugurale à l'Université de Giessen en 1845. Vogt modifie en fait une formule de Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802, p. 151.

29. Hermann Boerhaave, *De l'usage de la méthode mécanique en médecine* (1703) dans *Opuscula selecta Neerlandicorum de arte medica*, I, Amsterdam, F. van Rossen, 1907, p. 173.

30. Abraham-Joseph Chaumeix, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire, avec un Examen critique du livre De L'Esprit*, 8 vols., Paris, Hérisant, 1758-1759, I, p. 200.

31. Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme-Machine* dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Markovits, Paris, Fayard, "Corpus", 2 vols., 1987, vol. 1, p. 78.

32. Hobbes, *Léviathan*, livre III, ch. xxxviii et livre IV, ch. xlv. Sur les mortalistes voir Ann Thomson, «Matérialisme et mortalisme» dans M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem, eds., *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion / Genève, Slatkine, 2000.

33. Pour l'originalité de l'hédonisme «épicurien» de La Mettrie, voir Charles T. Wolfe, «La réduction médicale de la morale chez La Mettrie» dans J.-Cl. Bourdin, F. Markovits *et al.* (dir.), *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, et «A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism» dans N. Leddy et A.

Lifschitz (éd.), *Epicureanism in the Enlightenment*, à paraître.

34. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, cité par Gerhardt Stenger, *Nature et liberté dans la pensée de Diderot après l'Encyclopédie*, Oxford, Voltaire Foundation / Paris, Universitas, 1994, p. 249.

35. Claire Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant : méthode et expérience à l'Académie Royale des Sciences, 1666-1793*, Paris, Flammarion, 1978, p. 384.

36. Mirko Grmek, «La théorie et la pratique dans l'expérimentation biologique au temps de Spallanzani» dans G. Montalenti et P. Rossi (éd.), *L. Spallanzani e la biologia del Settecento. Teorie, esperimenti, istituzioni scientifiche*, Florence, Olschki, 1982, pp. 323-324.

37. Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale, V : Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 326.

38. *Ibid.*, p. 316.

39. Georges Louis Leclerc de Buffon, «Premier discours» de l'*Histoire naturelle* (1749), et livre II, «De la reproduction en général» dans *Œuvres philosophiques*, éd. J. Piveteau *et al.*, Paris, PUF, coll. Corpus Général des Philosophes Français, 1954, p. 242b.

40. Jean Meslier, *Mémoire* (1720-1727?), *Septième Preuve* dans *Œuvres*, vol. 2, Paris, Anthropos, 1974, pp. 171, 193.

41. Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 44.

42. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), réédition, Hildesheim, Olms, 1977, pp. 679, 736-737.

43. Dans son article «Naturalism, Materialism and First Philosophy» (1975), repris dans *The Nature of Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

44. Louis Althusser, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» (1982) dans *Écrits philosophiques et politiques*, éd. F. Matheron, vol. 1, Paris, Stock/IMEC-Livre de Poche, 1994; voir le beau commentaire de Jean-Claude Bourdin, «La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser» dans *Multitudes*, no. 21 (été 2005).

45. W.V.O. Quine, «Five Milestones of Empiricism» dans *Theories and things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 72 (notre traduction). L'image du bateau de Neurath court à travers son œuvre, la citation originale de Neurath lui-même figurant en exergue de *Word and Object*.

46. Quine, cité par Sandra Laugier, *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992, p. 263.

47. Mensching, «Le matérialisme, une tradition discontinue» dans M. Benítez *et al.* (dir.), *Materia actiosa*, p. 513.

48. *Ibid.*, p. 525.

49. Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, p. 7.

50. Hilary Putnam, «Philosophy and our Mental Life» dans *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 291. Nous remercions John Symons pour cette référence, ainsi que pour de nombreuses discussions sur les rapports entre matérialisme et fonctionnalisme ; voir son analyse dans «Functionalism and Fallibility» dans *Southwest Philosophical Studies*, à paraître.

51. Bickle, *Op. cit.* ; Bickle & Ralph Ellis, «Phenomenology and Cortical Microstimulation» dans D. Woodruff Smith et A. Thomasson (éd.), *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

52. Voir les travaux de l'équipe de Romo à México : Ranulfo Romo, Adrián Hernández *et al.*, «Somatosensory discrimination based on cortical microstimulation» dans *Nature*, vol. 392, no 6674 (1998), pp. 387-388, Ranulfo Romo, Adrián Hernández *et al.*, «Sensing without Touching: Psychophysical Performance Based on Cortical Microstimulation» dans *Neuron*, vol. 26 (April 2000), p. 276 ; l'équipe de Bill Newsome à Stanford (Jing Liu et William T. Newsome, «Somatosensation: Touching the mind's fingers» dans *Current Biology*, vol. 10, no 16 [2000], pp. R599-600 ; Marlene R. Cohen et William T. Newsome, «What electrical microstimulation has revealed about the neural basis of cognition» dans *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 14 [2004], pp. 170, 173), et le commentaire de John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 206, 210 et 198. (Merci à John Bickle de ses conseils de lecture.) Dans le même sens, voir Ian Wickersham et Jennifer M. Groh, «Electrically evoking sensory experience» dans *Current Biology*, vol. 8 (1998), pp. R412-413 ; James W. Bisley, Daniel Zaksas et Tatiana Pasternak, «Microstimulation of Cortical Area MT Affects Performance on a Visual Working Memory Task» dans *Journal of Neurophysiology*, vol. 85, no. 1 (2001), p. 194.

53. Gilles Châtelet, compte-rendu de R. Penrose, *Les ombres de l'esprit et L'aventure humaine*, no. 5 (1995) ; il attribue la formule à Alain Prochiantz.

54. Les travaux récents de Susan Oyama, qui critique l'application «désincarnée» de la théorie de l'information en génétique au nom d'une réalité biologique plus complexe (liée notamment aux mécanismes du développement), pourraient conduire à nuancer ce verdict. Le dernier en date (encore inédit), «Unacknowledged Meanings in Biology: The Minding of Matter» (présenté au colloque «La fabrique des organismes», ENS Ulm,

juin 2006), est assez explicite dans ce sens.

55. Michael Levin, *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 60 (et déjà Lewis, *Op. cit.*).

56. Sur l'idée du cerveau social voir Paolo Virno, «Multitude et principe d'individuation» dans *Multitudes*, no. 7 (2001), [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=65](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=65) et Charles T. Wolfe, «Il cervello sociale» dans *Forme di vita*, no. 4 (2005); version anglaise, «The Social Brain» dans A.K. Mustapha (éd.), *Cognitive Capitalism*, Londres, à paraître.

57. «Poursuivre l'histoire du matérialisme» dans Bloch, *Matière à histoires*, p. 459.

58. s.v. «Matériel», *Dictionnaire de Trévoux*, éd. de 1740.

# Les héritiers déshérités

Filippo Palumbo, *Université de Montréal*

## *Kant et le problème de l'auto-éclaircissement du sujet*

Le texte que nous présentons ici constitue avant tout une tentative de répondre à la question suivante : qu'est-ce que l'*Aufklärung* (les *Lumières*) a légué aux époques postérieures ? Il n'est pas sans intérêt de préciser d'entrée de jeu que par le terme *Lumières* nous entendons un mouvement intellectuel qui embrase le XVIII<sup>e</sup> siècle et qui soumet à une révision radicale la conception du monde transmise par la pensée religieuse. Kant, qui définit son propre siècle comme le siècle de la critique, soutient que l'*Aufklärung* est l'époque où la raison s'étant élevée à la conscience de soi ne veut ni ne peut plus chercher à l'extérieur d'elle-même les critères en fonction desquels elle doit s'orienter. De ce fait, la particularité des *Lumières* consiste précisément en ce qu'elles provoquent une rupture radicale avec la tradition – en revendiquant comme propriété du sujet ce qui autrefois appartenait à Dieu. La vision théocentrique ou clérico-centrique est remplacée par une vision anthropocentrique<sup>1</sup>. À partir de ce moment, la raison devient la pierre de touche pour toute question concernant l'homme, le monde et Dieu. Elle incarne l'autorité absolue en matière de connaissance, morale et religion ; du haut de son tribunal, elle accorde sa « sincère estime » à tout ce qui peut soutenir « son libre examen ».

Or, dans la *Critique de la raison pure*, Kant nous dit que rien ne doit échapper à ce « libre examen » et que la raison elle-même doit se soumettre à l'impératif de la critique. Elle doit prouver la légitimité de ses propres prétentions afin de dissiper toute perplexité à l'endroit de la transparence des procédés par lesquels elle discrimine ce qui relève de l'erreur de ce qui relève de la vérité. La raison doit se libérer de tout ce qui pourrait exciter contre elle le soupçon qu'elle ait usurpé l'autorité dont elle jouit.

La raison est sommée de se présenter devant son propre tribunal ; en quelque sorte, elle est sommée de se dédoubler. C'est pourquoi, elle finit par se retrouver à deux places différentes : elle est à la fois

juge et imputé dans un procès qui n'est qu'une tentative dramatique d'auto-éclaircissement. Or, au cours de ce procès, elle est confrontée à un problème fâcheux : à savoir, le problème de définir le terme « auto-éclaircissement » (ou autoréflexion). Que signifie-t-il au juste ? À quoi le suffixe « auto » renvoie-t-il ? Faut-il entendre par là qu'il existe une essence subjective préexistante, laquelle, ne se connaissant pas elle-même, sortirait d'elle-même pour s'observer de l'extérieur ?

*Le paradoxe du criticisme kantien*

Le criticisme kantien jette une ombre troublante sur le sujet qui se fait jour au Siècle des *Lumières*. En effet, comme l'ont remarqué Nietzsche et Adorno, Kant semble mettre le doigt sur une vérité foncièrement inactuelle pour la conscience moderne : c'est-à-dire, le clivage du sujet pensant. Selon Adorno, Kant remplace le concept substantiel de raison hérité de la tradition métaphysique par celui d'une raison fragmentée dont l'unité n'est plus que formelle<sup>2</sup>. Il sépare les facultés de la raison (raison théorétique, raison pratique, faculté de juger), plaçant chacune d'entre elles sur des fondements censés, paradoxalement, se fonder eux-mêmes. Le philosophe de Königsberg n'éprouve nullement comme une lacération le clivage du sujet ; en effet, il continue de croire que derrière les personnages que la raison joue dans le drame de la critique de soi, il y a quelque chose de stable.

Néanmoins le système kantien lègue à la postérité une sorte de sentiment de claustrophobie. Par exemple, Hegel montre que le mythe kantien de la libération par la raison s'avère un leurre et que l'homme libre est celui qui s'enferme dans le réduit de sa folie. L'homme kantien est porteur d'une « double raison ». Autrement dit, il existe en lui deux compartiments cérébraux : l'un pour la raison qui critique, l'autre pour la raison qui est critiquée. Perdu dans le labyrinthe de cette rationalité clivée, Kant ne peut célébrer qu'une victoire à la Pyrrhus ; en effet, l'autoréflexion de la raison ne fait pas que rompre tous les liens de la tradition pour permettre au moi décentré de vivre dans le bonheur que lui procure la parfaite jouissance de lui-même. Elle clive aussi le sujet en le condamnant à errer dans un labyrinthe sans voies d'issue à la recherche de l'égalité avec soi.

Selon Hegel, le criticisme kantien naît là où il n'a plus aucune raison d'être, au terme d'une tentative exaspérée de remédier à l'état de scission dans lequel la modernité a précipité l'homme, tentative qui a pour effet d'aggraver cette scission elle-même et de dissoudre l'unité du sujet en son contraire. Le corollaire qui découle nécessairement de la forme de rationalité tirée au clair par Kant est l'inconsistance fondamentale de l'homme moderne.

Certes, la raison est la pierre de touche de la vision du monde imposée par l'*Aufklärung* ; néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, elle ne peut remplir sa fonction de fondement ultime de la réalité qu'en empruntant le chemin du déchirement radical. Elle doit renoncer à son unité immédiate afin de devenir ce qu'elle est. Ce que l'*Aufklärung* porte sur la scène de l'histoire, c'est un individu qui se laisse paisiblement conduire hors des frontières de son moi, un individu qui avant de vivre en harmonie avec lui-même, doit d'abord se connaître et qui, néanmoins, ne peut se connaître qu'en brisant cette harmonie.

La découverte à laquelle aboutit la modernité c'est que la raison établit sa cause sur un abîme où elle risque de s'anéantir. En effet, comme le montrera Nietzsche, derrière le jeu des dédoublements et des métamorphoses du sujet, il n'y a rien. Par conséquent, celui qui veut effectuer la réduction au « moi pur » – tout en supposant que ce dernier est quelque chose qui existe véritablement – se condamne à pousser l'autoréflexion jusqu'à l'aveu dramatique que le sujet n'est que l'épiphénomène d'un jeu de grandeurs impersonnelles. Il n'existe aucun « moi » stable à l'arrière-plan de la comédie douloureuse et déchirante de la critique de soi.

Le piquant de la chose c'est que, ayant voulu célébrer la grandeur d'une raison qui trouve en elle-même ses propres garanties, Kant finit par devenir le fossoyeur du credo sacro-saint de la modernité : c'est-à-dire, le credo concernant l'autonomie du sujet. À partir de Kant, en effet, l'expression « transparence à soi » ne signifie plus que perte de l'immédiateté à soi, chute dans les Ténèbres de l'aliénation. La forme déterminante de la subjectivité kantienne est la scission, le déchirement, la duplicité irréductible. L'homme kantien (l'*Aufklärer*) est le penseur qui ne se possède pas lui-même et qui néanmoins se

promet de se rattraper en cours de route. Poussé par sa propre nature, il est amené à poursuivre son vrai « moi » convaincu que bientôt il finira par l'atteindre. Cependant, de manière paradoxale, son désir d'être au plus près de lui-même le condamne à se diviser en deux.

Avec Kant, l'opinion naïve selon laquelle tout « moi » a une meilleure connaissance de lui-même, puisqu'il en est le plus proche, saute en mille morceaux. Le propre de l'homme, comme le disait Heidegger, consiste à ne pouvoir atteindre l'égalité avec soi qu'au sein de l'aliénation la plus radicale. L'homme est l'être le plus « éloigné » de lui-même, condamné à chercher sa propre consistance en ce qui n'en a pas.

### *Le non-legs des Lumières*

Dans cette perspective, nous pouvons maintenant essayer de répondre à la question formulée au tout début de cette étude, c'est-à-dire la question concernant le legs de l'*Aufklärung*. Comme nous l'avons montré plus haut, le sujet qui fait son entrée sur scène au Siècle des Lumières, est – pour emprunter l'expression de Sloterdijk – un « fond sans figure, un écran sans texte, une surface sans profondeur<sup>3</sup> ». Or, le vide étant sa dimension essentielle, l'homme moderne ne trouve rien en lui qu'il puisse transmettre à la postérité, aucun contenu positif de pensée. On pourrait alors soutenir que les *Lumières* ne nous ont rien légué et que par conséquent nous ne sommes pas leurs héritiers. L'idée consolante de l'autoréflexion en tant que conservation et transmission d'un sens dissimulé dont le sujet serait le dépositaire, prend fin avec Kant. L'autoréflexion, en fait, ne laisse rien sur son passage. L'*Aufklärung* ne produit que des hommes vides qui ne peuvent rien transmettre à leurs successeurs.

On pourrait néanmoins rétorquer à cette manière de voir les choses que les *Lumières* nous ont tout de même légué au moins ceci : l'impossibilité de léguer quoi que ce soit. À cet effet, nous sommes les héritiers des *Lumières* dans la mesure où nous sommes des déshérités spirituels qui n'ont de cesse de poser des questions énigmatiques sur la manière dont l'homme vide devrait assumer une existence qu'il ne connaît que trop bien mais qu'il semble contempler de loin, sans y participer.

Ce que nous avons hérité des *Lumières* c'est une sorte de contrainte: la contrainte qui nous pousse à questionner le sens des choses, à questionner leur pourquoi, à nous interroger sur ce qui n'admet aucune réponse. Le tourbillon de ce questionnement obsessionnel est la conséquence immédiate du désespoir causé par le caractère inaccessible de la vérité. On ne fait que questionner, il n'y a que la nécessité du questionnement, même s'il n'y a aucune question précise à poser, ni aucune réponse certaine qui pourrait nous tirer du pétrin.

### *L'homme et la question*

Selon Kant, le propre de l'homme est une certaine dimension métaphysique qui l'amène à rechercher la cause de tout ce qui existe. L'homme des *Temps modernes* a besoin de trouver un sens à tout ce qui l'entoure et ne peut considérer vrai ou acceptable que ce qui admet une explication rationnelle. Dans son essai consacré à la pensée de Leibniz, Heidegger reprend à son compte cette thèse kantienne et nous dit que l'homme réalise son essence par un questionnement tourné vers la vérité cachée des choses. Selon Heidegger, nous ne pouvons demeurer les êtres que nous sommes, sans prétendre que nous soit fournie la raison de ce que nous sommes. L'essence du *Dasein* est la question. Le *Dasein* est pur questionnement qui ne peut se satisfaire d'aucune réponse dogmatique.

Aussi, la raison est-elle forcée par sa nature même à chercher la cause et en cherchant la cause elle ne peut pas ne pas s'interroger sur la cause de la cause<sup>4</sup>. Or, cette quête – qui ne peut être apaisée que par un terme qui soit à lui-même sa propre cause (*causa sui*) – ignore son caractère insensé. Les *Lumières* révèlent, quoique de façon involontaire, l'insoluble aporie dans laquelle on s'embourbe dès lors que l'on prétend trouver la raison ultime des choses. Car la recherche n'est que l'expérience continue de l'impossibilité d'une réponse définitive et la quête monomaniaque du sens caché est un feu qui met la vérité en mille morceaux. La pensée post-kantienne a relevé que toute recherche tournée vers la compréhension du sens dissimulé est nécessairement condamnée à l'échec.

*La cage d'acier*

Le caractère tragique de l'impossibilité d'atteindre un but dernier a tellement marqué la conscience moderne que quelques philosophes – nous pensons surtout à Weber et à Habermas – décrivent la rationalité qui se met en place au siècle des *Lumières* en ayant recours à la métaphore gnosticisante de la « cage d'acier ». D'autres philosophes, comme Sartre parlent plutôt d'une prison à portes ouvertes – ou sans murs – en faisant par là référence à la liberté de pacotille dont jouit l'homme moderne. La liberté que la raison rend possible n'est pas assumée, mais subie. Autrement dit, selon Sartre, l'homme n'est pas libre, mais il se trouve libre dans le monde où Dieu est mort. Il est remis à sa liberté et, au fond, il en souffre. Il en est prisonnier. Il ne peut pas se débarrasser du fardeau de cette liberté accablante, que la raison lui a imposée.

Ce thème s'est développé de façon typique avec Kafka, dont la production littéraire n'est pas étrangère à certains motifs que l'existentialisme abordera quelques décennies plus tard. Kafka met en place un monde où l'homme est pris dans un ensemble de filets qui rendent impossible toute échappée vers la transcendance. Ici, se fait jour le sentiment d'un obscur et incompréhensible destin, d'une fatalité dominant l'éternelle liberté humaine : c'est le sentiment du fond énigmatique et d'une obscurité angoissante vers lesquels la vie descend par degrés. Il n'est pas sans intérêt de souligner que « *Entfremdung* » compte au nombre des termes qui apparaissent le plus souvent dans l'œuvre de Kafka. *Entfremdung* est un dérivé du verbe *Entfremden* qui signifie rendre étranger, aliéner, provoquer la perte du rapport à l'origine, c'est-à-dire provoquer l'oubli de l'essence, de la raison d'être, de la cause. Dans le monde de Kafka, l'homme ne devient pas aliéné. Il l'est depuis toujours. L'aliénation ne renvoie pas à un « moi pur » égaré au milieu des Ténèbres du monde moderne. L'aliénation n'est pas le « pays étranger » où l'homme s'exile et se perd, mais l'élément où il naît et où se constitue sa conscience. Chez Kafka, l'aliénation n'est pas quelque chose à laquelle on peut se dérober, mais ce en quoi nous sommes « pris ».

Cette idée va dans le même sens qu'une des thèses fondamentales du jeune Heidegger. Dans son œuvre magistrale, *Être et Temps*,

Heidegger soutient que l'homme est jeté dans le *On*, à savoir dans une forme anonyme et anodine d'existence qui le décharge de toute détermination propre et personnelle. Le *On* est ce qui est proche, ce qui est à proximité et que nous rencontrons tout d'abord. Le *On* est ce en quoi nous vivons ; c'est la forme de vie dans laquelle nous sommes jetés. C'est l'habituel en tant qu'il nous enveloppe et dans lequel nous sommes *comme* chez nous. «Or», écrit Heidegger, «l'habituel possède en propre cet effrayant pouvoir de nous déshabituer d'habiter dans l'essentiel, et souvent de façon si décisive qu'il ne nous laisse plus jamais parvenir à y habiter<sup>5</sup>». Le *On* est ce par quoi l'homme trouve un semblant de salut dans la conformité des sentiments et des coutumes, dans la servilité la plus révoltante, c'est-à-dire la servilité qui apparaît sous le jour d'une fausse libération.

Par-delà la variété des conceptions mentionnées ci-dessus, la tonalité affective fondamentale qui caractérise la pensée post-kantienne est une sorte d'angoisse, voire de claustrophobie, qui s'explique par le fait que l'homme moderne perçoit comme un poids, et non pas comme une conquête, l'évasion hors de la prison métaphysique dans laquelle il était forcé de se considérer comme une créature de Dieu. À cet effet, Heidegger emploie précisément le terme «poids» (*Last*) pour expliquer la sensation qu'éprouve, à «être jeté» dans le monde, celui qui a un sentiment de son être-là aussi vif que lui sont obscurs le «d'où» et le «vers où».

Comme le dit Fromm, l'homme a conscience de lui-même comme entité séparée et cette forme de conscience fait de son existence une prison insupportable. Nous avons affaire ici non pas à une vérité qui a pu être saisi profondément par quelques penseurs isolés, mais à quelque chose que l'on perçoit dans l'atmosphère propre du nihilisme occidental, le nihilisme qui émerge avec l'*Aufklärung* et qui atteint son sommet à l'époque où l'on prend conscience que Dieu est mort.

Comme nous avons vu plus haut, la révolte contre le monde de la tradition qui se met en place au XVIII<sup>e</sup> siècle finit par garantir une liberté de pacotille. Le nouveau monde moderne n'apparaît plus que comme un labyrinthe d'errance sans voie d'issue et dont les chemins vont tous dans la mauvaise direction. Le sens de cette crise de la modernité peut se résumer de la manière suivante : pour celui

qui a voulu être libre, la liberté est devenue sa ruine. À cet effet, l'information métaphysique fondamentale que les *Temps modernes* nous délivrent est que l'homme vit dans une « cage d'acier » – pour emprunter l'expression wébérienne. Le poète dit : « [...] nous vivons dans une machine, / et l'intérieur est semblable à l'extérieur, / comme si l'âme n'était qu'un gaz d'échappement qui sort, / gênant, d'un moteur bruyant<sup>6</sup> ».

*Nietzsche et le non-dépassement de l'Aufklärung*

On ne peut comprendre l'orientation « négativiste » de la mouvance de pensée convoquée ci-dessus, sans passer par l'enseignement de Nietzsche. En effet, Nietzsche est celui qui dévoile le caractère faux et emprunté du *Je pense* kantien, c'est-à-dire celui qui dénonce l'artifice, voire le mensonge sur lequel reposent l'*Aufklärung* et toute la modernité. Nietzsche mine l'identité du sujet. Il montre, que ce dernier est envahi par des forces impersonnelles et réduit à l'état d'épiphénomène de puissances anonymes et antagonistes.

Or, l'œuvre nietzschéenne a ceci de particulier qu'elle a été reçue, par une large majorité de penseurs contemporains, non pas comme une critique efficace à l'endroit de la schizophrénie de la raison kantienne, mais plutôt comme un double verrou de sûreté qui rendrait stérile toute tentative d'évasion hors de la cage d'acier dans laquelle l'*Aufklärung* a enfermé l'homme moderne. Nous ne pouvons malheureusement pas nous attarder sur cette question, car cela nous mettrait sur des chemins qui nous conduiraient loin de l'objectif, plus limité, que nous poursuivons ici. Nous nous bornerons à montrer que la pensée de Nietzsche loin de dépasser l'*Aufklärung*, finit par s'empêtrer dans une aporie qu'elle hérite du criticisme kantien.

Selon Taubes, l'œuvre de Nietzsche constitue l'effort majeur produit par la philosophie post-kantienne afin de penser la consistance du devenir sans faire intervenir le mensonge de la transcendance<sup>7</sup>. En fait, Kant avait déjà essayé de se débarrasser de la transcendance ; néanmoins, il avait payé sa tentative à un prix élevé. Il avait confiné l'homme dans le réduit d'une rationalité schizoïde qui ne peut se saisir elle-même qu'en se séparant d'elle-même. Or, Nietzsche accepte la prémisse kantienne de la rationalité schizoïde,

mais il la mène jusqu'aux conséquences extrêmes. Il ne suffit pas de reconnaître l'irréversibilité du processus de dissolution qui sous-tend l'*Aufklärung*. Il ne suffit pas non plus de reconnaître l'absence de toute voie permettant de revenir en arrière; selon Nietzsche, il faut encore ne pas désirer parcourir semblable voie au cas où elle existerait. Le destin personnel du sujet autoréflexif ne dépend plus de savoir si l'autocritique lui permettra de se rattraper, car il devient flagrant que la quête de soi demeure par essence inachevable. Il faut accepter sans crainte l'inexistence d'appuis. C'est à cette seule condition que se pose le problème de savoir dans quelle mesure on peut rendre positif ce qui est négatif.

Nous ne procéderons pas à une étude des thèmes qui se sont cristallisés chez Nietzsche autour de ce motif central – nous pensons par exemple, au thème de la volonté de puissance ou du surhomme. Nous nous contenterons de dégager quelques lignes essentielles d'analyse.

Le Zarathoustra nietzschéen annonce que ce serait terrible d'être livré à la solitude, sans aucune loi au-dessus de soi, avec une liberté qui, en fait, n'est rien d'autre qu'une condamnation à l'angoisse. Le problème c'est que si Dieu n'existe pas, il faudrait au moins pouvoir reconnaître qu'on est soi-même Dieu. Mais comme le démontre le criticisme kantien, si on le prend au pied de la lettre, l'autorité de la raison n'est qu'un ersatz, un alibi, un prétexte, un succédané qui a pour tâche de dissimuler une vérité insupportable. C'est-à-dire, le fait que la raison n'est pas le fondement ultime de la réalité car elle ne se fonde pas elle-même. L'homme moderne fait la découverte qu'il n'est pas une fin en soi; il n'est lui-même qu'un stade « pathologique » intermédiaire sur le chemin qui mène vers une immanence libérée de tout finalisme. Le monde de l'*Aufklärung*, avec ses valeurs supérieures (la Raison, le Progrès, l'Homme) selon Nietzsche doit être dépassé car il n'est que le reflet d'un « instinct de décadence », d'une inaptitude à supporter l'idée que l'existence est privée de sens et qu'elle ne se justifie pas à partir de la rationalité téléologique<sup>8</sup>. L'existence se justifie elle-même en tant que libre productivité qui n'est pas prisonnière des formes qu'elle engendre. Nietzsche dira à ce propos que le devenir est innocent.

Or, selon Taubes, la pensée de l'Éternel Retour constitue précisément une tentative de surmonter l'idée typiquement moderne suivant laquelle toute chose serait subordonnée à une fin. L'Éternel Retour allégoriserait le fait qu'il n'y a dans le devenir – c'est-à-dire dans le monde ici-bas, qui pour Nietzsche est le seul existant – la moindre trace de causalisme ou de finalisme, voire d'humanisme. Une fois toutes les idoles renversées, une fois dépassés tous les succédanés de l'autorité divine, nous dit Nietzsche, il ne restera plus que la vie qui s'affirme elle-même ; il ne restera plus qu'un homme libre marchant sans appuis. Nietzsche interprète toutes les valeurs (l'Homme, Dieu, la Raison) comme des manifestations particulières d'une force créatrice anonyme – la volonté de puissance – qui ne connaît aucune contrainte et qui joue avec les formes infinies dans lesquelles elle s'affirme. Comme l'a démontré Deleuze<sup>9</sup>, cette force n'est pas une substance fixe qui reposerait au-delà ou en deçà du monde manifesté. C'est plutôt une capacité d'être inconditionnellement tout ce qu'elle veut être ; il n'existe aucune nature propre à laquelle elle serait astreinte. La multiplicité contradictoire est ce qui définit cette force scindée, schizoïde, qui est en état de conflit permanent avec elle-même et qui s'identifie avec toutes les déterminations opposées qu'elle engendre.

Or, remarque Taubes, par rapport à la volonté de puissance toute distinction disparaît : dans cette perspective, on pourrait se demander pourquoi alors le monde de l'*Aufklärung*, le monde de la vérité et du sujet centré sur lui-même, ne serait qu'une forme imparfaite, voire même dégradée de volonté de puissance. Si tout est volonté de puissance, il s'ensuit que la décadence qui, selon Nietzsche, caractérise les *Lumières* – et plus généralement toute l'histoire du christianisme – n'est elle-même qu'une variété particulière du même principe qui se manifeste partout, en dehors de toute téléologie. Le type pathologique et aberrant de l'homme moderne participe lui-même de ce principe.

Nietzsche, qui aurait voulu rendre au devenir son innocence en le libérant de tout finalisme, de toute superstructure rationnelle, s'empêtre lui-même dans une conception finaliste lorsque, pour donner un sens à la décadence rationaliste et chrétienne, il présente comme une fin pour laquelle il faut se sacrifier, l'homme qui supportera le poids le

plus lourd (l'Éternel Retour). L'homme nietzschéen est celui qui ne sera pas terrorisé, mais exalté par la perspective d'un retour indéfini de l'identique, c'est-à-dire par l'idée qu'il recommencera à être ce qu'il est, d'innombrables fois. L'Éternel Retour – qui, selon Adorno, s'avère une radicalisation de l'*Aufklärung* – semble réintroduire au cœur du rationalisme moderne l'autorité écrasante du destin. À cet effet, comme le soutiennent Adorno et Horkheimer, la critique nietzschéenne de l'*Aufklärung* finit par se renverser elle-même. Chez Nietzsche, la force libératrice de la réflexion acquiert une autonomie absolue et la subjectivité centrée sur elle-même se transforme en un mécanisme de domination anonyme qui cloue l'homme à la croix d'une immanence aveugle : dès lors, l'émancipation ne peut plus se muer qu'en servitude. Dans la *Dialectique de la raison*, les maîtres de l'École de Francfort affirment en effet que : « [l]es assertions de Nietzsche se réfutent en se réalisant et révèlent en même temps ce qu'elles contiennent de vérité qui, en dépit de tous ses hymnes à la vie, était tout de même hostile à l'esprit de la réalité<sup>10</sup> ».

### *Sommes-nous sortis de la dialectique des Lumières ?*

Selon Habermas, les *Lumières* ont fixé le programme philosophique qui allait rester à l'ordre du jour pour les siècles à venir : à partir de Kant, le problème consistera pour la modernité à trouver ses propres assises en un sujet centré sur lui-même. Nietzsche nous montre, néanmoins, que le prix à payer pour la constitution d'une subjectivité autoréférentielle est le renoncement à la liberté et à l'unité du moi. Nous sommes confrontés ici au paradoxe d'un sujet qui ne peut s'individuer que par une scission qui fragmente le moi lui-même et fait sauter en mille morceaux son enveloppe. Les auteurs qui, tout comme Nietzsche, n'ont accepté l'héritage des *Lumières* que pour soumettre la raison à une critique immanente et pour trouver, par là, une voie d'issue aux impulsions schizoïdes de la philosophie du sujet, se sont enlisés dans une contradiction performative en demeurant ainsi prisonniers des étranges renversements engendrés par la dialectique qu'ils essayaient de transgresser.

Comme nous avons essayé le de montrer plus haut, Nietzsche ne peut résoudre les apories de la philosophie du sujet qu'en relayant

la dialectique des *Lumières* par l'idée d'une productivité anonyme, d'un processus sans sujet à la base de toute individuation subjective. Considérée sous cet angle, la pensée nietzschéenne reflète la situation d'un homme qui subit l'activité d'une force contraignante qui ne lui laisse aucun choix. Les efforts que le philosophe de Sils-Maria produit pour justifier, de manière immanente, la liberté d'un sujet centré sur lui-même n'ont pas d'autres conséquences que de renvoyer l'individu dans les limites du destin.

La pensée contemporaine, par sa critique immanente de la modernité, est tributaire des présupposés sur lesquels se fonde la philosophie du sujet autoréférentiel. La critique des *Lumières* – de Nietzsche jusqu'à Derrida, en passant par Heidegger – poursuit la dialectique qu'elle s'était donnée pour tâche d'interrompre. En prétendant congédier la modernité, la philosophie continentale du XX<sup>e</sup> siècle demeure enchaînée aux idées que la modernité a d'elle-même si bien que sa revendication est structurellement condamnée à retomber en deçà de son objectif car elle est comprise dans le projet de domination de la raison. Comme nous l'avons vu dans le cas de Nietzsche, l'autoréflexion qui s'applique à elle-même se transforme en destin. En devenant totale la critique se change en son contraire. En effet, au moment où elle s'émancipe de ses propres fondements, elle se renverse en un processus autonome et dépersonnalisé. La raison post-réflexive ne fait que pousser la réflexion jusqu'à exaspération, c'est-à-dire jusqu'au point où il ne reste plus rien sur quoi réfléchir, car l'intérieur de la théorie est vide et le sujet est remplacé par un système clos qui se reproduit de façon immanente, sans avoir recours à ce qui lui serait extérieur. La raison finit, alors, par se confondre avec une force anonyme et désindividuant en renonçant définitivement à sa puissance de libération et d'individuation.

Le tableau que nous avons brossé au fil des pages précédentes s'avère assez sombre : en effet, nous avons essayé de montrer que l'homme moderne est, vis-à-vis de lui-même, dans la même position de dépendance que l'animal affamé à l'égard de la nourriture, à ceci près qu'il est inconcevable qu'il puisse s'attraper. Le sujet qui se fait jour au Siècle de l'*Aufklärung* est condamné à poursuivre son essence, en un processus qui, en fait, ne peut jamais aboutir à une

véritable possession. Avec les *Lumières*, l'objet de notre aspiration métaphysique la plus profonde est mis hors d'atteinte, mais nous sommes tout de même forcés de le talonner inlassablement.

En ce qui concerne la question de l'héritage, les *Lumières* semblent avoir légué à l'homme contemporain le sentiment d'une dette paradoxale à l'égard de lui-même; une dette dont il ne peut s'acquitter qu'en se condamnant à une « fuite en avant » – pour emprunter l'expression de Bernanos – dans l'espoir d'atteindre, au terme de la course, son vrai moi. En réalité, l'exaspération de la quête de soi ouvre le chemin à une forme anonyme de rationalité qui décharge l'existence de toute détermination personnelle et la noie dans le conformisme. Cette rationalité anonyme n'est rien d'autre qu'une pure contrainte astreignant les individus à reproduire de manière irréfléchie des comportements mimétiques. L'héritier des *Lumières* est un individu qui tout en ayant le sentiment d'être autonome et indépendant, laisse cependant le contrôle de sa vie à des entreprises spécialisées en « amusement » ou *problem solving*. La conséquence ultime de la dialectique du sujet centré sur lui-même est le dressage des cerveaux et des corps. Dans ce contexte, ce que nous lèguent les *Lumières* ce sont des processus de désindividuation collective. Paradoxalement, l'individualisme effréné des *Lumières* mène, au cours d'un processus de libération de l'homme, à une volte-face dans la direction opposée. L'*Aufklärung* aboutit au type d'homme vide, répété en série, produit multipliable et insignifiant qui se laisse organiser dans des foules artificielles, dans le *On*, dans l'être abstrait et impersonnel.

---

1. Kant ne rejette pas pour autant l'idée d'un monde transcendant. Néanmoins, ce monde doit être tiré de la contemplation et de la connaissance du monde ici-bas.

2. Voir à ce sujet, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

3. Peter Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire* suivi de *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 31.

4. À ce sujet, voir : Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 207.

5. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 141.
6. Rainer Maria Rilke cité par Peter Sloterdijk in Peter Sloterdijk, *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Maren Sell Éditeurs, 2006, p. 296.
7. Voir à ce sujet : Jacob Taubes, «L'exode hors de la religion biblique : Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud» dans *La Théologie Politique de Paul*, Paris, Seuil, 1999, pp. 113-141.
8. La thématique de Nietzsche est bien connue : par défaut de vitalité, par une maladie de l'instinct on a inventé un monde de la vérité, qui est détaché de celui-ci – voire même opposé –, qui lui confère un caractère de fausseté et lui dénie toute valeur ; on a inventé un monde de l'être et de la vérité qui est la négation et la condamnation de celui du devenir et de la réalité vivante. Ce monde de l'être et de la vérité est à la fois celui du christianisme et des *Lumières*.
9. Voir à ce sujet : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
10. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Op. cit.*, p. 110.

# L'autorité de la loi chez Rousseau

Michel Esdras Franck Miambanzila, *Université Laval*

## *Introduction*

Sommes-nous les héritiers des Lumières? Je serai certainement tenté de répondre par l'affirmative à cette question. Elle suggère en effet deux choses, d'apparence opposées, mais complémentaires. D'une part la discontinuité et, de l'autre, la continuité, c'est-à-dire, au fond, un héritage. En d'autres termes, l'époque contemporaine serait sur bien des points différente des pensées et pratiques du siècle des Lumières, mais en même temps elle en conserverait quelque chose. Ainsi, la question pourrait être reformulée de la manière suivante: en quoi sommes-nous les héritiers des Lumières? Nous n'avons pas la prétention de l'aborder de façon exhaustive. Nous allons circonscrire notre réflexion au domaine politique et voir en quoi aujourd'hui nous sommes encore redevables aux Lumières. À cet égard, nous nous servirons de Rousseau, qui est l'une des grandes figures de cette période. Plus précisément, nous analyserons sa théorie sur l'autorité de la loi. Dans cette analyse, nous verrons se dessiner un certain nombre d'idées politiques. Nous allons en retenir trois, qui sont considérées, même à notre époque, comme de précieux acquis qu'il est nécessaire de protéger par des mécanismes constitutionnels. Il s'agit, premièrement, de l'idée de contrat social, qui a une très grande influence dans nos démocraties. Elle rappelle que la démocratie est un régime où les citoyens doivent se prendre eux-mêmes en charge en se donnant continuellement des lois afin de construire leur vivre-ensemble. Deuxièmement, nous étudierons la figure du législateur, qui nous révèle qu'il appartient aux citoyens de désigner leurs propres législateurs, et que dans leur tâche de législation, ces derniers sont appelés à être le plus proche possible des aspirations des citoyens. Enfin, nous nous attacherons à l'analyse de la religion civile chez Rousseau en mettant en lumière une idée qui est très chère à nos sociétés contemporaines, celle de la laïcité.

1) *L'idée régulatrice du contrat social*  
*L'acte fondateur de la société*

La pensée politique de Rousseau s'est affirmée en opposition à la conception classique de la communauté politique. Selon cette dernière, en effet, la société est un ensemble complexe qui est toujours là et qui voit se succéder en son sein de multiples générations d'hommes. Cette conception classique de la communauté politique présente comme une difficulté le fait de remonter l'histoire, ou encore la préhistoire, et de découvrir les conditions dans lesquelles les sociétés humaines auraient pris naissance. En d'autres mots, il est délicat, voire impossible, de dire avec exactitude ce qui est premier entre la communauté et l'individu ; toutefois, s'appuyant sur l'expérience au quotidien, cette conception semble bien plutôt indiquer que le tout serait antérieur par rapport aux individus pris isolément<sup>1</sup>.

C'est justement contre une telle conception de la société politique que Rousseau s'inscrit en faux. Selon la philosophie politique de Rousseau, les individus vivent d'abord de manière isolée et, de ce point de vue, n'entretiennent entre eux que des rapports évanescents. Il y aurait une sorte d'état de nature qui préexisterait à la société politique<sup>2</sup>. Il va sans dire que les hommes sont avant tout de simples individus et ne deviennent des citoyens que par la suite par leur propre vouloir. Pour Rousseau, l'homme n'est pas immédiatement un animal politique, contrairement à ce que suggère la formule aristotélicienne.

La conséquence la plus directe que nous pouvons tirer de cette inversion de perspective, c'est le fait que la société humaine n'est guère naturelle, elle est au contraire un artifice, une invention, mieux : une création des humains. Ce sont les hommes eux-mêmes qui sont à l'origine de la vie en collectivité et qui en définissent les règles de fonctionnement. Dans le *Contrat social*, Rousseau écrit à ce propos que « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions<sup>3</sup> ».

Cette affirmation signifie que l'acte fondateur de la société politique n'est pas à trouver dans la volonté d'une parole divine,

ni encore moins dans une nature sous quelque forme qu'elle apparaisse, mais dans la volonté humaine sous le symbole d'un contrat. Le contrat est ici un acte d'engagement citoyen que les individus doivent en permanence accomplir pour créer et adapter les structures politiques à leurs réalités en vue d'une plus grande liberté et d'une plus grande responsabilité. Ce sont en effet des individus qui, originellement, auraient décidé de mettre librement en place une « association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant<sup>4</sup> ». Dans ces conditions, les individus, après la création de la société par un contrat, c'est-à-dire en tant que peuple, ont le devoir d'être continuellement les auteurs des lois qui sont destinées à harmoniser leurs rapports intersubjectifs. Cette idée de contrat social continue, en effet, d'exercer une grande influence dans nos sociétés contemporaines. Elle est d'autant plus importante qu'elle rappelle que les individus, en tant qu'ils sont citoyens, devraient investir l'espace public pour participer activement à la marche de leur société, et que le retranchement dans les plaisirs que peut procurer la vie privée n'est pas une garantie de conservation de la liberté. Rousseau peut donc aider à comprendre que nos sociétés contemporaines ne peuvent échapper à un despotisme doux que par la mobilisation et la participation de tous les citoyens à la chose publique.

### *Le peuple comme détenteur de la puissance législative*

Contrairement à certaines interprétations populaires, la représentation que Rousseau se fait des hommes, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est très loin d'être négative. Quand ceux-ci sont dans l'état de nature, ils sont caractérisés, entre autres, par une attitude de frugalité, par le sentiment de pitié et par la faculté de se perfectionner. Un fois installés dans la société du contrat, ils sont perpétuellement portés par la recherche de l'intérêt collectif<sup>5</sup>. Chez Rousseau, en effet, il ne fait pas de doute que le peuple ne peut vouloir son propre mal, il ne peut désirer son propre anéantissement. Ainsi théoriquement, la pensée et l'action du peuple sont constamment orientées vers tout ce qui est susceptible de construire

harmonieusement aussi bien le tissu collectif que la vie des personnes privées. C'est ce que Rousseau appelle aussi la volonté générale. Cette volonté a pour caractéristique de ne rechercher que l'intérêt commun. Elle se distingue de la volonté de tous qui, elle, serait minée par les intérêts privés. Pour Rousseau, la volonté générale se forme pendant des assemblées au cours desquelles le peuple est invité à se prononcer. De ces assemblées, il ne doit y avoir exclusion de telle ou telle personne ; autrement le résultat serait simplement l'expression d'une volonté particulière et partielle. Tous les citoyens doivent participer au débat et avoir voix au chapitre. Pour Rousseau, c'est à travers le calcul des voix que se forme, de façon pratique, la déclaration de la volonté générale. Mais si le calcul des voix est un mécanisme pratique qui permet de trancher, c'est surtout l'intérêt commun qui s'en dégage qui constitue la caractéristique de la volonté générale : « On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit<sup>6</sup>. »

Cette vision anthropologique, bien entendu, occupe une place capitale dans l'économie générale de la philosophie politique de Rousseau. Elle permet, entre autres, de comprendre pourquoi Rousseau est très hésitant à l'égard du système politique de la délégation des pouvoirs, le système de la représentation. Pour Rousseau, lorsque le peuple confie son pouvoir à un certain nombre de responsables pour le représenter, il n'est pas évident que ces responsables politiques dirigent la collectivité en tenant compte des aspirations du peuple. Il y a donc, entre les gouvernants et les gouvernés, un écart si grand qu'ils sont toujours étrangers les uns aux autres : « en général ce serait une grande folie d'espérer que ceux qui dans le fait sont les maîtres préféreront un autre intérêt au leur<sup>7</sup> ». Dès lors, les individus sont appelés à prendre leurs responsabilités pour être au cœur du processus de prise de décisions, en un mot au cœur du fonctionnement de la société. Nous aurons compris que Rousseau est en faveur d'une démocratie directe où le peuple prend activement part aux affaires juridiques, politiques et sociales. Le système représentatif, sans contrôle serré, apparaît aux yeux de Rousseau comme un système qui disqualifie la responsabilité des individus et réduit la jouissance de leur citoyenneté au seul devoir civique

des élections<sup>8</sup>. La démocratie directe telle que la veut Rousseau n'est en effet pas possible dans notre contexte, elle n'est pas non plus souhaitable. Le reproche que nous pourrions faire à Rousseau, c'est de n'avoir pas perçu les bienfaits du système représentatif, et de n'avoir pas saisi que si le système de la représentation ou de la délégation des pouvoirs n'est pas parfait, il est cependant susceptible d'améliorations. Mais ce reproche ne remet pas totalement en cause le projet de Rousseau qui consiste à rechercher ce que nous pourrions appeler aujourd'hui une démocratie participative, une démocratie à laquelle le peuple contribue activement, parce qu'il veut être co-décideur ou co-responsable des grands projets destinés à orienter l'avenir d'une collectivité. Ce projet de Rousseau conserve encore toute son actualité pour nos sociétés actuelles qui sont confrontées, de plus en plus, au désengagement politique des citoyens.

Les partis politiques, comme nous pouvons l'imaginer, n'ont pas non plus leur place ici dans la mesure où, précisément, ils effacent la part réelle de contribution des individus au profit d'une personne morale qui est par essence abstraite. Ils ne permettent pas toujours aux individus de réfléchir conséquemment ou de façon sérieuse sur l'instant et l'avenir de leur société; les individus sont comme manipulés par les choix idéologiques de ces partis et, par conséquent, sont empêchés à peser de tout leur poids sur la conduite des affaires politiques. En d'autres termes, à travers une démocratie de partis, les individus laissent aux formations politiques le soin du jeu politique auquel ils deviennent eux-mêmes rapidement étrangers<sup>9</sup>. L'analyse que Rousseau fait ici des partis politiques semble très éclairante. Elle peut servir, dans nos sociétés actuelles, dans la mesure où elle nous invite à questionner sans complaisance le rôle des partis politiques. Les partis politiques doivent-ils être des espaces d'apprentissage du sens de la citoyenneté ou, au contraire, seulement des machines qui déploient des stratégies de séduction et de charme à l'égard des populations à l'approche des consultations électorales? En tout cas, cette question vaut la peine d'être posée d'autant plus que les citoyens des démocraties actuelles ne cessent de perdre de plus en plus confiance en la capacité des partis politiques à traduire leurs aspirations dans les faits.

Face à cette méfiance envers les partis politiques, Rousseau affirme ainsi avec vigueur que «dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées<sup>10</sup>». Il est donc hors de question de confier le pouvoir à certains au motif qu'ils vont nous représenter, mais il s'agit pour tous les individus citoyens sans distinction aucune de se rendre aux assemblées pour légiférer, de participer, sans intermédiaire, à la définition du contenu des affaires de l'État et à l'élaboration des stratégies pour leur mise en œuvre. Il apparaît ainsi que le peuple assemblé ou encore le souverain, et non le peuple représenté, jouit, chez Rousseau, de la puissance législative et il ne peut en aucun cas se l'aliéner<sup>11</sup>.

La philosophie politique de Rousseau reconnaît une sorte de séparation institutionnelle du pouvoir. Comme dans toute démocratie, il y a, institutionnellement, les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Mais soulignons que Rousseau est loin de rentrer dans le cadre traditionnel de la division des pouvoirs tel que tracé par Montesquieu<sup>12</sup>. Pour le dire plus clairement, pour Rousseau, seul le pouvoir législatif se trouve être indépendant par rapport aux deux autres pouvoirs. Car, c'est bien évidemment le peuple assemblé, le souverain, qui nomme les membres du gouvernement et installe les juges. Il leur trace la ligne politique sous laquelle ils doivent subsumer leurs actions. Il est tout aussi libre de les démettre s'il le juge nécessaire. Les pouvoirs exécutif et judiciaire sont donc inféodés, subordonnés, au législatif et de ce point de vue n'ont aucune autorité, aucune autonomie. Il est donc possible de dire que, chez Rousseau, nous assistons davantage, en pratique, à une séparation des pouvoirs de façade. Seul un pouvoir existe réellement, celui législatif.

Cette conception de Rousseau a fait l'objet de vives critiques de la part de certains penseurs comme par exemple, à titre indicatif, Benjamin Constant<sup>13</sup>, Emmanuel Kant<sup>14</sup>, etc.<sup>15</sup> D'après ces penseurs, Rousseau, habitué à voir un seul homme au pouvoir selon les principes du droit naturel classique et du droit divin, aurait mis en place une philosophie politique qui déplace le problème du despotisme sans le résoudre. Selon ces auteurs, avec Rousseau, on passe du pouvoir despotique d'un monarque, auquel du reste on peut faire face, au pouvoir despotique d'un peuple abstrait, diffus, insaisissable, immaîtrisable, prêt à écraser les minorités.

Toutefois, soulignons que Rousseau avait certainement pressenti les abus, les dérives auxquelles pouvait donner lieu sa théorie du souverain. Il avait perçu que fonder la collectivité sur la toute-puissance législative du peuple assemblé contribuait plus à la rendre instable, précaire, que solide. C'est dans ce sens qu'il apportera un bémol à la puissance du peuple assemblé, du souverain, en ayant notamment recours à la figure du législateur et au rôle de la religion civile.

À travers ces deux éléments aussi importants que le peuple assemblé, Rousseau paraît montrer que la vie en collectivité n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire de prime abord, elle est complexe et de ce point de vue elle semble tout autant échapper à la maîtrise des individus. Elle n'est donc pas simplement redevable à la pure autonomie des individus, car pour son fondement interviennent également des autorités extérieures. Comme nous pouvons le voir, l'autoconstitution de la société chez Rousseau s'accommode sans conteste d'une intervention extérieure, d'une hétéronomie. Tout ne vient donc pas, en termes de lois, du peuple assemblé, mais aussi de certaines réalités qui lui sont extérieures et sur lesquelles il n'a pas prise.

## *2) La figure du législateur*

### *Le législateur, une figure contraignante*

L'introduction de la figure du législateur à côté de celle du peuple assemblé peut paraître contradictoire à première vue, car elle vient incontestablement modérer, équilibrer, contrebalancer l'optimisme excessif que Rousseau semblait placer dans la puissance législative du peuple assemblé comme voulant son propre bien et devant prendre part, en amont comme en aval, aux décisions politiques.

Rousseau met en lumière le fait que le peuple est seulement l'auteur du pacte social qui fait être la société; mais cette société, pour mieux fonctionner, a besoin d'une législation qui doit régler tous les secteurs de la vie collective. Ainsi écrit-il: «Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique: il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit

ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver<sup>16</sup>. » La législation servira ici de colonne vertébrale dont l'objectif majeur est de soutenir le corps politique auquel les individus viennent de donner librement naissance et auquel ils adhèrent sans exclusive. Mais de qui viendra cette législation ?

Rousseau, dans *Du contrat social*, se pose une série de questions sur la capacité du peuple à se donner une législation. Contrairement à la première idée d'un peuple pouvant seul prendre ses responsabilités, Rousseau finit par reconnaître que le peuple n'est jamais à l'abri des erreurs monumentales, qu'il peut se fourvoyer, se tromper. Nous sommes désormais loin de l'idée du peuple transparent à lui-même, totalement conscient de ses faits et gestes. Le bien commun que le peuple veut toujours, vers lequel il dirige toutes ses énergies et tous ses efforts, ne lui est pas vraiment connu ; ce bien est au niveau du peuple de l'ordre du sentir, de l'ordre des affects et non de la connaissance ou du savoir ; nous pourrions dire, sans trop exagérer, que le sens du bien lui est encore flou. Il devient alors évident que s'il cherche à le réaliser à tout prix sans se faire assister, l'échec sera patent, manifeste.

De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières [...] d'où la nécessité d'un législateur<sup>17</sup>.

Le législateur vient donc pallier les faiblesses du peuple ; à proprement parler, il est loin d'être un guide. Le législateur chez Rousseau semble plutôt tenir le rôle d'un accompagnateur. Il ne trace en aucun cas un chemin que le peuple doive nécessairement suivre. Son action, en effet, ne consiste pas à imposer au peuple un code ou un système de lois. Bien au contraire, son rôle est d'être à l'écoute du peuple pour l'aider à formuler dans un code de lois ce qu'il sentait déjà. Le travail du législateur n'est donc pas au sens strict un travail d'invention ni de création, ni encore moins un travail d'imitation,

mais un travail de traduction. À ce propos, Rousseau affirme : « Noble peuple, je ne veux point vous donner des lois artificielles et systématiques inventées par des hommes mais vous ramener sous les seules lois de la nature et de l'ordre qui commandent au cœur et ne tyrannisent point les volontés<sup>18</sup>. »

Le législateur n'écrase donc pas le peuple dans le projet d'élaboration de la législation. Il fait en revanche route avec lui. C'est ce qui fait dire à Rousseau que :

[C]elui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable. [...] Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui me semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien<sup>19</sup>.

Pour mieux comprendre ce travail du législateur, rappelons que Rousseau souscrit au projet de Montesquieu sur l'esprit des lois. Selon Rousseau, en effet, chaque peuple semble caractérisé par un esprit particulier lié à son histoire, à sa culture, à sa tradition, à ses coutumes, à ses mœurs. Pour reprendre la formule de Montesquieu, chaque peuple a un esprit général<sup>20</sup> qui le distingue des autres de sorte que les lois applicables à tel peuple ne peuvent être considérées comme des simples prêts-à-porter qui peuvent être exportés et convenir à d'autres peuples. C'est justement cet esprit général que le législateur doit nécessairement prendre en considération dans l'écriture de la législation. Le législateur n'est donc pas une extériorité qui apporte des lois tout à fait étranges et étrangères au peuple auquel il a affaire. Ce n'est pas lui qui, indépendamment du peuple, détermine la trajectoire des lois. Cette trajectoire est à trouver à même le peuple dont il est question. Pour Rousseau, le travail de législation ne se fait donc pas dans le secret d'un cabinet d'experts ou de spécialistes, ce travail ne doit en aucun cas être isolé. Il doit plutôt s'enraciner dans le quotidien d'un peuple, y trouver sa source s'il vise à être efficace, c'est-à-dire à jouir d'une autorité. La question que nous pourrions nous poser désormais est celle de savoir en quoi consiste, finalement, l'importance d'un législateur extérieur au peuple si sa fonction est

de dire, de formuler seulement clairement ce que le peuple a déjà senti, ce que le peuple sait déjà, quoique imparfaitement? Le peuple ne pourrait-il pas remplir une telle mission mieux que le législateur? L'intéressé ne sait-il pas mieux que quiconque l'essentiel de ses besoins? Pourquoi se faire alors assister d'un autre personnage? Ces multiples questions exigent que nous examinions encore plus ce qui fait la caractéristique de la figure du législateur.

*La sacralité du législateur*

De prime abord, il peut sembler que le travail du législateur, tel que le présente Rousseau, soit d'une facilité indéniable, car il s'agit d'une traduction. Or, une traduction présuppose toujours un élément à traduire. La traduction ne se fait donc pas dans le vide, elle s'appuie sur une matière qui la précède. Et dans le cas qui nous concerne ici, cette matière première renvoie aux mœurs, aux coutumes d'un peuple à traduire sous forme de lois<sup>21</sup>. Nous pouvons donc penser que le peuple, qui est à la fois porté par et porteur de ces mœurs, n'a manifestement pas besoin de l'assistance d'une tierce personne.

Cependant, il n'est pas toujours évident que le peuple lui-même soit capable d'en donner une formulation nette à travers un code juridique. En effet, nous en avons peut-être fait l'expérience, les choses qui nous semblent les plus proches sont effectivement celles qui nous échappent le plus en dernière analyse. C'est justement parce que nous avons été éduqués dans tel ou tel autre système de valeurs et de représentations qu'il se dérobe à nous. Nous y sommes tellement habitués que nombre de ses principes de base nous paraissent dans la banalité et finissent par ne plus attirer notre attention. Rien dans ce système ne revêt plus pour nous une dimension particulière, tout nous devient habituel, routinier, ordinaire, donc de moindre importance. L'essentiel ainsi que les détails finissent par se dérober à notre analyse<sup>22</sup>. En revanche, les acteurs extérieurs à notre système de valeurs, aussi paradoxal que cela puisse paraître, apparaissent comme plus aptes à en découvrir les lignes de force et de faiblesse. Parce qu'ils le considèrent sous un autre regard, ce système de valeurs leur apparaît sous son vrai jour. Dans ces conditions, nous qui sommes proches d'une culture, nous courons le risque de nous y tromper.

C'est pour cette raison que Rousseau pense que le législateur doit être un étranger<sup>23</sup> et posséder une intelligence supérieure, des aptitudes extraordinaires, qui lui permettent de rassembler l'essentiel de ce qui caractérise l'esprit d'un peuple dans un texte juridique au travers duquel les individus doivent immédiatement se reconnaître. Il faut que le législateur ait le génie de présenter au peuple une législation qui soit comme sa seconde nature, un miroir qui lui réfléchit sa propre image. Le législateur met ainsi en scène, de façon juridique, les caractéristiques d'un peuple. Dans *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau affirme à ce propos : «C'est sur ces âmes-là qu'une législation bien appropriée aura prise. [Elles] obéiront aux lois et ne les éluderont pas, parce qu'elles leur conviendront, et qu'elles auront l'assentiment interne de leur volonté<sup>24</sup>.»

De plus, pour Rousseau, un législateur extérieur est moins, ou pas du tout, soumis aux influences des intérêts particuliers qui traversent une société. Il est comme au-dessus de la mêlée et son intérêt personnel est sans aucun doute de voir l'intérêt collectif prendre corps au sein d'une communauté à travers la législation qu'il va proposer. Avec un législateur extérieur, l'intérêt général a plus de chance de s'exprimer et de s'incarner. Rappelons que le but du législateur tel que le conçoit Rousseau n'est pas de créer des divisions intestines au sein d'un peuple. Le législateur est un «sage instituteur», il institue la société sur des bases essentiellement solides pour lui éviter de sombrer dans la violence, le désordre, l'anarchie.

Par ailleurs, la figure du législateur peut signifier encore plus. Dans la présentation des caractéristiques fondamentales du législateur, Rousseau écrit :

[P]our découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fut indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes<sup>25</sup>.

Ce qui nous semble capital dans ces propos de Rousseau, c'est la relation que l'auteur établit entre la figure du législateur et l'élément de la temporalité. Le législateur apparaît ici comme celui qui est à cheval entre le passé et le présent, comme celui qui connaît la raison historique, ce que Rousseau désigne sous le terme de raison sublime, qui a marqué et continue de marquer l'évolution d'un peuple à travers les âges. C'est cette personnalité qui sait que les lois doivent leur autorité à un principe générateur non pas figé, mais qui prend sa source dans la temporalité. C'est la raison fondamentale pour laquelle il est appelé à scruter le peuple qu'il doit instituer : « le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter<sup>26</sup> ». Le législateur est donc cette figure qui sait pertinemment que « le fil conducteur qui nous permet de penser l'autorité est le temps – c'est le temps qui fait autorité<sup>27</sup> ». Avec le principe de la temporalité, nous comprenons que les valeurs dans lesquelles se reconnaît un peuple ne sont jamais fixées une fois pour toutes, elles se renouvellent, de telle sorte que, dans la même société, un principe qui était autrefois considéré comme une valeur pourrait devenir pour les jeunes générations une simple injustice. Par exemple, l'inégalité entre l'homme et la femme au sein des familles, et même quant à l'accès à certains postes de responsabilité sociale et politique, représentait jadis une valeur à respecter pour l'équilibre de la vie conjugale et de la vie politique. Dans nos démocraties, elle n'est plus qu'une contre-valeur, une injustice. Si à une certaine époque, le vote était interdit aux femmes, ce qui semblait normal pour les anciennes générations, cette interdiction est aujourd'hui indéfendable : elle ne fait plus sens. Si jadis le rapport entre deux cultures était conçu sous le mode de l'assimilation, une des cultures cherchant à dominer l'autre et à la réduire au néant, le modèle de l'assimilation aujourd'hui est vu comme une politique inhumaine qui ne respecte pas la différence ou la diversité culturelle. Le législateur devrait donc être capable de percevoir tous ces changements à l'œuvre pour les traduire en lois. Son travail de législation serait préjudiciable à la société s'il continuait de maintenir de manière rigide des autorités du passé sans tenir compte des bouleversements intervenus dans les mentalités.

Pour Rousseau, le législateur n'est donc pas un personnage banal. Il est plutôt investi de certaines qualités hors du commun qui lui donnent presque l'allure d'un dieu. Pour le dire plus simplement, il est un être sacré, un sage. C'est la raison pour laquelle le produit de son travail, c'est-à-dire la loi qu'il présente au peuple, est aussi sacré. Or, ce qui est sacré est inviolable et se trouve ainsi soustrait aux multiples manipulations qui peuvent venir de l'arbitraire des individus. La loi que le législateur élabore constitue au plus haut point la boussole du souverain, du peuple assemblé. Et elle ne peut être violée ni par les individus, ni encore moins par le souverain lui-même. Le peuple assemblé, le souverain, n'est donc pas au-dessus de la loi<sup>28</sup>.

L'apparition de la figure du législateur à côté de celle du peuple assemblé signifie que la loi n'est pas le simple produit des fantaisies, de l'arbitraire humain, mais tire son autorité de trois facteurs bien précis. Premièrement, elle est autofondée; deuxièmement, elle n'est pas le résultat du néant mais liée à certaines valeurs sacrées que partage un peuple, qui sont à la fois historiques, culturelles et traditionnelles; enfin, elle doit être formulée par un personnage sage dont l'autorité est reconnue par les individus. En d'autres termes, la loi est légitime parce qu'elle vient en grande partie d'abord du peuple, ensuite parce qu'elle plonge en partie ses profondes racines dans un lointain ou proche passé, un héritage, qui a forgé l'esprit de ce peuple, enfin parce qu'elle trouve également en partie sa formulation dans une autorité législative actuelle que le peuple reconnaît. Mais la figure du législateur n'est pas, en plus du peuple assemblé, la seule réalité qui donne autorité à la loi. Rousseau est également convaincu que la religion a un rôle à jouer, une contribution non moins essentielle à apporter.

### *3) La religion civile chez Rousseau*

#### *L'analyse critique de la religion politique*

Nous tenons à souligner, pour éviter tout malentendu, que la religion politique, chez Rousseau, est à distinguer de la religion civile. Ce sont là deux types de religion qui s'opposent. Tandis que la religion politique mêle inextricablement le politique et le religieux, la religion

civile les sépare. La religion politique n'est possible que dans une société théocratique alors que la religion civile ne peut se concevoir que dans une société laïque. Nous reviendrons sur la religion civile dans la troisième section de cette partie. Pour l'instant, nous allons nous attacher à l'analyse que Rousseau fait de la religion politique.

La religion politique, chez Rousseau, est cette religion qui ne fait aucune distinction entre le ciel et la terre. C'est une religion qui est fortement enracinée dans la vie sociale et politique d'une collectivité. Elle invoque les dieux non seulement pour demander la protection en faveur des individus, mais encore et surtout pour demander la sauvegarde et la stabilité de la communauté. Les dieux sur lesquels elle s'appuie, auxquels elle voue son culte, sont au cœur de la vie sociale, à l'intérieur de la société ; ils lui sont comme immanents. Nous n'avons donc pas affaire ici à une divinité qui serait en dehors de la société. La divinité se manifeste et se confond aux différents rites, cérémonies, lois et institutions de la société. Pour Rousseau, une telle société est une théocratie où le politique et le religieux constituent une même chose. Le roi est en même temps le chef religieux qui veille à la perpétuation des pratiques ancestrales. Il s'agit par exemple des religions primitives ou, pour reprendre l'expression de Rousseau, « des religions des premiers peuples<sup>29</sup> ».

Cette religion, selon Jean-Jacques Rousseau, constitue le ciment de la société en ce sens qu'elle permet de faire participer tous les individus à la vie politique. À travers elle, les individus trouvent le sens de leur existence dans les affaires publiques. Elle ne détache donc guère le regard des individus de l'ici et maintenant, des choses temporelles, mais les en rapproche toujours davantage. C'est dans ce sens que Rousseau peut la considérer comme une religion du citoyen. Il affirme : « [La religion du citoyen] est bonne en ce sens qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État c'est en servir le Dieu tutélaire<sup>30</sup>. »

Toutefois Rousseau, qui semble manifester un certain intérêt pour cette religion du citoyen, reste conscient du fait qu'elle est, en règle générale, portée à se durcir, à se crispier. De la sorte, c'est une religion qui peut être la source de plusieurs dérives despotiques.

Elle rend d'abord les citoyens *crédules et superstitieux*. Ensuite, elle développe un *esprit sanguinaire et d'intolérance* à l'égard de tout ce qui lui est étranger. Enfin, nous l'aurions compris, étant une religion qui s'exerce dans le cadre des micro-nations, elle a pour destin de dresser les peuples les uns contre les autres, et de les mettre dans un état naturel de guerre. Cette intolérance dont la religion du citoyen est porteuse conduit Rousseau à la rejeter, car elle ne peut que donner naissance à des citoyens fanatiques, incapables d'esprit critique. Mais avant d'aborder la religion civile que Rousseau appelle de tous ses vœux, cherchons ici à analyser la position de Rousseau vis-à-vis du christianisme, qui est loin d'être une religion politique<sup>31</sup>.

### *Rousseau et l'esprit du christianisme*

Le christianisme, ou encore la religion du prêtre<sup>32</sup>, se trouve exactement à l'opposé de la religion politique ou religion du citoyen. Ici, on n'a plus de toute évidence une religion qui encourage la participation des individus aux affaires politiques. Selon Rousseau, avec le christianisme, on assiste à une pédagogie de la rupture entre le sacré et le temporel. De ce point de vue, le christianisme est une religion du déchirement de la conscience individuelle. Désormais, les individus devront faire le choix entre les lois de la république et les commandements d'un royaume qui n'est pas de ce monde. C'est dans cette perspective que Rousseau écrit : «[Il y a une] sorte de religion bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens<sup>33</sup>.»

Contrairement aux dieux de la religion politique qui avaient leur demeure dans la cité, le Dieu des chrétiens apparaît transcendant, donc hors de la communauté politique, et revendiquerait même une certaine supériorité par rapport à cette dernière en la confinant à tout ce qui est éphémère.

Le christianisme, tel qu'il se manifeste à travers la religion du prêtre, ne semble point convenir à Rousseau parce qu'il a pour défaut majeur de détourner le regard de l'homme des réalités terrestres, mais surtout politiques, pour le fixer sur un au-delà du temps présent. Il développe donc chez l'homme une attitude plus

rêveuse que participative. De la sorte, il serait difficile d'attendre d'un chrétien un signal fort quand il est question d'engager une réflexion sérieuse sur les décisions qui concernent au plus haut point la vie en collectivité. Le chrétien est volubile quand il s'agit de parler d'un au-delà incertain, il devient muet quand les affaires temporelles constituent l'objet de la discussion. Rappelons que Rousseau use de mots particulièrement durs à l'endroit de la religion du prêtre : « [Cette religion] est si mauvaise que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien<sup>34</sup>. » Le destin du christianisme est de séparer, d'éloigner incontestablement de la cité terrestre pour attacher à la cité de Dieu. Qu'en est-il alors de la religion civile qui a, de toute évidence, le bénéfice de l'estime de Rousseau ?

#### *La religion civile de Rousseau*

Il nous semble indispensable de noter, d'entrée de jeu, que Rousseau à travers la religion civile ne vise point une fusion entre l'État et la religion. La philosophie politique de Rousseau est, entre autres, fondée sur le principe moderne de la séparation des pouvoirs temporel et spirituel. Ainsi que nous pouvons le constater, Rousseau ne désire en aucun cas revitaliser, revivifier, le rôle politiquement structurant de la religion. Il est hors de question que la société soit théocratique, il est hors de question de rechercher la résurrection d'une religion d'État à laquelle tous les individus devraient adhérer. Les principes de laïcité et de sécularisation, chers à la modernité, sont donc au cœur de la philosophie politique rousseauiste.

Ce que Rousseau recherche, au travers de la religion civile, c'est l'accomplissement de son projet moral susceptible d'apporter une certaine autorité à la loi, et donc une sorte de ciment à la vie collective. Nous avons dû effectivement remarquer que, chez Rousseau, la loi n'est guère le produit d'un conclave de cardinaux, elle est l'expression de la volonté générale du peuple assemblé formulée par un législateur sage. Le rôle de la religion ici est de contribuer au processus de renforcement du respect de la loi en suscitant chez les individus un sens civique.

Les individus sont, en effet, libres de choisir telle ou telle religion pour leurs croyances en un au-delà. La liberté de conscience est donc ici respectée. Ce qui semble indispensable à Rousseau, c'est :

que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connaître : car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci<sup>35</sup>.

Au regard de cette assertion, il n'y a plus l'ombre d'un doute que les religions devraient agir de telle sorte que leurs croyants aient aussi les *pieds* sur terre, s'intéressent aux affaires publiques, respectent les lois de la république, bref soient tout autant de bons croyants que de bons citoyens. De cette manière, les religions pourront apporter leur contribution à l'édification d'une communauté de citoyens. Elles seront par conséquent des religions civiles. La religion civile n'est donc pas une religion au sens strict du terme. L'objectif visé par Rousseau n'est pas celui de créer artificiellement une religion à laquelle les individus devront souscrire. Le projet de Rousseau, c'est d'exiger que toutes les religions professées librement par les individus aient uniquement une dimension ou un caractère civil.

C'est ainsi que, contrairement à la religion politique, les religions civiles sont empêchées de s'illustrer au travers du fanatisme, de l'intolérance et de la terreur. Selon Rousseau, il faut que les religions civiles, différentes dans leur contenu, puissent coexister dans un esprit de tolérance en acceptant les principes de bases de la République. L'État devrait ainsi veiller à ce qu'aucune d'elles n'ait d'effets néfastes sur le fonctionnement de la société.

Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui

tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire, hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le Prince ne soit le Pontife<sup>36</sup>.

Remarquons, pour terminer, que toute forme de gouvernement théocratique ne trouve point grâce aux yeux de Rousseau. Rousseau prône un État laïque.

### *Conclusion*

Nous avons tenté, au cours de cet article, de répondre à la question du dossier, à savoir : *Sommes-nous les héritiers des Lumières ?* Notre fil conducteur a été le thème de l'autorité de la loi chez Rousseau, choisissant ainsi de l'aborder sous l'angle politique. À terme, nous croyons avoir montré, en effet, que nous avons beaucoup conservé des Lumières et que nous gagnerons encore davantage à explorer cette période. En témoigne l'actualité de certaines des thèses de Rousseau, l'une des grandes figures de cette époque des Lumières. Premièrement, Rousseau nous montre avec vigueur qu'une société, pour n'être pas figée et injuste, devrait se fonder sur un contrat social qui est un acte que les individus doivent en permanence accomplir pour adapter les structures politiques à leurs réalités, et cela implique que tous les sociétaires aient le bénéfice de la liberté d'expression et celle de participation à l'édification de leur communauté. Deuxièmement, il développe une conception de l'autorité de la loi qui est riche en contenu : la loi tient son autorité de la temporalité. À travers la figure du législateur, il met en relief l'idée que la loi ne devrait point relever d'un acte d'invention artificielle, parce qu'elle serait arbitraire, ni encore moins d'une imitation, parce qu'elle occasionnerait l'anarchie, mais d'un acte de recommencement à partir d'une obligation héritée. Chaque génération, dans la mesure où elle hérite de celle qui la précède une structure sociale, est appelée à la réadapter aux attentes qui sont les siennes. Ce qui fait autorité, c'est ce en quoi les hommes présents, héritiers des anciens, se reconnaissent. La loi n'est donc ni la reprise servile d'un ensemble de principes du passé – elle n'est pas

statique –, ni la création mécanique, automatique, arbitraire, d'un corpus juridique. Elle est toujours à redéfinir en fonction des attentes des citoyens. Ainsi tire-t-elle son autorité de trois facteurs bien précis. Elle est d'abord autofondée, ensuite elle n'est pas le résultat du néant mais liée à certaines valeurs sacrées que le peuple partage, qui sont à la fois historiques, culturelles, traditionnelles, et enfin elle doit être formulée par un personnage sage dont l'autorité est reconnue par les individus. Cette conception rousseauiste de l'autorité de la loi est certes présente dans les démocraties actuelles, mais, elle pourrait encore contribuer à leur renforcement pour peu qu'on la revisite et qu'on en comprenne le sens profond: en fait de législation, la consultation des citoyens devrait être privilégiée, elle est la voie royale pour une décision législative équilibrée. Troisièmement, Rousseau, conscient des bienfaits de la laïcité, est fort convaincu que les religions sont utiles aux sociétés humaines, lors même qu'elles ont un caractère civil et non politique, c'est-à-dire quand elles permettent à leurs adhérents d'assumer pleinement leur citoyenneté, leur réalité concrète, tout en professant leur foi en un au-delà sans tomber dans l'intolérance, le fanatisme, la superstition. Une telle conception de la religion ne devrait-elle pas nous interpeller face à la montée grandissante des intégrismes religieux à notre époque?

---

1. On pourra se reporter à l'ouvrage d'Aristote pour se faire une image parfaite de cette conception classique de la communauté politique. Aristote, *La politique*, Paris, J. Vrin, 1995, 597 p.

2. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité. Essai sur l'origine des langues*, Paris, Librairie Larousse, 1972, 161 p. Il est important de souligner que l'auteur est tout à fait conscient que cet état de nature n'a peut-être pas existé historiquement. Il s'agit de ce point de vue d'une sorte d'hypothèse de travail.

3. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 46.

4. *Ibid.*, p. 56.

5. Rousseau ne s'empêchera cependant pas de critiquer le raffinement et le luxe de la société de son temps, qui selon lui, dénaturent les qualités humaines de simplicité, de sincérité. Car ces raffinements conduisent les

hommes à privilégier ce qu'ils paraissent plutôt que ce qu'ils sont. Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.

6. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 72.

7. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Flammarion, 1990, p. 64.

8. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, pp. 133-136.

9. *Ibid.*, p. 69.

10. *Ibid.*, p. 133.

11. *Ibid.*, p. 66.

12. Montesquieu, *De l'esprit des lois I*, Paris, G.F. Flammarion, 1979, pp. 293-295.

13. Benjamin Constant, *Principes de politique. Applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810)*, Paris, Hachette Littératures, 1997, pp. 44-45.

14. Emmanuel Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique suivi d'un choix de textes sur la paix et la guerre d'Érasme à Freud*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985, pp. 56-57.

15. Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1984, pp. 19-20.

16. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 76.

17. *Ibid.*, p. 78-79.

18. Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, Paris, Flammarion, 1990, p. 160

19. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 81. Rousseau va, de façon encore plus claire, affirmer que « [1]e premier qui les propose [les lois] ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire (*ibid.*, p. 144) ».

20. Montesquieu, *Op. cit.*, livre I, chap. 3, pp. 128-129; *ibid.*, livre XIX, chap. 4, p. 461.

21. Il est indispensable de remarquer que le sens de la traduction dont il est question ici ne consiste pas à faire une collection de valeurs auxquelles adhère un peuple. Une collection de ces valeurs ne constituera jamais un code de lois. La traduction n'est pas une reprise servile de coutumes, des mœurs d'un peuple. Il s'agit pour le législateur d'élaborer véritablement un système de lois mais qui soit porté par les valeurs sacrées auxquelles croit un peuple, à travers lesquelles il se reconnaît. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 94.

22. Sur les effets qui découlent de l'habitude et des coutumes, on pourra se

reporter à Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 18.

23. Rousseau n'exclut toutefois pas la possibilité que le législateur provienne du peuple. Voir : *Considérations sur le gouvernement de Pologne. Et sur sa réformation projetée*, Paris, Flammarion, 1990, p. 163.

24. *Ibid.*, p. 172.

25. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 79.

26. Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne. Et sur sa réformation projetée*, p. 172.

27. Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 15.

28. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, pp. 65-66.

29. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 174.

30. *Idem.*

31. La religion politique chez Rousseau renvoie, nous l'avons vu, aux religions primitives; le christianisme par contre n'en est pas une. Selon la terminologie de Marcel Gauchet, le christianisme est une religion de la transcendance. Cette terminologie peut bien s'appliquer à Rousseau qui pense que le christianisme sépare l'ici-bas de l'au-delà et invite les chrétiens théoriquement à tendre vers l'au-delà.

32. Le christianisme romain n'est pas la seule religion faisant partie de la catégorie de religion du prêtre. Rousseau cite également dans la même rubrique la religion des Lamas, et la religion des Japonais. Ces termes sont de Rousseau lui-même.

33. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 174.

34. *Idem.*

35. *Ibid.*, p. 178.

36. *Ibid.*, p. 179.

# Sade et l'institution du social ; quel héritage pour la république ?<sup>1</sup>

Julie Paquette, *Université d'Ottawa*

Aborder la question de l'institution, c'est ouvrir un univers des possibles qui s'érige en deux sphères distinctes. Il s'agit, d'une part, de l'idée d'institutionnalisation du social – c'est-à-dire du questionnement des modalités de l'avènement du social – et d'autre part, de l'idée de l'institution en tant que lieu symbolique d'intégration de ces modalités – nous pensons entre autres à l'Église, à l'école et à la famille. La présente étude, bien qu'elle traite davantage de la première forme, accordera également une place à la seconde. Il sera ici question d'explorer l'œuvre de Sade, *La philosophie dans le boudoir – les instituteurs immoraux*, afin d'en faire émerger les questionnements relatifs d'une part, au mode d'institution du social et d'autre part, à l'édifice institutionnel républicain tel que pensé autour de Thermidor<sup>2</sup>. Cet exercice mettra en relief le regard alerte et peut-être visionnaire de Sade qui, séduit par les Lumières, comprit aussi les dangers de l'éblouissement qu'elles peuvent provoquer.

Voici donc le jeu auquel nous nous prêterons ici : en pensant l'idée de l'institution dans *La philosophie dans le boudoir*, nous tenterons, au terme de notre exercice, d'élaborer une conception sadienne de la république. Cette réflexion prendra pour assise le fait que l'on puisse faire de Sade un penseur politique, que cela ait été sa volonté, ou pas. Nous ferons donc fi des thèses qui, ou bien réduisent le roman ici étudié à un exercice de style pervers ou encore, appliquent le qualificatif d'opportunisme politique à la pensée républicaine de Sade. Elles peuvent, certes, apporter quelques éléments à la compréhension du roman. Cependant, elles semblent réductrices et désenchantent, à notre avis, le récit sadien. Nous mettrons donc l'accent sur Sade vu comme un penseur de l'*Aufklärung* et ayant réfléchi à la question du politique pendant la Révolution française. À la limite de notre argumentaire, nous établirons quel est l'apport spécifique de Sade dans la pensée républicaine. Cela nous permettra

de répondre à la question qui nous est soumise ici : Sommes-nous les héritiers des Lumières?

*Introduction : Sade, l'homme et le boudoir*

C'est à l'époque de la Révolution française que Sade rédige l'ensemble de son œuvre<sup>3</sup>. Il écrit la plupart de ses romans alors qu'il est derrière les barreaux, où il passera au total plus de trente années de sa vie, entre autres pour sodomie et trahison politique. Sade, nous dit Maurice Blanchot dans «La raison de Sade<sup>4</sup>», est sa prison. Sa seule liberté est celle du tout dicible, c'est là sa folie d'écrire : Tout ce qui se fait se dit, tout ce qui se rêve aussi et, Sade a l'imagination fertile... Selon Claude Lefort, *La philosophie dans le boudoir* est la plus politique des œuvres de Sade : «Sade nous dit, là, ce que doit être la république. Quoi de plus sérieux en apparence ? Nous sommes dans la période thermidorienne, pendant la chute de Robespierre et de St-Just. Le débat est vif entre ceux qui considèrent que la révolution est terminée et ceux qui sont partisans d'un retour au jacobinisme<sup>5</sup>. » Sade prendra une place bien définie dans ce contexte historique que nous présente Lefort. Dans *Idées sur le mode de la sanction des lois*, Sade affirme : «J'ai étudié les hommes et je les connais ; je sais qu'ils renoncent avec bien de la peine au pouvoir qui leur est confié, et qu'il n'est rien de difficile comme de poser les bornes à l'autorité déléguée. J'aime le peuple ; mes ouvrages prouvent que j'établissais le système actuel bien avant que les bouches de feu qui renversèrent la Bastille ne les annonçassent à l'univers<sup>6</sup>. » Sade adoptera alors une position politique contre la fin de la révolution, pour la perpétuation des idées à la base de celle-ci ; nous y reviendrons.

Le roman *La philosophie dans le boudoir* raconte l'éducation sexuelle d'une jeune fille de 15 ans prénommée Eugénie. L'instigatrice de ce projet pédagogique, Madame de Saint-Ange, aidée de son complice Dolmancé, exposera Eugénie aux plaisirs les plus interdits. D'autres personnages, plus secondaires, contribueront aussi à l'entreprise de manière plus sporadique. Le lieu de l'éducation, le boudoir, choisi par Madame de Saint-Ange, n'a ici rien d'anodin puisque c'est entre le salon – où l'on se rencontre pour philosopher – et la chambre à coucher – lieu usuel des ébats – que l'on retrouve

cette pièce. Le boudoir est donc cet espace clos séparant la sexualité de la philosophie où, pour paraphraser Sade, on égorgerait un bœuf que personne n'entendrait. Ce lieu est tapissé de miroirs, afin que les protagonistes se voient sous tous les angles possibles, augmentant de ce fait la volupté des actes et l'efficacité de la pédagogie.

Par-delà ces entremêlements de corps, où les pollutions et les coïts s'accroissent, une éducation philosophique et politique est aussi dispensée à la petite, et au lecteur. Pendant l'enseignement, le Chevalier – autre personnage du boudoir et cousin de Madame de Saint-Ange – s'affaire à la lecture d'un pamphlet politique provenant de l'extérieur du boudoir et intitulé «Français, encore un effort si vous voulez être républicains», dans lequel Sade laisse percer ses intentions politiques<sup>7</sup>. La part politique de ce roman dépasse toutefois ledit pamphlet; c'est tout au long de l'éducation sexuelle d'Eugénie que se profile une éducation, ou plutôt, en termes sadiens, une déséducation des mœurs de la cité. Cette éducation exploite des concepts tels que la nature, l'altérité, la raison<sup>8</sup>. Le dialogue ne cesse jamais, même pendant les acrobaties initiatiques: la théorie et la pratique se trouvent alors jumelées car, comme le dit Sade: «L'expérience ne s'acquiert qu'avec l'exercice des sens<sup>9</sup>». Dans le boudoir, les principes sont à l'épreuve des faits. *La philosophie dans le boudoir* est donc ce que l'on pourrait nommer un *Bildungsroman* dans le sens où il propose un projet pédagogique alliant théorie et pratique.

### *Partie I : Sade, la nature, l'autre et la raison*

#### *Sade et la nature*

À l'aube des Lumières, l'idée de la nature prend une importance considérable. Elle est «l'idée maîtresse du siècle<sup>10</sup>». C'est à elle, et non à la morale, que la science se réfère pour expliquer le réel<sup>11</sup>. Thierry Hentsch dans *Le temps aboli* ouvre un chapitre intitulé «Sade, la jouissance absolue» en affirmant que la nature est la principale actrice du récit sadien<sup>12</sup>. Dans l'œuvre de Sade, la nature sert à tout coup de justification et de référent pour l'abolition des règles morales de la société. La nature à laquelle fait référence Sade n'est ni ordonnée, ni désordonnée. La nature *est*. «La nature

est elle-même sa vérité, elle ne fait rien d'autre qu'être, elle n'a pas de finalité, pas de conséquences, elle a plusieurs voix<sup>13</sup>.» La nature sadienne ne porte donc pas en elle les conditions eschatologiques du salut. Néanmoins, elle véhicule, par son existence, certaines idées. Pour le dire autrement, il y aurait des lois dans la nature que l'on pourrait découvrir par la raison. Dolmancé témoigne de cette perception lorsqu'il confie à Eugénie : «En un mot, sur toutes ces choses, je pars moi, toujours d'un principe. Si la nature défendait les jouissances sodomites, les jouissances incestueuses, les pollutions, etc., permettrait-elle que nous y trouvassions autant de plaisir? Il est impossible qu'elle puisse tolérer ce qui l'outrage véritablement<sup>14</sup>.» Plus loin, dans le pamphlet politique «Français, encore un effort si vous voulez être républicains», Sade, toujours en s'appuyant sur l'idée de nature, explique le rôle de la finitude :

Si tous les hommes étaient éternels, ne deviendrait-il pas impossible à la nature d'en créer de nouveaux? Si l'éternité des êtres est impossible à la nature, leur destruction devient donc une de ses lois. Or, si les destructions lui sont tellement utiles qu'elle ne puisse s'en passer, si elle ne peut parvenir à ces créations sans puiser dans ces masses de destruction que lui prépare la mort, de ce moment, l'idée d'anéantissement que nous attachons à la mort ne sera donc plus réelle; il n'y aura plus d'anéantissement constaté; ce que nous appelons la fin de l'animal qui a vie ne sera plus une fin réelle, mais une simple transmutation, dont est la base le mouvement perpétuel, véritable essence de la matière et que tous les philosophes modernes admettent comme une de ses premières lois. La mort, d'après ces principes irréfutables, n'est donc plus qu'un changement de forme, qu'un passage imperceptible d'une existence à une autre<sup>15</sup>.

En fait, comme on le remarque, Sade déduit de la finitude, état inévitable dans la nature, une loi de la destruction. L'homme est mortel, sa mort est nécessaire au renouveau, donc la destruction est une loi de la nature. Dans l'exemple évoqué par Sade, la destruction permettrait le mouvement; une destruction créatrice, annonciatrice de nouveauté et de changement. Sade use ensuite de cette logique de

la destruction, inhérente, nous dit-il, à la nature, pour penser l'idée de république. Il fait alors des guerres et de l'anéantissement des mœurs de la cité le foyer du social :

Mais en voilà plus qu'il ne faut pour convaincre tout lecteur éclairé qu'il est impossible que le meurtre puisse jamais outrager la nature. Est-il un crime en politique? Osons avouer, au contraire, qu'il n'est malheureusement qu'un des plus grands ressorts de la politique. N'est-ce pas à force de meurtre que Rome est devenue la maîtresse du monde? N'est-ce pas à force de meurtre que la France est libre aujourd'hui<sup>16</sup>?

En se basant ainsi sur ce qu'il nomme les lois de la nature, Sade institue une conception de la république qui cautionne la destruction, le meurtre, la sodomie, l'inceste. Qui plus est, en prenant une perspective plus large de cette conception, on peut soutenir que Sade met de l'avant cette idée qu'au fondement du politique, il y a toujours violence. C'est inévitable, et Sade fait appel à la nature pour démontrer cette inévitabilité<sup>17</sup>. Cette idée de la violence au fondement du politique est aussi présente chez Machiavel, qui justifie dans *Le prince* les interventions violentes du législateur pour fonder un nouveau pouvoir<sup>18</sup>.

Nature et politique semblent donc entremêlés chez Sade. L'on ne saurait penser l'un sans se référer à l'autre. En ce sens, la république ne serait pas la résultante d'un ailleurs instituant, ni d'un contrat entre égaux mais serait plutôt cette forme politique qui côtoie la nature, qui se meut avec elle. Elle n'est jamais fixée, elle est toujours en mouvement.

### *Sade et l'autre*

Il a été mentionné brièvement ce que Sade pensait de la nature et quelles lois tirait-il de celle-ci. Avant d'établir les liens entre la nature et l'importance de la raison chez Sade, nous poursuivrons notre volonté de comprendre la pédagogie sadienne en effectuant un détour par l'altérité, soit la conception que présente Sade de l'autre.

Quel est le rôle de l'homme dans la nature? Selon Sade, il semble y jouer un personnage bien secondaire. Sade affirme, au

milieu de son roman : « L'espèce entière s'anéantirait que ni l'air n'en serait moins pur, ni l'astre moins brillant, ni la marche de l'univers moins exacte. Qu'il fallait tant d'imbécillité, cependant, pour croire que notre espèce est tellement utile au monde que celui qui ne travaillerait pas à la propager ou celui qui troublerait cette propagation deviendrait nécessairement un criminel<sup>19</sup> ! » Plus loin, il ajoute : « La nature entière n'en éprouverait pas davantage, et le sot orgueil de l'homme, qui croit que tout est fait pour lui, serait bien étonné après la destruction totale de l'espèce humaine, s'il voyait que rien ne varie dans la nature et que le cours des astres n'en est pas seulement retardé<sup>20</sup>. »

Cependant, il serait injuste de réduire la compréhension que Sade a de l'autre, ou de l'homme en général, à une espèce complètement inutile. En effet, l'autre prend un caractère bien particulier dans le projet pédagogique de Sade. La notion d'altérité réfère à une certaine interprétation machiavélienne du terme. En effet, l'autre semble n'avoir pour fin que la seule vocation d'outil. Dolmancé confie à Eugénie, alors que celle-ci éprouve le vif désir de tuer sa mère – symbole de la moralité : « Eugénie, je te le jure, permets moi quelques conseils qui deviennent, avant que d'agir, de la première nécessité pour toi. Que jamais ton secret ne t'échappe, ma chère, et surtout agis seule : rien n'est plus dangereux que les complices ; méfions-nous toujours de ceux mêmes que nous croyons nous être le plus attachés : *Il faut, disait Machiavel, ou n'avoir jamais de complices, ou s'en défaire dès qu'ils nous ont servis*<sup>21</sup>. » Ce qui est mis de l'avant ici, c'est cette idée du réalisme que l'on retrouve chez Machiavel. Ce dernier mentionnait dans *Le prince* qu'il faut savoir se servir des grands puis s'en débarrasser sitôt les fins atteintes. Cette vision du politique, très réaliste et très moderne, chevauche, chez Sade, cette autre idée, toute aussi moderne, du droit à la liberté individuelle. Cependant, il s'agit d'une liberté individuelle qui engage à l'action. Une liberté positive dans le sens où elle doit réaliser un idéal, celui de la république. Cette liberté individuelle serait donc liée à l'autre, en tant qu'il est un moyen d'atteindre ma liberté, donc ma fin<sup>22</sup>. Il est moyen, en premier lieu car il peut me servir d'outil, sans que je

puisse néanmoins le posséder ; mais aussi, en deuxième lieu, car il est la condition d'existence de ma contestation, et donc de ma liberté. Sans l'autre, sans moralité, point de révolution, point de mouvement, point de république – nous y reviendrons.

S'érige aussi dans la république sadienne, l'idée d'une liberté de l'homme, et de la femme ! En affirmant qu'on ne doit pas avoir de complices, ou qu'on doit s'en débarrasser sitôt qu'ils ont servi, Sade s'attaque à l'idée de la possession de l'autre :

Jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre ; il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves ; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit : ne perdons jamais de vue ces principes ; il ne peut donc jamais être donné, d'après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre, et jamais l'un de ces sexes ou l'une de ces classes ne peut posséder l'autre arbitrairement<sup>23</sup>.

En ce sens, Sade inscrit ses propos au cœur des principes de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. L'on pourrait se réjouir de ce dessein, seulement, les mots qui suivent dans le roman altèrent l'opinion léguée par les premiers. Sade affirme en effet : « Une femme même, dans la pureté des lois de la nature, ne peut alléguer, pour motif du refus qu'elle fait à celui qui la désire, l'amour qu'elle a pour un autre, parce que ce motif en devient un d'exclusion, et qu'aucun homme ne peut être exclu de la possession d'une femme, du moment qu'il est clair qu'elle appartient décidément à tous les hommes<sup>24</sup>. » À ces mots, on comprend qu'il existe chez Sade quelque chose comme l'égalité, certes, mais une égalité de la différence qui confine la femme à une position de subordination, de soumission de son sexe à tous les hommes. La femme objet, libre en tant qu'elle ne peut être la propriété de quiconque, est esclave de l'homme au masculin, en tant qu'elle est subordonnée à lui. La liberté et l'égalité ici, de l'homme autant que de la femme, bien qu'elle réside dans la pratique de l'entendement et dans la contestation des mœurs, semble rencontrer sa limite dans le genre<sup>25</sup>.

### *Sade et la raison*

Le rapport du politique à la nature chez Sade ne se présente pas sous l'idée de la volonté contractuelle de l'individu défendue par les pères fondateurs de la pensée politique moderne (Hobbes, Locke, Rousseau). La république sadienne n'est pas issue d'un contrat. Elle est le prolongement d'un état de nature articulé autour de la destruction des mœurs de la société civile. Par ailleurs, tout se passe comme si cette relation à la nature était plus compliquée qu'il n'y paraît et que cet état de fait a-contractuel n'évacuait pas l'éventualité que cette république repose sur une ambivalence entre la naturalité de celle-ci et sa rationalité. En effet, on assiste, chez Sade, à une *décontractualisation rationnelle de l'institution sociétale*. En réaction à l'idée primaire de la révolution qui consiste à remettre en cause les traditions, Sade soutient que l'on fait fausse route. Le problème ne réside pas dans la croyance en la capacité de l'entendement à nous délivrer du poids des traditions, mais au fait qu'on semble vouloir faire triompher cette raison en l'inscrivant au registre de l'absolu. En ce sens, Sade est très critique de la république de Robespierre qui met sur pied le culte de la déesse raison. Dans son roman, il met lui aussi en scène la raison, cependant il s'agit d'une raison animée, qui donne toujours à déconstruire rationnellement les mœurs pour demeurer le plus près possible d'un état de nature. Comme le mentionne Blanchot :

Sade est d'une lecture difficile. Il est clair, son style est aisé, son langage sans détour. Il prétend à la logique : il raisonne, il ne se soucie que de raisonner ; cette raison, libre de préjugés, parle pour convaincre et en faisant appel à des vérités auxquelles elle donne une forme universelle et qui lui paraissent si évidentes que toute objection est énergiquement mise au compte de la superstition. Telle est la certitude de Sade. Il aspire à la raison, et c'est de raison qu'il est préoccupé<sup>26</sup>.

Pour Sade, comme pour d'autres penseurs des Lumières, la raison est vue comme une possibilité de s'émanciper de la tradition<sup>27</sup>. En redécouvrant la nature, on réfléchit en dehors du prisme de la tradition. Elles sont là, dans la nature, les vérités universelles dont

nous parle Blanchot et qui inspirent Sade. Cependant, le résultat que Sade tire de cette observation n'est pas la loi de l'ordre, établie par l'entendement humain en regard de la nature. *A contrario*, ce qu'il trouve au final c'est le chaos; un chaos recherché, un chaos naturel, seul fondement possible du politique et conforme à la nature. Les lois qu'y découvre Sade sont celles du meurtre, de la sodomie, de l'inceste, du mouvement.

Fonder, ou bien sur la volonté contractuelle, par la raison, ou sur la base de la tradition, nous dit Sade, c'est risquer de retomber sous le joug du sceptre et de l'encensoir. Pour Sade, la véritable fondation de la république s'obtient en évitant rationnellement de fonder à nouveau, c'est-à-dire qu'elle n'est efficace que si et seulement si elle se réalise jour après jour. Tout est donc mis en place pour éviter cette tentation de la fondation, ce désir sécurisant qui embrasse le danger de la tyrannie. À ce titre, il est intéressant de souligner que malgré toute la part de sexualité que le roman renferme, de contact et de jouissance, on n'y retrouve aucune trace de goût, d'odeur, de passion. Tout y est mécanique. Sade affirme que les sentiments sont lâches. Il ne faut guère se fier à eux, car c'est en eux que réside le besoin de sécuriser nos fondements. Sade soulève l'idée que les passions entraînent l'homme dans la débauche des idées. Dolmancé dira à Eugénie: «Il n'y a de dangereux dans le monde que la pitié et la bienfaisance; la bonté n'est jamais qu'une faiblesse dont l'ingratitude et l'impertinence des faibles forcent toujours les honnêtes gens à se repentir [...] l'unique conseil qu'on puisse tirer de tout ce qui vient d'être dit: n'écoutez jamais votre cœur mon enfant; c'est le guide le plus faux<sup>28</sup>.» La débauche que souhaite Sade est articulée, raisonnée. Une débauche qui a pour finalité la remise en cause de la loi; ceci, afin d'agir le plus en conformité avec le chaos de la nature. Cette pratique de la contestation de la loi, évoquée par Sade, est rendue possible grâce à l'existence du boudoir.

À la lumière de ces propos, il semble pertinent de rappeler que l'exercice de Sade n'a pas pour fin que la jouissance perverse. Un objectif se dessine derrière les mises en scène sadiennes: celui de l'importance manifeste de s'attaquer directement, d'une part, à l'institution morale et, d'autre part, à la tentation tyrannique que Sade

devine chez les révolutionnaires. Le boudoir, en ce sens, n'est pas qu'un lieu de dépravation physique. Il requiert que l'on y élève son esprit. C'est un lieu où l'homme raisonne – en paroles et en actes – l'idée de la république; un lieu qui intègre cette valeur, à la base des Lumières, qu'est celle de la remise en cause du legs des traditions.

## *Partie 2: Sade et la république*

Excès, énergie, dissolution, voilà des mots clés au temps de la Révolution française. Il n'est pas étonnant que Sade use de ces mots pour constituer la trame de son roman. Sade s'affaire, à la construction d'un modèle de république. Tout ce qu'il définit, tout ce qu'il propose, c'est en vue de la république. L'idée de la république est centrale dans *La philosophie dans le boudoir*. La section « Français, encore un effort si vous voulez être républicains », pamphlet politique rédigé à l'extérieur du boudoir et acheté au Palais de l'Égalité par le chevalier, totalise presque un quart de la trame narrative. En voici un extrait :

Je viens vous offrir de grandes idées: on les écoutera, elles seront réfléchies; si toutes ne plaisent pas, au moins en restera-t-il quelques-unes; *j'aurai contribué en quelques choses au progrès des Lumières, et j'en serai content*. Je ne le cache point, c'est avec peine que je vois la lenteur avec laquelle nous tâchons d'arriver au but [Sade parle ici de la révolution républicaine]; c'est avec inquiétude que je sens que nous sommes à la veille de manquer encore une fois. [...] Ô, vous qui avez la faux à la main, portez le dernier coup à l'arbre de la superstition; ne vous contentez pas d'élaguer les branches. [...] Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du sceptre et de l'encensoir [...] Français, vous êtes trop éclairés pour ne pas sentir qu'un nouveau gouvernement va nécessiter de nouvelles mœurs; il est impossible que le citoyen libre se conduise comme l'esclave d'un roi despote<sup>29</sup>...

Sade écrit à l'époque thermidorienne, nous l'avons relevé. À rebours de la tournure prise par la révolution, il propose une nouvelle république, qui est fondée ni sur la moralité, ni sur l'immoralité. En fait, elle doit contenir les deux; la république nécessite la

présence de citoyens immoraux, car elle ne se conserve que par la guerre. L'insurrection doit être l'état permanent de la république et l'immoralité y est vue comme son moteur ; c'est l'état de mouvement perpétuel, conforme à la nature. À cet effet, Lefort mentionne : « Si Sade veut distinguer la république des autres régimes, la raison en est sans doute qu'il en fait sa cible parce qu'elle revendique une moralité qui ne peut que lui faire défaut<sup>30</sup>. » Cette moralité qui fait défaut, nous dit Sade, est celle d'une tentative de restaurer l'ordre par le culte de la déesse raison ; celle qui nous fait retomber sous le joug du sceptre et de l'encensoir ; celle au nom de laquelle Robespierre et St-Just ont édifié la république. Bref, cette moralité est celle qui brime le mouvement inhérent et naturel de la république, qui la désubstantialise. Par son roman, il aspire à redonner à la république son énergie primaire ; sa force tant destructrice que créatrice. Sade est donc – c'est notre hypothèse – plus républicain que la république. Il désire la secouer davantage, la pousser à ses limites, pour la tenir toujours éveillée. C'est l'introduction du principe d'énergie contre celui de l'apathie. Quoi de mieux que le mouvement pour parer à la tyrannie ? Il faut faire encore un effort, toujours un effort pour être républicain ; la révolution ne sera jamais terminée car son accomplissement signifierait la fin de la république.

La république sadienne se doit, en ce sens, d'aménager des lieux d'immoralité. La société du boudoir se distingue donc de la cité en ceci qu'elle est une société secrète, et qui entend le demeurer, puisque sa luxure contrevient aux règles de toute société politique. Le boudoir possède donc une double réalité : clos dans sa pratique, il est ouvert sur la cité par nécessité. C'est la condition de réussite de la république chez Sade. La lutte constante pour l'avènement toujours *à venir* de la république est, paradoxalement, sa finalité. C'est là le mouvement ultime par lequel s'institue le social chez Sade. C'est aussi là toute l'ambition de son entreprise pédagogique : construire rationnellement la république, en réaction à la moralité et aux traditions. Cependant, c'est en interdépendance avec celles-ci que s'institue la république puisque cela semble nécessaire à la création du mouvement. L'institution du social chez Sade doit être maintenue dans cet *à venir*, qui tient à re-penser encore et toujours la moralité.

En ce sens, l'institution chez Sade doit toujours être comprise comme un acte jamais réalisé, toujours en mouvement.

### *Le projet pédagogique*

L'idée de la république sadienne s'inscrit au cœur du récit par le biais d'un projet pédagogique. Cette idée de l'importance de la pédagogie n'est pas étrangère aux Lumières. L'affirmation selon laquelle l'éducation permet à tous d'aspirer à la raison s'impose sur le terrain des idées et ce, à rebours d'une conception aristocratique du savoir. Dans *La philosophie dans le boudoir*, Sade propose une pédagogie dispensée à une jeune fille de 15 ans pour l'amener à remettre en question les mœurs de la cité. En agissant ainsi, Sade sait bien que le lecteur se sentira interpellé et amené à comprendre à son tour les vertus de l'enseignement. Bien que le boudoir soit réservé à certains, Sade choisit le roman afin de le mettre à la portée de tous.

La pédagogie sadienne est celle de l'éternel questionnement qui agit en conformité avec son idée de la république toujours en mouvement. Sade propose une théorie de la fondation non fondationnelle de la république. Il estime que la Révolution française n'est toujours pas terminée et qu'il faut faire *encore un effort*. Sade, souligne Lefort, embrasse la république aux termes de *La philosophie dans le boudoir*: «La république, il l'épouse violemment, il la rejoint sur les ruines d'un régime qu'il hait<sup>31</sup>.» La république se présenterait ainsi comme seule issue pour parer à la tyrannie.

Ce qu'il faut avant tout pour maintenir l'énergie révolutionnaire, c'est remettre en cause toutes les institutions sociales existantes, mettre en lumière ce qui nous unit à autre chose que la république pour s'en débarrasser. Ainsi, Sade entreprend un processus de déconstruction institutionnelle au nom de la république; l'institution religieuse, l'institution de la famille, l'institution du mariage, tout y passe. Eugénie dit à ses instituteurs: «Oh! Mes divins instituteurs, je vois bien que, d'après vos principes, il est très peu de crimes sur la terre, et que nous pouvons nous livrer en paix à tous nos désirs, quelque singuliers qu'ils puissent paraître aux sots qui, s'offensant et s'alarmant de tout, prennent imbécilement les institutions sociales pour les divines lois de la nature<sup>32</sup>.» Les institutions seraient une

construction morale, signe d'une faiblesse humaine, qu'il faudrait s'affairer à détruire puisqu'elles ne correspondent pas à la nature. Seule la république sadienne comme institution jamais vraiment instituée peut satisfaire les exigences de cette dernière. Voici quelques exemples qui illustrent la primauté de l'attachement à la république. Tout d'abord, concernant la famille, Sade fait dire à Dolmancé :

Quels sont, je le demande, les dangers de cette licence [c'est-à-dire celle niant les liens familiaux]? Des enfants qui n'auront point de pères? Eh! Qu'importe dans une république où tous les individus ne doivent avoir d'autre mère que la patrie, où tous ceux qui naissent sont tous enfants de la patrie? Ah! Combien l'aimeront mieux ceux qui, n'ayant jamais connu qu'elle, sauront dès en naissant que ce n'est que d'elle qu'ils doivent tout attendre. N'imaginez pas faire de bons républicains tant que vous isolerez dans leurs familles les enfants qui ne doivent appartenir qu'à la république<sup>33</sup>.

Sade favorise aussi l'amour des jeunes garçons et l'amour entre hommes comme agent de renforcement du patriotisme. Il s'attaque ainsi à l'institution hétérosexuelle du mariage, et remet en cause l'interdiction de la sodomie :

L'habitude que les hommes ont de vivre ensemble dans les républiques y rendra toujours ce vice plus fréquent [Sade parle ici de la sodomie], mais il n'est certainement pas dangereux. Les législateurs de la Grèce l'auraient-ils introduit dans leur république s'ils l'avaient cru tel? Bien loin de là, ils le croyaient nécessaire à un peuple guerrier. Plutarque nous parle avec enthousiasme du bataillon des *amants* et des *aimés*; eux seuls défendirent longtemps la liberté de la Grèce. Ce vice régna dans l'association des frères d'armes; il la cimentait; les plus grands hommes y furent enclins<sup>34</sup>.

Un cran d'arrêt cependant se manifeste dans cette tentative destructrice : bien que l'auteur manifeste vouloir délivrer la cité du sceptre et de l'encensoir<sup>35</sup>, il se butte à cette intéressante impossibilité du rejet complet de l'institution religieuse. Certes, il en fait une

critique, violente et assassine – comme le remarque Lefort: «Sa critique radicale de la religion, je doute qu'elle ait été égalée; son rejet de toute forme de déisme, son attraction pour toute forme d'insurrection ne peuvent que le porter du côté de la révolution [...] en revanche, il déteste l'idéologie révolutionnaire et tout ce qu'elle comporte de prétention à la vertu<sup>36</sup>» – mais un reste persiste, nécessaire à la construction théorique. Cette destruction porterait en elle une limite. Blanchot note à ce sujet :

L'idée de Dieu, c'est, en quelque sorte, la faute inexplicable de l'homme, son péché originel, la preuve de son néant, ce qui justifie et autorise le crime, car, contre un être qui a accepté de s'annuler devant Dieu, l'on ne saurait recourir à des moyens trop énergiques d'anéantissement. Sade écrit: *L'idée de Dieu est le seul tort que je puisse pardonner à l'homme*. Parole décisive et l'une des clefs de son système. La croyance en un Dieu tout puissant qui ne laisse à l'homme que la réalité d'un fêtu de paille, d'un atome de néant, impose à l'homme intégral, le devoir de ressaisir ce pouvoir surhumain, en remplissant lui-même, au nom de l'homme et sur les hommes, le droit souverain que ceux-ci ont reconnu à Dieu<sup>37</sup>.

La religion dans l'œuvre sadienne devient donc indispensable, car sans religion, point de possibilité de blasphémer, et sans blasphème, point de jouissance, point de boudoir. Cette jouissance dans le blasphème permet – à l'intérieur des limites du boudoir – de se détacher des liens qui nous unissent à la cité, de se débarrasser des conventions. C'est là en fait toute la nécessité de l'*autre* dans l'œuvre de Sade, sans opposition, sans moralité, sans l'autre, point de contestation, point de révolution, point de république. Chez Sade donc, la jouissance n'est pas que pulsionnelle, elle requiert le langage, elle est prise de position. Dans son roman, la parole ne s'arrête jamais, elle est nécessité: sans elle, point de blasphème.

Une question demeure cependant. Pourquoi cette pédagogie a-t-elle lieu dans le boudoir? Dans le roman, l'entièreté de l'éducation se déroule à huis clos. On serait alors porté à croire que le boudoir est fermé sur lui-même. À cet effet, Lefort soulève que le boudoir

«requiert des murs qui le séparent du vulgaire. C'est peut-être pour cette raison qu'on a chassé le jardinier. Le boudoir est une société secrète et entend le demeurer, puisque sa débauche contredit aux règles de toutes cités<sup>38</sup>.» Ici, Lefort mentionne trois choses. *Primo*, que la société du boudoir se sépare du commun et ne concerne que le petit nombre. *Secundo*, qu'il y a un lien entre cette séparation et la sortie du jardinier. Effectivement, on exclut Augustin du boudoir lorsqu'il est question de politique, c'est-à-dire lorsqu'on s'adonne à la lecture du pamphlet. Là-dessus, Lefort demande: «Pourquoi Augustin ne doit-il pas entendre? Pour le dire autrement, que Sade veut-il nous faire entendre à nous, lecteurs, par ce trait? [...] Cela, au moment même où la philosophie du boudoir s'ouvre à la philosophie de la cité<sup>39</sup>.» *Tertio*, comme le montre cette citation, que la société doit demeurer secrète.

Or, certains éléments nous autorisent à discuter l'interprétation de Lefort. Le boudoir est clos, certes, mais il laisse cependant pénétrer en lui certains éléments de l'extérieur; le pamphlet politique qu'on s'est procuré au Palais de l'Égalité en est un exemple. Puis, n'oublions pas que les gens du boudoir n'y restent pas éternellement, ils en sortent, vraisemblablement comme de meilleurs citoyens de la république sadienne. De plus, comment penser l'idée de jouissance, interne au boudoir, sans penser qu'à l'extérieur, non seulement on sait qu'il existe mais aussi qu'il suscite la répulsion? Tout se passe comme si, dans le boudoir, l'acte de jouissance était intimement lié à celui du blasphème et que, pour que celui-ci existe, il fallait qu'il subsiste quelque chose à profaner. Ce quelque chose, c'est précisément l'autre du boudoir, c'est-à-dire la cité morale. Voilà assurément pourquoi Sade laisse entendre que l'idée de Dieu est le seul tort qu'il peut pardonner à l'homme. Nous soutenons donc que le boudoir ne peut exister en soi, il n'est pas autosuffisant. Il nécessite indéniablement un dehors pour fonctionner. Telle serait alors la destinée du boudoir: réveiller les citoyens de la république – lire du dehors du boudoir – afin qu'ils ne retournent pas sous le joug du sceptre et de l'encensoir qui se manifeste aussi, pour Sade, dans la conception robespierriste de la république. Ce que nous aimerions ici mettre en relief, c'est cette idée que la république sadienne n'est

pas simplement fondée sur l'immoralisme. Car comme le dit Sade, le jour où cette société ne s'opposera plus à l'immoralisme et au boudoir, il y renoncera avec fureur<sup>40</sup>.

### Conclusion

La république proposée par Sade est-elle visiblement différente de celle que l'on tentait de mettre en pratique à l'époque? L'essence de la révolution n'est-elle pas énergie et mouvement constant? En s'adonnant ici à un exercice intéressant de réflexion sur la fondation de la république, Sade explore l'inévitable processus de désinstitutionnalisation-intitutionnalisation du social qui émerge d'une volonté d'élaguer le lourd passé traditionnel et moralisateur qui pesait à l'époque sur les épaules du peuple français. Le processus proposé par Sade émane d'une capacité de l'entendement à se sortir d'un état de domination par les institutions morales et religieuses. En ce sens, Sade est bien de son temps. Il est non seulement un « génie poétique de la transgression, mais [...] un homme des Lumières et un acteur de la Révolution en lutte contre le modérantisme politique<sup>41</sup> ».

Ce que Sade propose d'original, c'est l'idée que les modalités de l'institutionnalisation ne doivent jamais se réaliser. L'institution de la république doit toujours être comprise comme un *à venir* jamais achevé. Il est donc possible de voir dans *La philosophie dans le boudoir* un exercice de réflexion fondé d'une part, sur un désir de désinstitutionnalisation de la tradition au nom de la république et, d'autre part, sur une volonté d'agir en conformité avec la nature; c'est-à-dire, dans ce cas, en conformité avec le chaos et le mouvement de la nature. Ce processus de désinstitutionnalisation ne fournit pas de perspective eschatologique: le mouvement est son moteur, il est aussi sa fin. Ce que Sade propose, aux termes de son roman, c'est une citoyenneté active. Une citoyenneté qui doit garder comme seule visée la république, comprise dans le sens de la république jamais achevée. La liberté qu'il définit est une liberté d'agir, une liberté d'action qui permet de maintenir, par l'entendement, l'état révolutionnaire, conforme à la nature. La pertinence de Sade aujourd'hui semble résider à la fois dans cette théorisation de l'importance de la fondation toujours *à venir*: cet impératif qui réside dans l'importance

d'actualiser encore et toujours la remise en cause de la loi et qui doit être entendu comme un appel à notre raison; ainsi que dans la conception d'une citoyenneté active. Ces deux idées s'harmonisent pour créer ce que nous nommons la république sadienne.

L'héritage que nous offre Sade est un héritage républicain qu'il importe de se rappeler. Il serait en effet bénéfique de prendre en compte l'enseignement que nous dispense Sade et de garder en mémoire sa critique de la tyrannie lorsque nous nous interrogeons, dans notre monde contemporain, sur le risque du retour à l'absolu ou encore – et ce second exemple n'est pas étranger à nos yeux au premier – à la question de la démocratie consensuelle.

Au centre de la pensée des Lumières résidait cette idée qu'il faille s'émanciper, par la raison, du poids des traditions. En ce sens, Sade embrasse l'idéal des Lumières. Cependant, il émet une mise en garde contre cette entreprise. Il s'affaire avec persistance et éloquence à nous en montrer les dangers: danger d'un retour à l'absolu, manifesté par la raison triomphante, danger de s'endormir dans notre confort, de cesser de faire encore un effort. Quant à la question à savoir si nous sommes des héritiers des Lumières? Sade en serait assurément perplexe. Le rejet ou l'absence de la théorisation de la dimension du conflit en philosophie politique et ce, particulièrement dans les théories du libéralisme anglo-saxon, nous conduisent à faire ce constat. Cependant, la réponse n'est pas définitive. D'autres penseurs poursuivent effectivement un raisonnement basé sur la dissension<sup>42</sup>. Il serait peut-être là l'héritage sadien?

Notre exercice est loin d'être clos; appréhender le boudoir par le salon, c'est-à-dire par la philosophie, engendre une infinité de possibles. L'énigme quant aux réelles volontés de l'auteur ne cesse de se prolonger; en cela, notre analyse s'inscrit dans les balises même de cette réalisation toujours en devenir. Encore un effort!

---

1. Cet article a été rendu possible grâce à mes discussions avec Myrtô Dutrisac. Qu'elle en soit ici remerciée. Je tiens aussi à souligner les judicieux commentaires du professeur Gilles Labelle, ainsi que des correcteurs anonymes de la revue.

2. Soit la période entourant le renversement des robespierristes, le 9 thermidor de l'an II (27 juillet 1794), qui mit un frein à l'épisode de terreur de la Révolution française.
3. Sade est né le 2 juin 1740 et est décédé le 2 décembre 1814. Il prendra position sur la place publique pendant la révolution, particulièrement entre 1790-1793, courte période où il ne fut pas emprisonné. Voir à cet effet: Marquis de Sade, *Opuscules et lettres politiques*, Paris, Union générale d'édition, 1979.
4. Maurice Blanchot, «La raison de Sade» dans *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Édition complexe, 1986, p. 10.
5. Claude Lefort, «Sade le boudoir et la Cité» dans *Écrire – À l'épreuve du politique*, Paris, Presse pocket, 1995, p. 91. Voir aussi: Marquis de Sade, Préface à *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1976, p. 19 note 12: «Toutes les allusions à l'activité révolutionnaire, à la prise de la Bastille (p. 198) à l'exécution de Robespierre (p. 195) au «nouveau code» que l'on nous prépare (p. 209) et au clergé assermenté (p. 188) nous indiquent que ce roman a été écrit (du moins en partie) en 1794, pendant Thermidor. Il fut publié pour la première fois en 1795.»
6. Marquis de Sade, *Idées sur les romans et sur le mode de sanction des lois*, Paris, Milles et une nuit, 2003, p. 49.
7. Certains ont d'ailleurs tenté d'isoler ce pamphlet pour en constituer une œuvre à part, tentative que Lefort réproouve, car il ne peut être compris qu'à la lumière du roman vu dans son ensemble. Voir Claude Lefort, *Loc. cit.*, p. 92.
8. Ces trois concepts, nécessaires à la compréhension de la pédagogie sadienne, constitueront la trame de la *partie I* de notre argumentation.
9. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 200.
10. Expression attribuée à P. Hazard dans Simone Goyard-Fabre, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, C. Klincksieck, 1972, p. 134.
11. Voir à cet effet l'ouvrage de Jean Ehrard, *L'idée de la nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.
12. Thierry Hentsch, «Sade, la jouissance absolue» dans *Le temps aboli*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 104. Ici Hentsch suggère deux choses, d'abord que la nature est au centre du roman; ensuite, il qualifie la nature d'actrice. Il semble vouloir rappeler que, dans le roman, tout est construit d'une manière théâtrale; nous pensons ici aux nombreuses didascalies qui meublent la discussion et dirigent l'action des protagonistes.
13. *Ibid.*, pp. 105-106.
14. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 107.

15. *Ibid.*, p. 239.

16. *Ibid.*, p. 241.

17. Cette idée peut aussi s'apparenter à l'interprétation que fait Pierre Gravel du récit tragique où il soutient la thèse qu'il n'y a pas de fondements qui se réalisent sans violence. Tout pouvoir a les mains tachées de sang. (Pierre Gravel, *Pour une logique du sujet tragique*, Montréal, Presse Université de Montréal, 1999.) Afin d'explorer davantage cette thématique, une relecture de Sade à la lumière de la thèse tragique pourrait être intéressante.

18. Nous pensons ici à l'exemple de messire Remirro d'Orca qui, après avoir fait régner l'ordre en Romagne par la terreur, fut découpé en morceau sur la place publique par le duc, afin qu'il imposa à nouveau son pouvoir. Le peuple, stupéfait, en fut satisfait (Machiavel, *Le prince*, Paris, Classiques de poche, 2000, pp. 84-85).

19. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, pp. 160-161.

20. *Ibid.*, pp. 242-243.

21. *Ibid.*, p. 117. En italique dans le texte.

22. Il serait intéressant de développer davantage la thèse de l'utilitarisme chez Sade en se référant, par exemple, à la thèse de John Stuart Mill, pionnier, aux côtés de Jeremy Bentham, de la doctrine éthique de l'utilitarisme. Voir : John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, Paris, Presse Universitaire de France, 1999.

23. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 221.

24. *Ibid.*, p. 221.

25. Il serait aussi intéressant d'aborder, en d'autres temps, la thématique de Sade et de la femme. Pour en savoir davantage, lire Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, 1972.

26. Maurice Blanchot, «L'insurrection ou la folie d'écrire» dans *Op. cit.*, p. 69.

27. Sur cette idée lire : Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 11 : «*L'Aufklärung*, les Lumières, c'est la sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Telle est la devise des Lumières.» Pour en connaître davantage sur le rapport entre Kant et Sade lire : Jacques Lacan, «Kant avec Sade» (préface) dans *Oeuvres complètes du Marquis de Sade, Tome III*, Paris, Tête de Feuille, 1973.

28. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 253.

29. *Ibid.*, pp. 187-195. Mes italiques.
30. Claude Lefort, *Loc. cit.*, p.107.
31. *Ibid.*, p. 108.
32. Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 107.
33. *Ibid.*, p. 225.
34. *Ibid.*, p. 233. En italique dans le texte.
35. Sade fait cette remarque au tout début de «Français, encore un effort si vous voulez être républicains» (*ibid.*, p. 187).
36. Claude Lefort, *Loc. cit.*, p. 106.
37. Maurice Blanchot, «La raison de Sade» dans *Op. cit.*, p. 44. Voir aussi p. 43: «La notion de Dieu et la notion du prochain sont indispensables à la conscience du libertin.»
38. Claude Lefort, *Loc. cit.*, p. 101.
39. *Ibid.*, p. 95.
40. Maurice Blanchot, «L'insurrection, la folie d'écrire» dans *Op. cit.*, p. 76.
41. Jean-Marc Levent et Alain Brossat, «Sade, une exception monstrueuse» dans Marquis de Sade, *Idées sur les romans et sur le mode de sanction des lois*, Paris, Milles et une nuit, 2003, p. 51.
42. Nous pensons entre autres à l'idée lefortienne du mouvement comme fondement de l'institution symbolique du social. «Toute définition, toute tentative de fixer l'essence du politique entrave le libre mouvement de la pensée [...] [le politique consiste en fait à] consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance» (Claude Lefort, «Avant-propos» dans *Essais sur le politique XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 7). Voir aussi: Claude Lefort, «La question de la démocratie» dans *Essais sur le politique XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*, p. 29: «L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*.» Nous pensons aussi à l'idée du dissensus comme moteur du politique chez: Jacques Rancière, *La mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995; Jacques Rancière, *Le partage du sensible, esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.

# Le point de vue moral dans la philosophie éthico-politique de Richard Rorty

Pierre-Luc Dostie-Proulx, *Université Laval – Yale University*

## *Point de vue moral et méliorisme*

Les pragmatistes tiennent pour inutile toute tentative visant à reconnaître l'objectivité d'une norme éthique ou politique à partir d'un point de vue qui échapperait «au temps et au hasard». Pour eux, le domaine éthico-politique n'est pas sujet à cognition<sup>1</sup>. Une telle philosophie envisage le domaine éthico-politique de façon non cognitiviste en refusant tout point de vue moral permettant, au-delà du contexte dans lequel nous sommes intégrés, un jugement éthique ou politique impartial. Mais il est évident que nous aurons à faire face, tôt au tard, à des choix éthiques difficiles; à ce que Nagel appelle un *conflit pratique*. Qu'est-ce qui peut guider nos décisions éthiques et politiques si ces domaines ne sont pas sujets à cognition, si nous n'avons pas de perspective pour choisir l'action qui est davantage *vraie*? Il importe de remarquer que ce questionnement implique celui de la *contre-factualité*<sup>2</sup>: afin de résoudre un problème éthico-politique, nous devons choisir parmi un ensemble d'options normatives *qui ne sont pas encore le cas*. Normalement, la voie que ce type de philosophie déflationniste utilise pour répondre à de telles questions est celle du *méliorisme*<sup>3</sup>: lors d'une décision éthico-politique, nous devons opter pour ce que nous croyons être la *meilleure* solution (et non pas pour la plus vraie). Évidemment, une question se pose encore: comment pouvons-nous déterminer ce qui est meilleur? Pour Rorty, il est clair qu'il n'existe pas de principe systématique pour faire un tel choix:

Les pragmatistes, qu'ils soient classiques ou «néo», ne croient pas quant à eux qu'il existe une manière d'être des choses. Aussi désirent-ils remplacer la distinction entre apparence et réalité par celle qui sépare les descriptions du monde et de

nous-mêmes qui sont les moins utiles et celles qui le sont davantage. Lorsqu'on les presse en leur demandant : « Utiles à quoi ? » ils n'ont rien d'autre à répondre que : « Utiles pour créer un meilleur futur ». Et quand on leur demande : « Meilleur selon quel critère ? », ils n'ont pas de réponse précise. Ils n'ont pas de réponse plus précise que n'en avaient les premiers mammifères pour spécifier sous quels aspects ils étaient meilleurs que les dinosaures en voie d'extinction<sup>4</sup>.

La seule chose que les pragmatistes peuvent avancer, c'est que « ce qui est meilleur est meilleur dans la mesure où cela contient davantage de ce que nous considérons comme bon et avantageux<sup>5</sup> ». Ce qu'ils espèrent, c'est un futur qui les surprendra et les remplira de joie, car ils ne croient pas qu'il existe un plan ou un modèle à suivre permettant d'assurer le bonheur de l'humanité.

Nous ne pouvons manquer de remarquer, avec Rorty, qu'une telle approche contient un « flou délibéré » ou un « flou de principe ». Pour l'auteur, c'est ce caractère d'indétermination qui « caractérise la façon américaine de faire ce qu'Heidegger appelait “aller au-delà de la métaphysique”<sup>6</sup> ». Mais nous pouvons encore nous demander ce que Rorty lui-même considère comme *bon et avantageux*. De tels principes, aussi contingents et changeants soient-ils, doivent nécessairement se retrouver dans sa philosophie s'il veut pouvoir résoudre le moindre conflit pratique (ou même opérer une simple substitution langagière). Quand il y a rupture de continuité dans le domaine éthico-politique, avec quels outils un pragmatiste comme Rorty peut-il rétablir la certitude ? Cet article tente de mettre de l'avant, après un court approfondissement de la position rortienne, certains de ces aspects contrefactuels.

### *Langage et vérité*

Rorty prend comme préalable philosophique l'idée encore jeune voulant que la vérité se fabrique plutôt qu'elle ne se trouve<sup>7</sup>. Son passé en philosophie du langage se répercute sur sa conception de la vérité, car, selon lui, la vérité est affaire de langage. Rorty accepte le « nominalisme psychologique » de Wilfrid Sellars qui considère que « toute conscience est une affaire de langage ». Selon cette doctrine,

«il n'existe pas de contact qui, antérieur au langage, permettrait de mettre le doigt sur ce qu'est un objet en lui-même, par opposition à ce qu'il est au regard des descriptions variées que nous en donnons<sup>8</sup>».

Rorty ne nie pas que le monde extérieur s'impose à nous indépendamment de nos préférences. Il croit cependant que la «vérité» ne peut venir *que* des descriptions langagières découlant de cette expérience au monde. C'est de cette liaison avec le langage que Rorty tire son non-cognitivism (et qui explique en bonne partie son anti-représentationalisme) :

La vérité ne saurait être là, dehors – elle ne saurait exister indépendamment de l'esprit humain – parce que les phrases ne sauraient exister ainsi, elles ne sauraient être là, devant nous. Le monde est là, dehors, mais pas les descriptions du monde. Seules elles peuvent être vraies ou fausses<sup>9</sup>.

Ce qu'il importe de retenir de ce rapport vérité/langage, c'est que, dans la perspective rortienne, il n'existe pas de vérité au sens platonicien (universelle, immuable) puisqu'il n'existe pas de langage non humain (universel, immuable) permettant de décrire le monde : *nous ne pouvons établir un métalangage*. Rorty est clair sur ce point : «Le monde ne parle pas. Nous sommes les seuls à le faire<sup>10</sup>.» La seule chose que nous pouvons envisager, c'est de sans cesse fabriquer de nouvelles vérités grâce à de nouvelles descriptions du monde que nous croyons plus adaptées<sup>11</sup> :

Si nous pouvions jamais nous faire à l'idée que, pour l'essentiel, la réalité est indifférente aux descriptions que nous en donnons, et que le moi humain se crée par l'usage d'un vocabulaire plutôt qu'il ne s'exprime, convenablement ou non, dans un vocabulaire, nous aurions enfin assimilé ce qu'il y avait de vrai dans l'idée romantique que la vérité se fabrique plutôt qu'elle ne se trouve<sup>12</sup>.

Mais en quel sens Rorty réfère-t-il au non-cognitivism (il semble ici régulièrement évoquer la notion de «vérité») ? En fait, ce n'est que dans une perspective explicative que Rorty utilise ce

terme, car, au bout du compte, il désire laisser tomber toute référence au concept de « vérité ». Étant donné que nos descriptions du monde sont toujours contingentes, dépendantes de nos croyances et de nos désirs présents, il est impossible de dire ce qu'*est* le monde. C'est pourquoi toute entreprise correspondantiste est vouée à l'échec. Il faut plutôt parler de descriptions plus *utiles* que d'autres selon les buts que nous nous sommes fixés. Comme le disait Dewey, « [les catégories de la raison] ne représentent rien de plus que les intérêts d'une certaine race, d'une certaine espèce – leur "vérité" se résume à leur "utilité"<sup>13</sup> ». Encore faut-il voir comment nous pouvons soutenir qu'une description est plus utile qu'une autre.

Certains pourraient mettre de l'avant que cette théorie est autoréfutante : elle semble proposer la vérité qu'il n'existe pas de vérité. Mais Rorty se garde bien d'affirmer que ses propos touchent ou représentent « l'état réel des choses ». Sa mission n'est que de *proposer* un schéma qui serait plus utile (utilité relative) ou mieux adapté (méliorisme) aux conditions de vie actuelles<sup>14</sup>. Toute sa thèse n'est que « recommandation »<sup>15</sup>. Ce qu'il désire faire, c'est de substituer un vocabulaire à un autre. Il veut remplacer le vocabulaire *correspondantiste* par un vocabulaire *pragmatiste*. Il veut, en d'autres termes, « rendre attrayant le vocabulaire auquel vont [ses] préférences<sup>16</sup> ».

Rorty affirme que rien ne sert de chercher des arguments contre la théorie correspondantiste (la théorie à laquelle il tente de substituer un autre vocabulaire) :

L'ennui avec les arguments contre l'emploi d'un vocabulaire familier et consacré par le temps, c'est qu'on attend qu'ils soient formulés dans ce même vocabulaire. On attend qu'ils montrent que des éléments centraux de ce vocabulaire « sont inconséquents dans leurs propres termes » ou qu'ils « se déconstruisent »<sup>17</sup>.

Or, selon Rorty, une telle démarche critique est impossible, car nous devons toujours, dans celle-ci, tenir pour acquis ce que nous essayons de critiquer. Ce qu'il importe plutôt, c'est de faire s'affronter des vocabulaires les uns contre les autres, d'en proposer

un meilleur (substitution langagière permettant de créer de nouvelles vérités), et non d'essayer de déconstruire ce qui est présentement en place<sup>18</sup>.

Une telle épistémologie a évidemment de grandes répercussions dans le domaine éthico-politique. Grâce à ces remarques préliminaires, nous comprenons mieux toutes les questions soulevées en guise d'introduction. Si l'éthique et la politique ne sont pas sujettes à cognition, comment pouvons-nous et devons-nous procéder pour prendre des décisions dans ces domaines? Que faut-il faire si nous ne pouvons justifier nos choix *a priori*? Avant de répondre à ces questions, essayons de nous donner d'autres outils en analysant la conception rortienne de *nature humaine*.

#### *Autocréation et nature humaine*

Au début du deuxième chapitre de son livre *Contingence, ironie et solidarité*, Rorty essaie de mettre en lumière une crainte qu'ont plusieurs êtres humains: celle «que [leurs] œuvres ne se perdent ou ne sombrent dans l'oubli<sup>19</sup>». Rorty veut ici mettre en lumière le fait que la majorité des êtres humains ont un grand désir «d'autocréation» et une grande peur de conformité. Afin de combler un tel désir (et ainsi calmer la crainte humaine qui lui est associée), nous pouvons, propose Rorty, «imprimer [notre] marque au langage<sup>20</sup>». Il veut dire par là qu'il est possible de devenir un être unique – qui ne sombrera pas dans l'oubli – en trouvant «des mots ou des formes singuliers pour sa propre singularité<sup>21</sup>». Il importe de bien voir le lien entre ce désir d'autocréation et le langage. C'est par ce dernier que nous réussissons à ne pas être qu'une simple copie de quelque chose existant déjà. Étant donné que le langage nous permet de créer de nouvelles vérités, Rorty parle amoureusement du «poète fort»; d'un être humain créant un langage unique (dévoilant donc de nouvelles vérités) lui permettant d'affirmer son idiosyncrasie. Selon Rorty, c'est dans cette optique que Nietzsche affirmait que «se connaître, [c'est] plutôt se créer soi-même<sup>22</sup>». C'est la peur de vivre dans «un monde hérité» qui pousse à une telle quête idiosyncrasique<sup>23</sup>.

Il se dégage de ce tableau une grande scission avec la philosophie traditionnelle. Celle-ci s'est constamment donné pour

but de rechercher ce qu'il y a de commun à toute l'humanité (une recherche de l'universel). Avec ses thèses sur le langage et sur la nature humaine, Rorty donne ici à la philosophie une tâche totalement contraire. Selon lui, il faut arrêter de rechercher la continuité pour rechercher la discontinuité ; il faut arrêter de rechercher l'universel et le commun pour se consacrer à l'idiosyncrasique et à l'unique<sup>24</sup>.

Du même coup, Rorty avance l'idée voulant que « le moi humain se crée par l'usage d'un vocabulaire plutôt qu'il ne s'exprime<sup>25</sup> » ; la nature humaine n'est donc pas ontologiquement liée à ce désir d'autocréation. Par conséquent, la contingence du soi (découlant directement de la contingence du langage) nous empêche de trouver, via une étude approfondie de l'être humain, une assise profonde qui pourrait nous aider lors de nos décisions éthico-politiques. Aucune doctrine « externaliste », comme le dit Putnam, nous permet de guider de tels choix. Aucune *téléologie immanente* ne peut nous aider à choisir entre deux options éthiques convaincantes. Donc, si ni l'épistémologie ni une analyse de la nature humaine ne nous permet de régler nos conflits pratiques, à quoi pouvons-nous bien référer lors de décisions éthico-politiques ?

### *Le pragmatisme sans la méthode*

C'est avec ces quelques présupposés (une philosophie non-cognitivist, la vérité comme une propriété d'entités linguistiques et un désir commun d'autocréation) que nous pouvons nous lancer au cœur de notre sujet. Le « pragmatisme sans la méthode » que nous propose Rorty se heurte évidemment à plusieurs difficultés lorsqu'il est question d'un *choix contrefactuel*. Que l'on qualifie la démarche rortienne de « dédivinisation » ou de « détranscendantalisation », il reste qu'aucun *point de vue de troisième personne* ni aucune *procédure* ne nous permet d'honorer une prétention à la validité de façon neutre (au sens habermassien). Selon Rorty, il est impossible d'adopter un point de vue totalement détaché ou impartial :

Quand je dis « nous devrions faire ceci » ou « nous ne saurions faire cela », je ne parle pas, bien sûr, d'un point de vue neutre. Je prends parti pour Berlin, en m'efforçant d'être

son auxiliaire et de faire disparaître en partie les broussailles philosophiques. Je ne suis pas plus neutre – la philosophie ne saurait davantage être neutre – sur des affaires politiques de cette ampleur que Locke, à qui l'on doit cette métaphore de «l'auxiliaire» (*underlaborer*), ne pouvait rester neutre entre l'hylomorphisme et le corpuscularisme<sup>26</sup>.

Quels peuvent être les critères permettant de choisir une option éthico-politique (même si ceux-ci ne peuvent être impartiaux)<sup>27</sup>? Malheureusement, Rorty est fidèle à lui-même et nous donne peu d'indices précis afin de répondre à cette question. En fait, comme nous allons le voir, il laisse à travers ses œuvres plusieurs traces de solutions possibles (solutions qui ne sont pas toujours cohérentes les unes avec les autres). Essayons donc de comprendre comment *lui*, Richard Rorty, désire guider l'action morale; ce que *lui* considère «bon et avantageux».

#### *Le méliorisme identitaire*

Afin de nous donner une première solution, Rorty se fait l'auxiliaire de certains penseurs éthiques et politiques se rapprochant de ses convictions :

Dans l'optique de Sellars comme dans celle de Hegel, la philosophie morale revêt la forme d'une réponse à la question «Qui sommes-“nous”, comment en sommes-nous venus à être ce que nous sommes et *que pourrions-nous devenir* ? » plutôt qu'une réponse à la question, «Quelles règles devraient dicter mes actions? ». En d'autres termes, la philosophie morale revêt la forme d'une narration historique et d'une spéculation utopique plutôt que d'une quête de principes généraux<sup>28</sup>.

Nous retrouvons ici la première trace d'une réponse à notre question («avec quels critères Rorty peut-il régler un conflit pratique?»). Ici, la question morale revient à un *méliorisme identitaire*. Afin de guider nos choix éthiques et politiques, nous devons idéaliser ce que nous voulons devenir. La philosophie éthico-politique prend la forme d'une *spéculation utopique*; nous devons essayer d'anticiper l'action qui

serait la plus conforme à ce que nous désirons être *utopiquement*. Ainsi, la philosophie éthique demandera «comment veux-tu te concevoir toi-même?»; la philosophie politique demandera «comment voulons-nous nous concevoir nous-mêmes?». Ces questions peuvent être qualifiées d'*herméneutiques*. D'abord et avant tout, nous recherchons, par nos choix, une meilleure représentation de nous-mêmes. Ce point de vue herméneutique est le premier critère contrefactuel que nous pouvons tirer de la philosophie éthique de Rorty.

### *Le méliorisme comparatif*

Mais Rorty se garde bien de faire de ce critère herméneutique une règle. Dans le chapitre intitulé «La contingence d'une communauté libérale», Rorty (se concentrant maintenant sur la politique) traite de la culture libérale et explique que, selon lui, celle-ci a présentement besoin d'une meilleure description d'elle-même<sup>29</sup>. Il en propose d'ailleurs une :

À mon sens, le régime politique idéal est celui qui aurait pour héros culturel le «poète fort» de Bloom de préférence au guerrier, au prêtre, au sage ou à l'homme de science «objectif», «logique», en «quête de vérité»<sup>30</sup>.

Encore ici, Rorty procède par «spéculation utopique». Il propose une culture libérale qu'il aimerait *substituer* à celle déjà en place, car il croit sa recommandation *meilleure* que l'état actuel des choses. Mais, cette fois, si sa spéculation ne se base toujours pas sur des fondements philosophiques transcendants, elle ne se base pas non plus sur un méliorisme identitaire :

Une telle culture [idéale; comme vient de la décrire Rorty] ne supposerait plus qu'une forme de vie culturelle n'est jamais plus forte que ses fondements philosophiques. Elle renoncerait plutôt à l'idée même de telles fondations. La justification de la société libérale lui apparaîtrait simplement comme une affaire de *comparaison historique* avec d'autres essais d'organisation sociale: celle du passé, mais aussi celle qu'envisagent les utopistes<sup>31</sup>.

Ici, le critère découle d'une comparaison avec ce qui s'est déroulé dans le passé ou avec ce qui a été décrit dans les utopies. Ce deuxième critère contrefactuel, que nous appellerons le *méliorisme comparatif*, est aussi très présent dans la philosophie de Rorty. Étant donné qu'aucun fondement philosophique ferme ne s'offre à nous, le mieux que nous puissions faire est de comparer notre propre société avec ce qui a déjà été fait et avec ce qui a déjà été imaginé.

Il importe de voir la différence entre cette perspective comparative et le point de vue herméneutique décrit plus haut. Posons-nous la question suivante : *comment pouvons-nous affirmer qu'il est meilleur pour nos sociétés de punir le meurtre ?* Il est très différent de répondre : « car nous ne voulons pas nous concevoir comme une société qui accepte un tel geste » (méliorisme identitaire) que de répondre : « car toutes les sociétés passées qui n'ont pas envisagé de fortes mesures punitives contre un tel acte ont couru à leur perte » (méliorisme comparatif). Dans le premier cas, le choix s'appuie sur une question identitaire, dans le deuxième, il s'appuie sur une comparaison historique.

#### *De la généralisation des avantages...*

Un autre critère contrefactuel se retrouvant fréquemment dans l'œuvre de Rorty est celui de la *généralisation des avantages dans un esprit darwinien*. Ce critère, plus abstrait que les deux premiers, nous permet de substituer ce que Rorty appelle une « recherche d'ajustement » à la recherche traditionnelle de la vérité :

La seule justification qu'on puisse proposer d'une mutation, qu'elle soit biologique ou culturelle, consiste dans la contribution qu'elle apporte à l'existence d'une espèce plus complexe et plus intéressante quelque part dans le futur. Cette justification est toujours formulée du point de vue des survivants, c'est-à-dire des vainqueurs. Et il n'y a pas de point de vue plus élevé que le leur à assumer<sup>32</sup>.

Cette méthode (la meilleure façon de choisir une option éthico-politique est de faire place à une mutation plus complexe et plus intéressante) est un autre moyen qu'utilise Rorty lors de décisions

normatives. La façon de juger d'un tel ajustement consiste, selon lui, à « généraliser les avantages » de la mutation. Ce critère se distingue clairement des deux autres et semble même rappeler certains présupposés conséquentialistes : la question morale consiste ici à demander quelle action aura les meilleures conséquences selon les buts que nous nous sommes fixés. Du même coup, elle s'en distingue en refusant tout type de procéduralisme précis.

*...à l'argumentation rationnelle*

Rorty n'est pas encore à court de ressources. Dans un article du livre *Lire Rorty*, l'auteur nous donne un type d'argument tout à fait surprenant : celui voulant que le méliorisme éthico-politique doive passer par une argumentation rationnelle libre. Rorty affirme que nous reconnâtrons le « meilleur » grâce à « un processus auquel nous reconnaissons [...] la valeur d'une persuasion rationnelle<sup>33</sup> ». Ici, contrairement à ce que toute sa philosophie laisse présupposer, la décision éthique doit passer par une procédure rationnelle ; comme si la force du meilleur argument nous permettrait d'avoir un *meilleur* point de vue sur le conflit en question. Même si ce critère ne se retrouve pas explicitement dans *Contingence, ironie et solidarité*, il importe de l'énoncer car celui-ci diffère de façon significative de tous les autres.

*Un point de vue rétrospectif*

N'ayant aucune méthode assurée pour prendre des décisions impartiales, nous sommes obligés de nous lancer dans le domaine éthico-politique avec une certaine incertitude. Les différents critères contrefactuels que propose Rorty sont incohérents entre eux (le critère de la généralisation des avantages n'est guère compatible avec celui de la persuasion rationnelle). Nous pouvons ainsi dire que la thèse rortienne contient bel et bien un « flou de principe » ; elle semble volontairement ambiguë. Parmi cette pluralité de critères lui permettant de fonder son méliorisme, aucun ne semble avoir plus de validité à ses yeux. La perspective de Rorty a, en ce sens, un caractère exploratoire.

Néanmoins, une analyse approfondie de son œuvre montrera pourquoi aucun critère ne peut avoir préséance sur un autre. La conclusion importante que nous devons tirer de l'analyse du point de vue moral chez Rorty pourrait être ainsi formulée : *puisque nous ne pouvons savoir, a priori, si nos choix éthico-politiques ou nos substitutions langagières seront « meilleurs » ou véritablement « utiles », seul un point de vue rétrospectif nous permettra de juger de ces choix*. Cette importante conclusion se dévoile lorsque Rorty compare *ce que nous pouvons faire avec un nouveau vocabulaire et ce que nous pouvons faire avec de nouveaux outils* :

J'ai dit [...] que le problème, avec cette comparaison, est que la personne qui conçoit un nouvel outil peut habituellement expliquer à quoi il sera utile – pourquoi elle en a besoin – à l'avance ; par contre, la création d'une nouvelle forme de vie culturelle, d'un nouveau vocabulaire, ne verra son utilité expliquée que *rétrospectivement*<sup>34</sup>.

Ce n'est qu'une fois que nous savons comment nous servir d'un nouveau vocabulaire que celui-ci prend tout son sens. Devant un choix difficile, qu'il soit éthique ou politique, il n'y a aucune méthode nous permettant de choisir de façon certaine ce qui est *bien* ou d'éviter ce qui est *mal* : le jugement ne pourra se faire que rétrospectivement. Ainsi, Rorty remarque que nous laissons le sort de nos redescriptions langagières et de nos décisions éthiques aux générations futures. La proposition d'un nouveau vocabulaire ne pourra être validée que par la postérité :

Pour nous résumer, je suggère que la meilleure façon de comprendre le pathétique de la finitude [...] consiste à l'interpréter [...] comme le constat qu'à un certain stade, il ne reste qu'à s'en remettre à la bonne volonté de ceux qui vivront d'autres vies et écriront d'autres poèmes<sup>35</sup>.

Étant donné cette absence de procédure décisionnelle et cette incertitude quant à l'acceptation future, Rorty considère les poètes forts qui ont réussi comme des « génies ». Ceux-ci ont réussi à faire comprendre aux autres leurs idiosyncrasies – ils ont réussi, « du fait

des contingences de quelque situation historique, de quelque besoin particulier qu'a une communauté à un moment donné», à imposer de nouvelles métaphores<sup>36</sup>.

### *Flou délibéré et politique*

Comme nous l'avons vu, Rorty se fait un plaisir d'utiliser ce « flou délibéré » commun à Whitehead et Dewey. Il utilise plusieurs critères structurellement différents afin d'aider à la prise de décision éthico-politique. Pouvons-nous lui reprocher l'incohérence processuelle sous-jacente à ces principes contrefactuels ? Je serais d'abord tenté de répondre par la négative. Rorty semble tenir au côté arbitraire de la prise de décision ; il ne veut pas s'enfermer dans un procéduralisme ou dans une hiérarchie décisionnelle. L'auteur tient pour impossible de justifier nos actions *a priori*, car aucun point de vue extérieur ne nous le permet. Il semble penser qu'un système cherchant avant tout la cohérence enlèverait de la force au caractère exploratoire qu'il propose implicitement grâce au caractère indéterminé de sa contrefactualité. Si le seul point de vue pour justifier nos critères mélioristes est *retrospectif*, il semble que cela importe peu que le choix du critère soit toujours fait de façon cohérente. En ce sens, la prise de décision a un caractère créatif et exploratoire dont Rorty ne veut se défaire.

Néanmoins, j'aimerais terminer ce texte en montrant – de l'intérieur – un important problème sous-jacent à cette indétermination. Je crois que c'est au niveau politique que la philosophie rortienne devient le plus problématique. La philosophie exploratoire de Rorty, nous l'avons vu, est marquée d'incohérence (flou délibéré). Or, il est possible de se demander si nous voulons vraiment nous concevoir comme des citoyens habitant dans une société où les décisions politiques importantes se font de façon arbitraire (cette question, nous le voyons bien, prend la forme d'un méliorisme identitaire). Il est fort probable que notre désir soit ici contraire à celui de Rorty ; que nous désirions nous concevoir – politiquement du moins – selon un système cohérent de prise de décision (même si celui-ci n'est pas transcendant). Mais pourquoi un tel principe de cohérence semble-t-il si important au niveau politique ?

Dans les conditions libérales démocratiques qui sont aujourd'hui les nôtres, il est difficile d'imaginer un système politique dans lequel les prises de décisions publiques (particulièrement les décisions juridiques) se feraient de façon arbitraire. Un tel problème devient évident si nous analysons le concept rawlsien, nécessaire à mon avis, de *raison publique*. Pour Rawls, nous le savons, le paradigme de la raison publique est la Cour Suprême<sup>37</sup>. Celle-ci doit rendre des décisions politiques (ne s'appuyant pas sur une doctrine compréhensive) possiblement acceptable par tous les citoyens<sup>38</sup>. Or, le caractère exploratoire de la contrefactualité rortienne semble incompatible avec le bon fonctionnement d'un tel concept. Rien n'empêche un juge rortien de se référer à ses propres doctrines compréhensives afin de prendre une décision politique. Étant donné que Rorty se détourne de tout processus rationnel systématique, nous pourrions même aller jusqu'à montrer, comme le faisait Max Weber, l'intrication nécessaire entre la rationalité et l'État moderne et ainsi dévoiler l'incompatibilité pratique entre la thèse rortienne et cette rationalisation de nos sociétés.

Habermas critiquait Rorty selon un argument fonctionnel ; il croyait que la conception rortienne de la vérité était inapplicable, qu'elle n'expliquait pas la stabilité nécessaire aux pratiques fonctionnelles quotidiennes. Je n'élaborerai pas ici sur le pourquoi de mon désaccord avec cette critique habermassienne. Cependant, s'il est possible de critiquer Rorty selon un argument fonctionnel, j'opterais pour la difficulté, dans la pensée rortienne, de proposer un système processuel cohérent dévoilant des raisons publiques dans un monde où la solidarité humaine est encore trop fragmentée pour qu'il soit possible de s'en passer.

---

1. Le terme cognition réfère ici à la possibilité de *connaître* ce qu'est la morale (par un réalisme, procéduralisme, etc.). Les néo-pragmatistes (comme Rorty) ne croient pas qu'une telle connaissance nous soit accessible. Laissons de côté pour l'instant la mésentente qu'il y a au sein du pragmatisme sur la façon d'envisager le lien existant entre la vérité et la justification.

2. En ce qui concerne la question de la contrefactualité, voir : Mark Hunyadi, *Je est un clone : l'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil,

2004, 197 p.

3. On pourrait aussi parler d'*utilité relative*. Souvent, dans le méliorisme, on associe le fait qu'un terme de l'alternative soit meilleur au fait que ce terme soit plus utile dans les situations actuelles (au sens pragmatiste du terme). J'omettrai ici toute distinction entre ces termes.

4. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir – Introduction au pragmatisme*, Paris, éd. Albin Michel, coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1995 p. 24.

5. *Ibid.* pp. 24-25.

6. *Ibid.* p. 26.

7. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, éd. Armand Colin, coll. Théories, 1993, p. 21.

8. Richard Rorty, *Science et solidarité – la vérité sans le pouvoir*, Paris, éd. L'éclat, coll. Tiré à part, 1990 p. 9.

9. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 25.

11. Il y a, chez Rorty, toute une thèse concernant la création de nouvelle vérité via des substitutions langagières. Je n'aborderai pas ce thème en profondeur ici. Il importe simplement de comprendre que, si la vérité est toujours liée à description langagière, les descriptions langagières permettent de contrôler la vérité.

12. *Ibid.*, p. 26

13. John Dewey, *Wille zur Macht*, sec. 515 (cité par Rorty dans *Science et Solidarité*, p. 8).

14. Pour le rapport entre le méliorisme et l'utilité relative, voir la note 3.

15. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 28.

16. *Ibid.*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 28.

18. C'est pourquoi l'auteur accorde beaucoup d'importance aux métaphores. Rorty abolit la distinction entre *phrase littérale* et *métaphore*. Selon lui, il n'y a que des substitutions de nouvelles métaphores à d'anciennes. Aucune n'est plus proche de la nature intrinsèque des choses (littéralement), il y en a seulement des plus adaptées que d'autres pour une communauté précise (*ibid.*, p. 38). Rorty s'accorde donc avec Nietzsche pour dire que la vérité est une *armée mobile de métaphores*.

19. *Ibid.*, p. 48.

20. *Ibid.*, p. 49.

21. *Ibid.*, p. 49.

22. *Ibid.*, p. 53.

23. *Ibid.*, p. 56.

24. *Ibid.*, p. 50.
25. *Ibid.*, p. 26.
26. *Ibid.*, p. 88.
27. Il importe de remarquer que la question de la contrefactualité rejoint celle de savoir comment il est possible d'opérer une substitution de vocabulaire (pour combler notre désir d'autocréation et apaiser cette crainte de n'être qu'une réplique de quelque chose existant déjà). Par la nécessité d'un choix contrefactuel, ces deux questions sont reliées.
28. *Ibid.*, p. 95. Mon emphase.
29. *Ibid.*, p. 85.
30. *Ibid.*, p. 86.
31. *Ibid.*, p. 87. Mon emphase.
32. Richard Rorty, *Science et solidarité – la vérité sans le pouvoir*, 1995, pp. 23-24.
33. Richard Rorty, *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, éditions de l'Éclat, 1992, p. 239.
34. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 89. Mon emphase.
35. *Ibid.*, p. 72.
36. *Ibid.*, p. 66.
37. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F, 2002, p. 263.
38. *Ibid.*, p. 37.

# Reconnaître le Québec ? Le Québec à l'aune des théories contemporaines de la reconnaissance

Louis-François Brodeur, *Université de Montréal*

Certains, aujourd'hui, affirment que les revendications en faveur de la reconnaissance du peuple québécois sont caduques, que les velléités d'indépendance, un de ses véhicules privilégiés, sont surannées. Or, nous croyons le contraire. Plus que jamais, la question de la reconnaissance devrait être au centre de nos relations avec le Canada, et ce pour plusieurs raisons.

Cet essai se trouve à mi-chemin entre la philosophie politique et l'analyse politique et se veut, pour reprendre l'expression de Michel Seymour, un « essai de philosophie politique appliquée<sup>1</sup> », en ce sens qu'il ancre sa problématique dans des questions politiques actuelles tout en mobilisant l'appareillage critique et normatif de la philosophie. Dans la première section, nous discuterons des revendications traditionnelles du Québec en lien avec les théories de la reconnaissance, à savoir si la reconnaissance doit être symbolique ou institutionnelle. Nous défendrons l'idée qu'elle doit être institutionnalisée, constitutionnelle et qu'elle doit former un tout cohérent. La seconde partie portera sur le type de reconnaissance qui serait acceptable philosophiquement. Notre argumentation visera à montrer que c'est bien la différence de la nation québécoise qui doit être reconnue. Dans un troisième temps, nous essaierons de voir quelle différence doit être reconnue. Nous écartons les thèses agonistiques pour poser un regard sur les perspectives de reconnaissance concrète. Nous prendrons acte des constats moroses de Will Kymlicka et Charles Taylor pour poser la question « Et maintenant? ». Nous concluons par quelques réflexions sur les problèmes et les perspectives d'avenir concernant la reconnaissance de la nation québécoise.

### *État de la situation*

Avant de débiter notre questionnement sur les implications théoriques de la reconnaissance, voyons où nous en sommes politiquement. Les deux chefs des partis fédéraux pouvant raisonnablement prétendre à être Premier ministre, Stephen Harper et Stéphane Dion, ont des positions à tout le moins inquiétantes sur la reconnaissance de la nation québécoise.

D'abord, en ce qui concerne le Parti conservateur, Joseph Facal cerne quatre éléments qui expliquent son succès au Québec lors de l'élection de 2006 : « la difficulté de renoncer pour de bon au Canada ; un nouvel interlocuteur fédéral en apparence plus ouvert que le précédent ; l'oubli ou l'ignorance par tant de Québécois de l'échec passé de toutes les tentatives de renouveler constitutionnellement le fédéralisme canadien dans le sens des revendications historiques du Québec ; et la méconnaissance qu'ont les Québécois des profondes transformations en cours au Canada anglais depuis quelques années<sup>2</sup> ». Mais, nous dit-il, chacune de ces raisons est erronée : l'ouverture démontrée lors du discours de Québec le 19 décembre 2005 a bien vite été atténuée dans le reste du Canada, les revendications du Québec n'ont jamais été reconnues et le climat actuel à l'extérieur du Québec ne permettrait pas une réouverture du débat constitutionnel. Cette méprise s'est incarnée par l'adoption de la motion reconnaissant la nation québécoise.

Nous croyons que la reconnaissance de la nation québécoise par le Parlement fédéral est en fait un exemple du type de reconnaissance dont il faudrait se méfier. Kymlicka<sup>3</sup> et Claude Ryan<sup>4</sup> nous mettaient d'ailleurs déjà en garde contre ce type de manœuvre, basée sur la duplicité, qui ne pourrait jamais régler le différend constitutionnel. D'une part, contrairement aux revendications traditionnelles du Québec, cette motion n'a ni force de loi, ni n'est inscrite dans la constitution, ce qui la rend inopérante. Ensuite, cette motion reconnaissant le Québec comme nation est fondée sur la duplicité. L'utilisation des mots « Québécois » en français comme en anglais imprime un sens ethnique à la proposition en anglais, tandis qu'elle prend un sens civique plus inclusif en français. Or, cette tentative de corruption sémantique est vouée à l'échec, car « [l]es enjeux sont

trop considérables et les sensibilités trop vives pour qu'on puisse fermer les yeux sur les différences qui séparent les parties<sup>5</sup>».

Pour ce qui est de l'autre tradition fédérale, incarnée par le Parti libéral du Canada, on peut aussi avoir des doutes sur sa capacité à défendre les revendications dites traditionnelles du Québec, sur lesquelles nous reviendrons. Non seulement le parti s'est fait le chantre de l'unité canadienne d'obédience trudeauiste, mais le chef actuel, Stéphane Dion, semble radicaliser la thèse libérale. Il faut lire quelques-uns des articles qu'il a fait paraître pour le comprendre. Dion admet en temps de crise la force du désir de reconnaissance, mais une fois celle-ci terminée, il range une telle idée aux oubliettes. C'est ainsi qu'en 1993, il écrivait que trois facteurs encourageaient le sentiment souverainiste au Québec : la peur de disparaître, le sentiment de pouvoir faire aussi bien une fois souverain et le sentiment de rejet<sup>6</sup>. Le premier facteur est amalgamé à la crainte de l'assimilation linguistique, crainte qui fut atténuée par l'adoption de la loi 101. Le second facteur est lié à l'émergence de ce qu'il convient de nommer « Québec inc. », soit l'aide donnée par le gouvernement provincial au monde des affaires québécois afin qu'il se consolide. Le troisième facteur, le sentiment de rejet, prend ses sources dans le rapatriement unilatéral de la constitution en 1982 et aurait été encouragé par l'échec du Lac Meech. On peut comprendre le sentiment de rejet comme un déni de reconnaissance, et c'est seulement en ce sens, bien tenu il faut l'avouer, que la reconnaissance fait partie du schéma théorique du chef du Parti libéral. Pourtant, en 1996, au lendemain du référendum, moment où la crainte d'une sécession de la part du Québec s'est atténuée, Stéphane Dion écrit un article sur les difficultés de la sécession dans les démocraties<sup>7</sup>. Il cerne alors deux facteurs encourageant le sentiment sécessionniste : la crainte de disparaître et le sentiment d'être viable ou de pouvoir faire aussi bien une fois souverain. Une fois l'urgence passée, le débat sur la reconnaissance est évacué de son cadre théorique.

Pour ces deux raisons, en plus de la présence persistante du Bloc québécois à Ottawa, qui témoigne bien de la persistance du sentiment d'inconfort à l'intérieur de la fédération canadienne, on peut penser qu'il reste encore beaucoup à faire afin d'obtenir la reconnaissance de

la différence québécoise. Mais il faut maintenant comprendre ce que contient cette reconnaissance qui peut passer par le gouvernement fédéral ou par la communauté internationale, par une refonte du Canada ou par une démarche d'accession à la souveraineté.

*What does Québec want?*

La reconnaissance peut se faire de plusieurs façons, et c'est précisément ce que nous aurons à juger tout au long de cet essai. Il existe un certain canon des revendications traditionnelles du Québec, partagé par une très forte majorité de la population, et que les élites politiques défendent habituellement. Bien que certaines différences puissent exister dans les marges, les fédéralistes, les autonomistes comme les souverainistes partagent ce noyau dur de revendications traditionnelles que nous explorerons plus loin. Ces revendications prennent une forme institutionnelle, mais la croyance que de telles demandes prenant une forme institutionnelle sont fondées n'est pas partagée par tous les analystes.

En effet, Anna Elisabetta Galeotti soutient que la reconnaissance passe par une approche de la tolérance élargie et que celle-ci est avant tout symbolique. Elle argue que le concept de neutralité au cœur de la théorie libérale doit être révisé et doit passer de l'indifférence et de la non-interférence à une attitude positive<sup>8</sup>. Elle ancre la théorie de la tolérance dans un schéma symbolique : «Public toleration should [...] be granted [...] because of the symbolic meaning of recognition and inclusion of difference within the normal range of viable options and possible alternative ways of living<sup>9</sup>.» Consciente du problème que pourrait occasionner le fait de reléguer au domaine symbolique une théorie de la tolérance, elle identifie deux objections possibles à une telle approche. La première est que la tolérance comme outil symbolique n'est pas du domaine politique, en ce sens que la sphère politique ne doit pas se soucier de considérations d'estime. La seconde critique est que la tolérance, en tant que symbolique, ne mène nulle part et ne crée rien<sup>10</sup>.

À la première critique, Galeotti répond que la politique de tolérance ne vise pas l'estime, mais bien le respect, et que celui-ci est une condition de possibilité de l'égalité sociale. Or, cette égalité est

nécessaire à la vie démocratique. La question de la tolérance doit donc, en ce sens, être partie prenante des considérations politiques. Mais la position qui nous intéresse dans cet argument est la suivante : la tolérance, en tant que symbolique, ne peut être appréciée que comme un effet secondaire de politiques concrètes. Elle ne mène donc, en elle-même, nulle part. Galeotti maintient que la reconnaissance, même symbolique, pave la voie à l'égalité sociale et a des effets concrets sur la vie démocratique. On peut affirmer qu'elle modifie les rapports de force à l'intérieur des sociétés et donc qu'elle a des effets concrets. C'est donc les effets concrets des politiques symboliques qui sont souhaitables et que permet une approche de la tolérance élargie. Mais si l'objectif visé par la tolérance n'est atteint que par des voies détournées, la pertinence de cette approche est remise en question. En effet, si le but visé est l'institutionnalisation de mesures prévenant la discrimination et encourageant l'égalité sociale, pourquoi promouvoir la tolérance symbolique plutôt que ces mesures spécifiques ? En ce sens, on peut affirmer que la politique de la tolérance promue par Galeotti est une façon d'atteindre l'égalité sociale recherchée, mais pas nécessairement la seule et pas nécessairement la meilleure. Nous croyons qu'une approche visant concrètement des changements institutionnels permet mieux d'atteindre les buts visés qui sont l'égalité sociale et le respect, et ce avec une garantie institutionnelle de leur pérennité. Les changements institutionnels sont, selon nous, de meilleurs outils de promotion de l'égalité sociale, des outils à tout le moins plus efficaces que les mesures symboliques.

C'est d'ailleurs dans cette optique que se font les revendications traditionnelles du Québec : « le Québec insiste pour que son caractère distinct soit plus explicitement reconnu dans l'ordre constitutionnel canadien, et ce d'une manière qui ne soit pas uniquement symbolique mais qui donne ouverture à des effets pratiques<sup>11</sup> ». Les revendications prennent la forme de demandes concrètes, et la reconnaissance de notre différence est ainsi opérationnalisée et peut entrer directement dans le domaine politique. Le but n'est pas qu'un ou que tous les citoyens canadiens aient du respect ou de l'estime pour les Québécois, mais bien que, la différence étant reconnue, les Québécois puissent collectivement jouir des pouvoirs qui leur

sont nécessaires. Cette reconnaissance doit être institutionnalisée car l'institutionnalisation permet d'éviter qu'elle ne soit soumise à l'arbitraire du pouvoir fédéral. Il est souhaitable de s'éloigner de l'approche psychologisante, car « it risks substituting intrusive forms of consciousness engineering for social change<sup>12</sup> ». De fait, une telle approche est anti-libérale dans la mesure où elle veut s'attaquer au contenu des croyances des gens et non pas à leurs actions. Or une telle chose irait à l'encontre de la liberté de conscience. Face à cela, les approches plus institutionnelles sont conscientes que les changements risquent de modifier le contenu des croyances des gens, mais n'en font pas leur cheval de bataille.

Maintenant que nous nous entendons sur la nécessité que les mesures soient plus que symboliques et qu'elles soient permanentes et institutionnalisées, deux approches sont possibles au regard des revendications traditionnelles du Québec. La première, que nous nommerons « l'approche de la liste d'épicerie », s'incarne dans le rapport Allaire et par la proposition de Claude Ryan, qui virent le jour vers la fin des années 80, avec l'échec de l'accord du Lac Meech. Bien que ces deux propositions ne soient pas réductibles l'une à l'autre, le rapport Allaire étant plus exigeant que les demandes de Claude Ryan, la différence est quantitative et non qualitative. Claude Ryan demandait le respect des compétences inscrites dans la constitution de 1867 et des améliorations, peut-être sous la forme de juridictions partagées, dans les domaines suivants : le logement social, les affaires autochtones, les services correctionnels, le soutien à la recherche scientifique, la culture, le revenu, le développement régional, la communication et l'aide à la petite et moyenne entreprise<sup>13</sup>. De plus, il faisait siennes les revendications de l'encadrement du pouvoir fédéral de dépenser ainsi que celle du droit de veto du Québec concernant tout changement constitutionnel. Cette approche est problématique, car on a de la difficulté à saisir quel est le lien entre toutes ces demandes. Bien sûr, le caractère distinct du Québec est central, mais la cohérence interne peut être améliorée en rendant compte des demandes traditionnelles comme un tout dont chaque partie est nécessaire à l'ensemble.

L'autre approche a l'avantage de proposer une vision cohérente où chacune des revendications découle des autres<sup>14</sup>. On débute par la nécessité de reconnaître constitutionnellement le Québec. Ainsi, on passerait de l'existence de la particularité du Québec *de facto* à son existence *de jure*. On ne peut être contre le fait de rendre compte adéquatement de la réalité. Afin de reconnaître cette différence, il faut reconnaître que le Québec n'est pas une province comme les autres. En ce sens, il faut mettre de côté l'égalité symétrique de toutes les provinces. Cela se traduirait par un fédéralisme asymétrique souhaitable dans quatre champs particuliers : la culture et la langue, l'économie, la loi et les relations internationales<sup>15</sup>. Plus spécifiquement, c'est la reconnaissance de la souveraineté culturelle du Québec qui est en jeu.

Nous croyons que la seconde approche est meilleure car elle permet de mieux comprendre la nécessité de chacune des modifications demandées. Mais une question se pose : outre le fait de reconnaître un fait vérifiable, est-il éthiquement souhaitable de reconnaître la différence ?

### *Ne sommes-nous pas tous humains ?*

Reconnaître la différence plutôt que l'appartenance commune à un même groupe, le genre humain, n'est pas une chose allant de soi et est au centre de discussions tant chez les philosophes que chez les politiques. Le débat est particulièrement saillant au Canada où la question de la particularité du Québec est au centre de la tourmente constitutionnelle depuis plus de quarante ans. Il existe au moins quatre positions en ce qui a trait à la reconnaissance du statut particulier du Québec. La première est un rejet total et entier de la reconnaissance d'un statut particulier, sous prétexte que tout nationalisme est inacceptable<sup>16</sup>. La seconde est la promotion d'un patriotisme habermassien ou la proposition de l'éthique reconstructive de Ferry<sup>17</sup>. La troisième est fondée sur une vision agonistique de la politique. Dans cette conception, le but n'est pas tant d'arriver à un consensus que de poursuivre le dialogue<sup>18</sup>. La quatrième position reconnaît la différence et en tire des conséquences qui peuvent varier selon les auteurs<sup>19</sup>. De ces quelques positions typiques, on peut en

reconnaître deux majeures : celles qui permettent la reconnaissance de la différence, les positions trois et quatre, et celles qui ne le permettent pas, les positions un et deux.

Disons quelques mots de la première et de la seconde conception de la reconnaissance afin de les expliquer, pour ensuite se pencher sur le débat philosophique de la reconnaissance de la différence ou de l'unité, qui devrait nous permettre de trancher entre les deux groupes. Nous étudierons ensuite les propositions trois et quatre afin de les évaluer. Finalement, nous évaluerons les différentes façons dont peut se décliner la reconnaissance de la différence.

La première option que nous avons mise de l'avant est le rejet pur et simple de tout nationalisme, qu'il soit ethnique, civique ou autre. Pierre-E. Trudeau a tenu, dans ses écrits, une telle position<sup>20</sup>. Son argument est simple : la politique doit être basée sur la raison en tant que faculté supérieure de l'homme et outil privilégié de la délibération. Le nationalisme est fondé sur l'émotion, il doit donc être rejeté *ipso facto*. De plus, le nationalisme en tant que particularisme ne doit pas avoir de place en politique<sup>21</sup>. Le rejet du nationalisme par Trudeau est fondé tant sur la primauté de la raison dans le débat public que sur une position résolument individualiste ne laissant aucune place à l'appartenance commune dans laquelle le nationalisme s'inscrit nécessairement. Une autre stratégie vise à faire une critique du nationalisme ethnique, en tant qu'il divise nécessairement sur des bases fallacieuses, et y assimiler le nationalisme civique, car ses fondements sont aussi contingents<sup>22</sup>. Ainsi, tout nationalisme, qu'il soit civique ou ethnique, réifie la culture, est exclusif et potentiellement belliqueux<sup>23</sup>. La conclusion de cette approche est que l'on ne doit pas reconnaître la différence, car elle entraîne une forme de nationalisme et que celui-ci est par définition néfaste. Outre l'argument de la « pente glissante », qui est au fondement de cette critique, tout nationalisme n'entraîne pas nécessairement des conséquences néfastes. Nous croyons que la reconnaissance de la différence est souhaitable, ce que nous argumenterons plus tard, et que l'identité de la personne est intimement liée à celle du groupe. Ainsi, nier cette appartenance équivaldrait à nier un fait, ce qui est en soi absurde.

La seconde proposition met de l'avant un type particulier de nationalisme aux tendances cosmopolites et qui fait de certains principes universels la base de l'État. Une position similaire est défendue par Bourque et Duchastel dans le débat sur la reconnaissance du Québec. Ils défendent la nécessité d'une structure supranationale dont l'appartenance serait fondée sur les principes du droit<sup>24</sup>. Un premier exemple de ce type de nationalisme est le patriotisme constitutionnel défendu par Habermas<sup>25</sup>. Ce dernier rejette d'abord le nationalisme ethnique en arguant qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre démocratie et nation, entre *démós* et *ethnos*. Par contre, il existe un lien entre démocratie et État de droit, ce qui revient à dire qu'il faut désormais entrevoir « une conception procédurale du principe de la souveraineté populaire<sup>26</sup> » comme fondement du patriotisme. Cette conception procédurale est inclusive et cosmopolite, car elle engage « tous ceux qui désirent régler légitimement leur vie commune au moyen du droit, de fonder la présomption de la rationalité des résultats d'une pratique délibérative publique<sup>27</sup> ». C'est ainsi que le patriotisme constitutionnel porte, en son sein, les principes universels de justice, de démocratie et de citoyenneté propres à l'État libéral<sup>28</sup>. Cet État de l'ère postnationale cherchera, étant donné l'affaiblissement de sa souveraineté tant externe qu'interne par les phénomènes de la mondialisation, à créer des espaces publics transnationaux. Pour J.-M. Ferry, l'aboutissement est semblable même si le chemin diffère. Pour celui-ci, le sentiment nationaliste est ancré dans l'histoire essentiellement conflictuelle des États en Europe. Avec l'érosion de l'État-nation et l'émergence d'une ère postnationale, il est temps de concrétiser l'union des États. Il faut, selon Ferry, parvenir à mettre de côté, par le pardon, l'histoire conflictuelle des États et permettre à tous les citoyens d'entrer dans une communauté morale commune. Cette position, tout comme celle de Habermas, évacue l'existence de possibles nationalismes particularistes et donc les revendications à la reconnaissance de la différence.

Ce qui rassemble les deux premières options, celle du rejet radical de tout nationalisme et les propositions de Ferry et Habermas, est l'idée que nous allons vers une identité postnationale<sup>29</sup>. Sans juger de la thèse selon laquelle nous sommes entrés dans une ère

postnationale<sup>30</sup>, si nous pouvons défendre convenablement la nécessité de reconnaître la différence sur une base conséquentialiste, alors nous pouvons rejeter les deux premières propositions pour étudier comment devrait se faire la reconnaissance de la différence.

Deux raisons principales nous amènent à croire que la reconnaissance de la différence est une chose souhaitable et que l'on doit, en plus de l'humanité commune, reconnaître certaines particularités. La reconnaissance des différences est intimement liée à l'estime et au respect qui sont dus à l'homme du seul fait qu'il est homme ou car la reconnaissance est nécessaire à la participation politique dans une société égalitaire. Ces deux grandes approches, la première tablant sur une approche plus psychologisante et déontologique et la seconde, davantage structurelle et conséquentialiste, fournissent des justifications convenables à la reconnaissance de la différence. En effet, elles démontrent bien le rôle de la reconnaissance des différences, tant au niveau individuel que collectif.

La première approche, fondée sur un certain concept de dignité humaine, peut être assimilée à la thèse défendue par Axel Honneth. En effet, en amorçant sa réflexion avec Hegel et la relation maître-esclave, il fait de la reconnaissance sociale une condition nécessaire de la conscience de soi. La reconnaissance de l'humanité commune n'est pas suffisante pour assurer la conscience de soi individuelle, il faut, afin de ne pas ramener l'autre au même, reconnaître l'altérité dans la relation et donc les différences constitutives des individus et des groupes. Le but visé par la reconnaissance est la réalisation de soi (telle que comprise par Honneth) : « without the assumption of a certain measure of self-confidence, of legally enshrined autonomy and of a belief in one's ability, it is impossible to imagine a successful process of self-realization, meaning here the unforced pursuit of freely chosen aims in life<sup>31</sup> ». Cette approche est psychologisante, en ce sens qu'elle a pour objet les états mentaux des individus, et elle entraîne certains problèmes qui lui sont propres. Outre le fait qu'il est impossible de vérifier les états mentaux des individus et donc leur degré d'estime, il y a le risque de substituer à la valorisation une forme intrusive de construction des mentalités, ce qui serait profondément anti-libéral<sup>32</sup>.

La seconde justification de la reconnaissance de la différence est conséquentialiste et structurelle, et est fondée sur le concept d'autonomie. Désirant s'écarter de la tradition hégélienne, elle ne s'aventure pas sur le chemin de l'en-soi et de la valeur psychologique de la reconnaissance. Son but premier est un respect égal assurant une participation paritaire dans une société démocratique. Nancy Fraser propose ce type de justification. C'est donc une idée d'égalité sociale et non de réalisation de soi qui est mise de l'avant, et cette égalité sociale est fondée sur le critère objectif de la parité de participation, qui s'ancre dans une conception de la justice comme équité et non sur le critère subjectif de la réalisation de soi<sup>33</sup>.

Nous croyons que ces deux approches fournissent, conjointement ou individuellement, des raisons suffisantes pour justifier la reconnaissance de la différence. En effet, autant les approches de Honneth que de Fraser nous permettent de justifier que soit reconnue la différence de certaines personnes et non seulement leur statut d'être humain, la première pour des motifs psychologiques d'estime qui sont étroitement liés au respect de la dignité humaine qui est dû à chacun, la seconde pour des motifs politiques de parité de participation en tant que critère nécessaire d'une société démocratique. Mais, dans le cas qui nous intéresse, c'est-à-dire la reconnaissance du Québec, il est question de la reconnaissance d'un groupe ayant des revendications nationalistes. Afin de poursuivre cette réflexion, il est maintenant opportun de se questionner sur la possibilité de reconnaissance non seulement d'individus, mais aussi de groupes.

Pour cela, il suffit de mettre de l'avant une thèse anthropologique établissant un lien entre l'identité de l'individu et l'appartenance à un groupe. Cette thèse, que l'on peut faire remonter au moins jusqu'à Aristote<sup>34</sup> et qui se retrouve encore dans la critique du soi désincarné que Taylor<sup>35</sup> et Sandel<sup>36</sup> adressent au libéralisme, semble maintenant être largement partagée. La stratégie de Sandel est de démontrer l'existence d'une communauté qui nous serait constitutive, existence qui met à mal la conception libérale atomiste de la personne, de source kantienne<sup>37</sup>. L'argument de Taylor s'avance sur la même voie en arguant que la conception libérale de la personne repose en fait sur une conception psychologique empiriste simpliste qui accorde au

sujet une autonomie entière comme un donné, tandis qu'elle devrait être conçue comme un acquis. En effet, dit-il, il faut se départir de nos craintes irrationnelles, des superstitions qui nous hantent, de notre ignorance et de notre indolence afin de pouvoir se considérer libre<sup>38</sup>. Rawls a lui-même étoffé sa conception du soi à la suite de cette critique et reconnaît que ce dernier n'est pas une coquille vide. L'individu a donc une relation identitaire, plus ou moins forte selon les conceptions, avec le groupe auquel il appartient. De cela, on peut déduire que la reconnaissance de la différence d'un groupe a un impact sur le respect, l'estime, la dignité et l'égalité des individus. Une autre avenue serait d'arguer qu'on ne peut jouir que collectivement de certains biens. Il faut donc accorder au groupe une certaine consistance ontologique afin de permettre la jouissance de biens comme la langue et la culture<sup>39</sup>. Il est donc souhaitable, dans certains cas, de reconnaître l'existence de groupes en tant qu'ils sont en relation avec la conception identitaire de l'individu. Parce que la reconnaissance des groupes peut être souhaitable et que le nationalisme est une composante identitaire de l'individu, on doit écarter les deux premières propositions et explorer la proposition de James Tully, que nous considérons comme paradigmatique des thèses de type agonistiques, et les propositions de Charles Taylor et Will Kymlicka.

### *Quelle différence?*

La thèse de Tully s'inscrit dans un contexte républicain et fait de la participation le socle de la reconnaissance. Selon cette thèse, ce qui rend libre un citoyen est sa participation à l'ordre politique qui le gouverne. Son identité est donc tributaire des facteurs de la participation. Son identité est intersubjective, dialogique et se décline selon son degré de participation à la vie publique, tout en étant modulée selon la relation entre son identité et le groupe auquel il appartient. De plus, la participation a trois caractéristiques : elle se fait par la raison pratique, elle est agonistique et elle s'engage sous le mode de la négociation. L'identité des citoyens n'est pas le fruit des négociations menant à la reconnaissance, mais plutôt le processus en lui-même : « Rather, it is nothing more, or less, than participation

in the activities of public dialogue and negotiation themselves<sup>40</sup>. » Parce que la participation au processus de négociation engendre une adhésion à un projet collectif, ce processus est lui-même une forme de reconnaissance.

C'est ainsi que les normes de reconnaissance régissant cette participation définissent elles-mêmes les citoyens. Les normes contraignant la participation deviennent un enjeu de reconnaissance afin que les individus et les groupes puissent participer à l'activité politique qui fait d'eux des citoyens libres. En effet, les normes de participation contraignent l'implication politique des citoyens car elles ne reconnaissent pas les différences de langue, de culture et d'identité nationale par lesquelles ils s'expriment, et elles contraignent à l'assimilation ou à la marginalisation les groupes et individus différents. Selon Tully, c'est par la négociation et le processus démocratique que doivent se traiter les revendications de reconnaissance : « process of democratic negotiation might be the best mode of working out disputes over norms of public recognition<sup>41</sup> ». Ce processus a deux objectifs : le premier est de régler les demandes et revendications des groupes à la reconnaissance et le second, de créer des liens d'appartenance par le processus même de la négociation<sup>42</sup>. Tully proposera des procédures précises qu'il considère nécessaires à la résolution des conflits et qu'il croit aussi capables d'engendrer un sentiment d'appartenance<sup>43</sup>.

James Tully, commentateur avisé des relations Québec-Canada, n'invoque pas de cas concret dans son article *Reimagining belonging in circumstances of cultural diversity*, mais traite du cas des revendications de nations minoritaires composant un État multinational, ce qui équivaut au statut du Québec à l'intérieur du Canada. On peut lire, pour l'exploration du cas concret, ses commentaires sur l'avis de la Cour suprême du 20 août 1998 sur la sécession du Québec<sup>44</sup>. Dans ce texte, il nous enjoint à comprendre la Constitution comme « a 'global system of rules and principles' for 'the reconciliation of diversity with unity' by means of 'continuous process' of democratic discussion, negotiation and change<sup>45</sup> ». En fait, il propose de voir le débat constitutionnel non pas du point de vue des résultats, qu'il admet être maigres, mais bien de celui

du processus qui, lui, est porteur de solutions et incarne un idéal démocratique. À la base de cette conception se trouve l'idée que la Constitution est un objet malléable, qui doit s'adapter avec le temps. Il tente de démontrer que, contrairement à ce que les souverainistes affirment, la Constitution n'est pas une «camisole de force», qu'elle peut être souple et s'adapter aux demandes du Québec.

Nous devons admettre, avec Tully, qu'il subsiste toujours une possibilité théorique de modification de la Constitution dans le sens des demandes traditionnelles du Québec, mais celui-ci doit admettre qu'après plus de quarante ans, une réconciliation est toujours à venir<sup>46</sup> et semble de moins en moins probable<sup>47</sup>. Il est beaucoup plus réaliste dans le cadre de la proposition générale qu'il défend dans *Reimagining belonging*. Les revendications des groupes nationaux à l'intérieur d'États multinationaux prennent la forme de demandes d'autonomie, et cette autonomie est la condition pour se concevoir comme citoyen libre et non comme sujet. «They may exercise this right [d'autodétermination] either by determining a new subsidiary, federal, or confederal relation within the existing constitutional association of which they are part or, if this meaningful exercise of the right to self-determination is blocked, by secession and the establishment of a independant nation-state<sup>48</sup>.»

Le problème principal dans le cas des relations Québec-Canada est l'antinomie fondamentale des revendications à l'autonomie québécoise et de la conception unitaire du Canada. Que l'on conçoive cet état de fait sous la forme du fédéralisme territorial<sup>49</sup> opposé au fédéralisme multinational ou du bilinguisme opposé au biculturalisme<sup>50</sup>, la pratique politique nous montre qu'aucun terrain d'entente ne semble disponible. L'adage *In medio stat virtus*<sup>51</sup> n'est d'aucune utilité ici car tout compromis, fruit des négociations privilégiées par Tully, dénaturerait nécessairement les deux positions, ce qui engendrerait un mécontentement des deux partis, et l'adoption d'une conception plutôt que l'autre reviendrait à nier la reconnaissance du Québec ou l'identité du Canada. La première erreur de Tully est précisément de ne pas avoir tenu compte de l'existence de propositions mutuellement exclusives. La deuxième erreur est que le procédé de négociation est lui-même entaché par ce

débat. En effet, souvenons-nous de la déclaration de Bourassa du 23 juin 1990, au lendemain de l'échec de Meech : « c'est la position de mon gouvernement de négocier dorénavant à deux et non à onze, de négocier avec le gouvernement canadien qui représente l'ensemble de la population du Canada ; négociations bilatérales entre le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral<sup>52</sup> ». Finalement, le troisième problème est le suivant : si le processus de négociation est lui-même une source de légitimité et de reconnaissance, alors quand devient-il souhaitable de refuser un processus stérile au profit d'actes concrets entraînant la reconnaissance d'autres acteurs que l'État multinational ? Il semble que, selon Tully, et malgré les échecs des quarante dernières années et les perspectives sombres d'occasions de réconciliation, il soit encore temps de négocier. Temporiser, remettre à plus tard la résolution des conflits en espérant une solution meilleure à la reconnaissance due au Québec ne semble pas acceptable si l'on considère que la reconnaissance a vraiment un sens et une importance.

Il est aussi possible de reprocher cette tentation de temporiser à Charles Taylor, qui s'était pourtant fait le défenseur de la reconnaissance du Québec à l'intérieur du Canada. Dans une entrevue donnée aux *Cahiers du 27 juin*<sup>53</sup>, il dit que la reconnaissance du Québec à l'intérieur du Canada est peut-être impossible, mais que cela ne devrait pas motiver, selon lui, le tournant vers l'indépendance : « Peut-être devons-nous vivre dans un pays dans lequel il y aura toujours cette distance, ce sentiment de ne pas appartenir à part entière à un ensemble qui ne nous reconnaît pas pleinement<sup>54</sup>. » Or, s'il faut prendre au sérieux la reconnaissance et si elle constitue véritablement un enjeu de premier plan pour les peuples et les individus, alors on voit mal comment il faudrait accepter de vivre sans elle, mais c'est pourtant ce que semble faire Taylor. L'argument de Taylor pour la reconnaissance, plaqué aux relations Québec-Canada, est que le libéralisme de l'État fédéral est en fait inhospitalier aux revendications de reconnaissance de la différence, parce qu'il insiste sur l'application uniforme des droits, sans exception, et qu'il est méfiant des buts collectifs<sup>55</sup>. Or, ce déni de reconnaissance est dommageable aux individus, groupes et peuples : « Nonrecognition

or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being<sup>56</sup>. » Certains buts collectifs, comme la préservation de la langue, peuvent être l'objet de revendications légitimes allant à l'encontre de certains droits individuels. Mais, et c'est un constat accablant, il semble que Taylor lui-même ait jeté l'éponge en acceptant tacitement que les Québécois devront désormais vivre sans espoir d'obtenir cette reconnaissance. En se repliant ainsi sur le *statu quo* comme il le fait dans son entrevue aux *Cahiers du 27 juin*, citée plus haut, il se doit d'accepter que la reconnaissance ne soit pas si importante pour un peuple, ce qui irait à l'encontre de son projet, ou que des considérations pratiques puissent mettre en échec des revendications de principes, ce qui nous semble aussi inacceptable dans le contexte où une autre solution, celle de l'indépendance nationale menant à une forme de reconnaissance, existe.

Will Kymlicka aussi, dans *La voie canadienne*, remet en doute la possibilité que les Canadiens anglais adhèrent un jour à la conception d'un État fédéral multinational qui pourrait répondre aux revendications traditionnelles du Québec. En effet, deux raisons le poussent à croire cela. D'abord, une conception de l'État fédéral multinational a déjà été défendue au Canada par des intellectuels respectés, sans toutefois que cette cause n'ait avancé dans l'opinion publique. La seconde raison est la « fatigue constitutionnelle » dont souffrent les Canadiens anglais<sup>57</sup>. Ces deux raisons laissent croire à Kymlicka qu'une réouverture du débat qui viendrait répondre aux aspirations du Québec est peu probable. Pourtant, sa proposition semble tendre vers les revendications traditionnelles du Québec. La proposition d'un fédéralisme multinational permettrait d'abord la reconnaissance d'un statut particulier pour le Québec, inscrit dans la Constitution en tant que clause interprétative, ce qui paverait la voie à la réalisation de revendications conséquentes. Pour cela, il faut que les Canadiens anglais reconnaissent leur attachement au Canada comme étant lui-même une forme de nationalisme. Ainsi, en reconnaissant les deux nationalismes sur un pied d'égalité, cela permettrait de voir le Canada comme un pays partagé et ainsi d'accepter le statut distinct du Québec et le principe de fédéralisme asymétrique. Mais, force est

de constater que, tout comme Taylor, Kymlicka ne croit plus qu'il soit possible de réformer le Canada dans le sens des revendications traditionnelles du Québec, que des considérations pratiques viennent nier la possibilité de reconnaissance du Québec. Pourtant, il ne suit pas la voie de Michel Seymour qui, lui, semble prendre au sérieux le besoin de reconnaissance.

Maintenant que deux des grands défenseurs de ce principe, Charles Taylor et Will Kymlicka, ont en quelque sorte abandonné le projet de reconnaissance du Québec à l'intérieur du Canada, et ce pour une raison d'ordre pratique: la réceptivité du climat politique canadien actuel aux demandes du Québec<sup>58</sup>, que reste-t-il à faire? Devons-nous, comme eux, reconnaître l'impossibilité pratique de réformes et accepter le *statu quo*, c'est-à-dire le déni de reconnaissance, comme position de repli ou comme moindre mal? Nous ne le croyons pas, et ce particulièrement quand il existe une autre proposition permettant la reconnaissance. Il semble que cette voie, la seule qui demeure ouverte, soit celle proposée par Michel Seymour, qui comprend tant le besoin de reconnaissance que celui que cette reconnaissance soit institutionnelle et constitutionalisée et que soit reconnue la différence de la nation québécoise. Pour ce dernier, la seule façon d'en arriver à cette reconnaissance nécessaire est le chemin de l'indépendance.

### *Et maintenant?*

Face à cette fuite en avant, il semble que le chemin privilégié d'accès à la reconnaissance passe par l'autodétermination du peuple québécois. En effet, si la reconnaissance de la différence est nécessaire ou souhaitable et si les avenues politiques sont fermées tant par les intellectuels que par les politiciens, il faut alors chercher la reconnaissance à l'extérieur du cadre fédéral actuel et se tourner vers la communauté internationale. Fraser argumenterait certainement contre une telle option, car refuser le dialogue serait remettre en question la nature fondamentalement dialogique de l'identité<sup>59</sup>. En effet, si nous décidions en tant que nation de nous séparer afin de nous définir par nous-mêmes, le refus du dialogue serait interprété comme un net recul et irait à l'encontre de la conception dialogique

de l'identité, fondamentale aux principes démocratiques. Cet argument, par contre, est fautif pour une raison bien simple: le dialogue continuerait, mais les interlocuteurs et leur statut ne seraient plus les mêmes. Advenant l'émergence du Québec comme pays, face à l'impossibilité structurelle et endémique de toute réconciliation, le Québec continuerait à dialoguer avec ses minorités, ses voisins et la communauté internationale en tant que pays. Quant à ceux qui craindraient une forme de communautarisme oppressant, nous leur répondons que la volonté de préserver un cadre démocratique et le respect des minorités assuré par la Charte empêchent qu'une telle chose se produise. En effet, le peuple, maître de ses élites, pourra se reconsidérer et se réinventer selon les critères qu'il désirera.

Maintenant, le travail le plus pressant est certainement une entreprise de lucidité. Il semble que l'attachement des Québécois au Canada soit l'attachement à une conception idéalisée de l'État canadien. Afin de comprendre cela, le dialogue entre les différentes régions du Canada est nécessaire. Ce dernier permettra de mettre à nu le rêve canadien qui, nous croyons, ne survit que par l'isolement des différentes régions. Ce Canada n'est rien d'autre qu'une vue de l'esprit qui n'entretient aucun lien de nécessité ou d'identité avec le Canada vécu. Il faut donc confronter cette vision idyllique avec la dure réalité et en tirer les conséquences. Nous ne vivons et ne vivrons, selon toute probabilité, jamais ce rêve canadien, mais nous pouvons, nous devons, même, accepter cette réalité et vivre la nécessaire reconnaissance du Québec jusqu'à son aboutissement logique: l'indépendance.

- 
1. Michel Seymour, *Le pari de la démesure*, Montréal, l'Hexagone, 2001, p. 11.
  2. Joseph Facal, «Mondialisation, identités nationales et fédéralisme» dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain*, Montréal, PUM, 2006, p. 244.
  3. Will Kymlicka, «Le fédéralisme multinational au Canada: un partenariat à repenser» dans Guy Laforest et Robert Gibins (dir.), *Sortir de l'impasse, les voies de la réconciliation*, Montréal, IRP, 1998, pp. 30-31.
  4. Claude Ryan, «Le dossier constitutionnel: perspectives de changement»,

- dans *Public Options politiques*, vol. 21, no. 1 (jan-fév 2000), pp. 42-45.
5. Will Kymlicka, *Loc. cit.*, p. 31.
  6. Stéphane Dion, «The Quebec Challenge to Canadian Unity» dans *Political Science and Politics*, vol. 26, no. 1 (1993), pp. 39-42.
  7. Stéphane Dion, «Why is Secession Difficult in Well-Established Democracies? Lessons from Quebec» dans *British Journal of Political Science*, vol. 26, no. 2 (1996), p. 271.
  8. Anna Elisabetta Galeotti, *Toleration as recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 194.
  9. *Ibid.*, p. 194.
  10. *Ibid.*, pp. 220-224.
  11. Claude Ryan, *Loc. cit.*, p. 44.
  12. Nancy Fraser, «Rethinking recognition» dans *New Left Review*, vol. 2, no. 3 (mai-juin 2000), p. 24.
  13. Claude Ryan, *Loc. cit.*, p. 45.
  14. Michel Seymour, *Op. cit.*, pp. 94-97.
  15. Sur le plan économique, il faut, afin d'assurer la souveraineté, limiter le pouvoir de dépenser, assurer l'équilibre fiscal par le transfert des points d'impôts et assurer un droit de retrait avec pleine compensation. Sur le plan légal, avec l'enchâssement de la Charte des droits et libertés dans la Constitution, les juges de la Cour suprême ont maintenant une importance capitale. Ainsi, il faudrait s'assurer que le Québec puisse participer à la nomination de trois des neuf juges de la Cour suprême. Finalement, sur le plan international, un droit de représentation particulier au sein de certaines instances et la doctrine Gérin-Lajoie sont nécessaires. Ces mesures sont nécessaires car elles préviennent l'arbitraire du pouvoir fédéral.
  16. Voir : P.-E. Trudeau, B. Barry et H. Brighthouse.
  17. Voir : J. Habermas et J.-M. Ferry.
  18. Voir : P. Markell, J. Tully et C. Blatberg.
  19. Voir : W. Kymlicka, C. Taylor et M. Seymour.
  20. Il est peut-être possible de cerner un premier et un second Trudeau. Le premier rejetant sans débat le nationalisme et le second acceptant une version du nationalisme civique, nécessaire à l'entreprise de *nation building*, se concentrant autour de l'idée d'une société juste.
  21. Kenneth McRoberts, *Misconceiving Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1997, pp. 61-63.
  22. Ulf Hedetoft et Mette Hjort (dir.), *The postnational self, belonging and identity*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press, Public Worlds, vol. 10, 2006, pp. I-XXXII.
  23. *Ibid.*, p. X.

24. Gilles Bourque et Jules Duchstel, *Démocratie et politique supranationale*, disponible à [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (site consulté le 27 novembre 2007), pp. 17-20.
25. Courtois argue que l'on en peut assimiler au nationalisme civique la proposition de Habermas parce qu'elle n'implique pas un ancrage ou une frontière nationale et que c'est une forme de cosmopolitisme radical. On semble retrouver les mêmes éléments chez J.-M. Ferry (Stephane Courtois, «Habermas et la question du nationalisme: le cas du Québec» dans *Philosophiques*, vol. 27, no. 2 (automne 2000), pp. 384-385).
26. Stephane Courtois, *Loc. cit.*, p. 380.
27. *Ibid.*, p. 380
28. «L'autonomie politique a ici non plus le sens collectiviste et exclusif d'une affirmation de la souveraineté nationale vis-à-vis d'autres États-nations, mais celui, inclusif, d'une pratique d'autolégislation et d'autodétermination des citoyens à l'intérieur d'une communauté politique aux frontières multiples, non d'emblée délimitée par des frontières ethniques ou nationales» (Stephane Courtois, *Loc. cit.*, p. 380).
29. Stephane Courtois, *Loc. cit.*, p. 384; Riva Kastoryano, «Citizenship and belonging: beyond blood and soil» dans Ulf Hedetoft et Mette Hjort (dir.), *Op. cit.*, p. 132.
30. Pour une critique de cette thèse: Michel Seymour, *On Postnational Identity*, dans Ferran Requejo (dir.), *Classic of Federalism*, Barcelona, Institut d'Estudis Autonomics, vol. 1, à paraître.
31. Axel Honneth, «Recognition or redistribution?» dans *Theory, Culture & Society*, vol. 18 (2001), p. 50.
32. Nancy Fraser, *Loc. cit.*, p. 24.
33. Nancy Fraser, «Recognition without Ethics?» dans *Theory, Culture & Society*, vol. 18 no. 2-3 (2001), p. 21.
34. «L'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité [...] est soit un être dégénéré soit un être surhumain» (Aristote, *Les Politiques*, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 90; I, 2, 1252b9).
35. Charles Taylor, «Atomism» dans Alkis Kontos (éd.), *Powers, Possessions, and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, p. 39-61.
36. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 249 p.
37. Michael Sandel, «La république procédurale et le moi désengagé» dans André Berten *et al*, *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997,

pp. 255-264.

38. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, pp. 227-237.

39. Denise Réaume, «The Group Right to Linguistic Security: Whose Rights, What Duties?» dans Judith Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 118-141.

40. James Tully, «Reimagining belonging in circumstances of cultural diversity» dans Ulf Hedetoft et Mette Hjort (dir.), *Op. cit.*, p. 156.

41. *Ibid.*, p. 165.

42. «These practices must serve two purposes: to provide procedures for the conciliation of disputes over recognition and, as a by-product of direct and indirect participation, to generate ties of belonging among disputant» (*ibid.*, p. 165).

43. *Ibid.*, p. 168-170.

44. James Tully, *The unattained yet attainable democracy, Canada and Quebec face the new century*, The Desjardins Lecture, Programme d'Étude sur le Québec, Université McGill, 23 mars 2000, pp. 3-32.

45. *Ibid.*, p. 4.

46. Contrairement à ce qu'il défend dans *The unattained yet attainable democracy, Canada and Quebec face the new century* (pp. 23-31), la Constitution canadienne ne s'est jamais adaptée dans le sens des demandes du Québec: «Or, dans les faits, les nombreux cycles de négociation constitutionnelles au cours des trente dernières années se sont tous conclus sans qu'aucune des exigences constitutionnelles du Québec n'ait été satisfaite» (Will Kymlicka, *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2003, p. 270).

47. On retrouve des opinions concourantes dans: Joseph Facal, «Mondialisation, identités nationales et fédéralisme» dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain*, Montréal, PUM, 2006, p. 249; Will Kymlicka, *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2001, p. 269; *Dialogue avec Charles Taylor*, Les cahiers du 27 juin, vol. 1, no. 1 (février 2003), p. 11.

48. James Tully, «Reimagining belonging in circumstances of cultural diversity» dans Ulf Hedetoft et Mette Hjort (dir.), *Op. cit.*, p. 163.

49. Will Kymlicka, *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2003, pp. 219-222.

50. Kenneth McRoberts, *Misconceiving Canada, the struggle for national unity*, Toronto, Oxford University Press, 1997, pp. 177-236

51. La traduction littérale serait «La vertu se situe au milieu», ou, de façon plus littéraire «La vertu est éloignée des extrêmes».

52. *Message à la population du premier ministre du Québec, M. Robert Bourassa, à la suite de l'échec de l'Accord du Lac Meech*, 23 juin 1990, disponible à : <http://www.saic.gouv.qc.ca/publications/Positions/Partie2/RobertBourassa1990-2.pdf> (site consulté le 27 novembre 2007).
53. «Dialogue avec Charles Taylor» dans *Les cahiers du 27 juin*, vol. 1, no. 1 (février 2003), p. 11.
54. *Ibid.*, p. 11.
55. Charles Taylor, «The politics of recognition» dans Amy Gutmann (éd.), *Multiculturalism, examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 60.
56. *Ibid.*, p. 25.
57. Will Kymlicka, *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2001, p. 269.
58. Voir : Will Kymlicka, *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2001, p. 269 et «Dialogue avec Charles Taylor» dans *Les cahiers du 27 juin*, vol. 1, no.1 (février 2003), p. 11.
59. Nancy Fraser, «Rethinking recognition» dans *New Left Review*, vol. 2, no. 3, mai-juin 2000, p. 112

# La triade *Curare, Tentatio, Molestia* : pour une interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions* de Saint-Augustin

Martin Arriola, *Université de Montréal*

La démarche d'Augustin se résume, comme pour plusieurs penseurs, à une quête de vérité pavée d'obstacles à surmonter. Chaque étape est marquée par la nécessité d'une expérience de conversion qui, à la base, n'est pas forcément religieuse. Dans le *Ménon* de Platon, par exemple, cette dernière s'exprime à travers le concept de *metanoïa* qui signifie « changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance<sup>1</sup> ». Pour Plotin, un néoplatonicien dont la pensée est à la source de celle d'Augustin, la conversion était plutôt entendue au sens d'*epistrophè*, c'est-à-dire de changement d'orientation impliquant l'idée d'un retour à l'origine<sup>2</sup>. Chez Augustin, le thème de la conversion puise ses origines dans cette double signification grecque et occupe une place centrale dans les *Confessions*. En effet, cette œuvre autobiographique est précisément le récit de diverses expériences de conversion – comprises ici au sens de *metanoïa* –, mais culminant avec la conversion plus particulière de l'auteur au christianisme, une version religieuse de l'*epistrophè* plotinienne. Le caractère confessionnel de ce récit est double. D'une part, il s'agit d'un aveu, soit d'une confession devant Dieu des péchés commis avant la conversion religieuse (*confessio peccatorum*). En proie aux diverses tentations, Augustin s'accuse de s'être converti à tort, dans le contexte de sa quête de vérité, à la secte du manichéisme, au scepticisme et à la philosophie tandis que son salut ne se trouvait en réalité qu'en Dieu. D'autre part, en guise de reconnaissance à l'égard de la vérité découverte suite à la conversion religieuse, cette œuvre est un acte de louange qui vise à rendre hommage à Dieu (*confessio laudis*). Ultimement, la conversion religieuse d'Augustin correspond donc également au sens du mot latin *conversio*, qui signifie « se tourner vers... » (*convertere*), puisque la quête du philosophe a mené ce dernier à la vérité selon laquelle la paix de

l'esprit ne s'acquiert que si nous nous tournons vers Dieu de tout notre être. Or, en accord avec le grec *epistrophè*, «se tourner vers Dieu» signifie par le fait même «re-tourner vers Dieu» duquel nous nous sommes dé-tournés à travers le péché. La *conversio* nécessite donc un chambardement de l'ordre de la *metanoïa*, mutation visant le dépassement de notre situation actuelle de pécheurs vers la paix d'esprit, c'est-à-dire la vie bienheureuse en Dieu. Mais la conversion religieuse permet-elle à Augustin de calmer une fois pour toutes les tourments de son âme ? Même tourné vers Dieu, n'est-il pas toujours la proie des tentations ?

Ces questions, qui annoncent déjà la portée existentielle que l'on attribue habituellement à la pensée augustinienne, sont abordées dans le livre X des *Confessions* sur lequel nous aimerions nous pencher plus particulièrement. D'abord, il faut mentionner que l'ouvrage est composé de treize livres. Les neuf premiers visent à confesser les péchés commis de l'enfance jusqu'à la fameuse conversion de 386 et se terminent avec la mort de Monique, la mère d'Augustin. À partir de ce point, le récit autobiographique cède la place à une réflexion à caractère philosophique où sont traités des thèmes comme la création et le temps (livre XI), le ciel et la terre (livre XII) et le sens mystique de la création (XIII). Le livre X, de son côté, occupe une place centrale dans les *Confessions* puisque la quête de Dieu qui constituait le fil conducteur des neuf premiers livres est désormais thématiquement explicitée. Cependant, cette quête prend ici un nouveau sens. Si la conversion religieuse d'Augustin lui a donné la foi, elle ne lui a cependant pas donné la complète sérénité, bouleversement posant la nécessité d'une nouvelle expérience de conversion. Augustin regrette de s'être tourné vers Dieu si tard : «Que j'ai commencé tard à vous aimer, ô beauté si ancienne et si nouvelle!» Ce regret s'exprime par la nécessité de se remémorer Dieu : «Vous étiez au-dedans de moi ; mais, hélas ! j'étais moi-même au-dehors de moi-même<sup>3</sup>.» Une nouvelle quête s'amorce donc pour Augustin, celle de retrouver *en lui-même* l'image véritable de Dieu à travers l'exercice de la réminiscence (*recordatio*). Or, puisque la relation à Dieu semble toujours à reconquérir, cette nouvelle étape marque le caractère infini de la quête augustinienne, mais aussi

l'échec continu de cette dernière à trouver la satisfaction parfaite. D'où les thèmes du *curare* (*le fait de se soucier de*), de la *tentatio* (*tentation*) et de la *molestia* (*souci, embarras, ennui, désagrément*), qui constituent l'intérêt existentiel du livre X des *Confessions*. En effet, ceux-ci renvoient à la nature fondamentalement soucieuse de l'existence humaine qui peine à trouver le bonheur en Dieu étant donné la possibilité continue de chuter.

Ce sont bien sûr ces thèmes qui ont suscité l'intérêt du philosophe Martin Heidegger, qui reconnaît en Augustin un des plus grands explorateurs chrétiens de la *Selbstwelt*<sup>4</sup>. Selon lui, l'originalité de la pensée augustinienne consiste à poser le problème du passage de l'expérience chrétienne primitive à la théorisation. En ce sens, en tant que reflets de la structure fondamentale de l'expérience chrétienne originelle, Heidegger trouve dans les concepts du livre X des *Confessions* une contribution riche à la réflexion sur l'historicité et la facticité de l'existence humaine<sup>5</sup>. En 1921, l'intérêt de Heidegger le pousse même à consacrer un cours complet à l'interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions*. Ce cours, intitulé «Augustin et le Néo-Platonisme», est issu du soixantième volume de l'édition complète des œuvres de Heidegger publié en allemand en 1995. La publication de la traduction anglaise par Matthias Fritsch *et al* intitulé *The Phenomenology of Religious Life*, a permis assez récemment (2004) de faire connaître l'œuvre à un public non germanophone. Heidegger y propose une interprétation de la pensée augustinienne se présentant en tant qu'entreprise de déconstruction capable de débusquer des «mouvements radicalement existentiels» sous un vocabulaire néo-platonicien<sup>6</sup>. Selon lui, la tradition cartésienne moderne, incluant Husserl, se serait détournée de la facticité pour aller plutôt vers l'évidence du cogito<sup>7</sup>. Il mobilise donc la pensée d'Augustin pour arracher à l'oubli la réflexion sur la facticité qui aurait été délaissée depuis la modernité et ce, en remontant à l'époque pré-cartésienne des *Confessions*. De la sorte, comme Chad Engelland le mentionne, Heidegger se proposa de corriger l'interprétation «épistémologisante» de Dilthey selon laquelle Augustin aurait plutôt été un précurseur de la pensée moderne<sup>8</sup>. Cela dit, l'interprétation heideggérienne ne se contente pas simplement de nier la présence,

dans le livre X, d'éléments propres à une épistémologie moderne avant la lettre au profit d'une pure assimilation de la pensée augustinienne à une herméneutique de la facticité. L'entreprise de déconstruction vise à rescaper ce qu'il y a d'historique et de facticiel dans l'expérience de la vie chrétienne en passant par une critique de ce caractère protomodernisme que Heidegger associe à une influence néoplatonicienne trop «épistémologisante». De plus, il est important de mentionner que Heidegger ne prône ni une «dilution philosophique de la théologie», ni un «approfondissement» pseudo-religieux de la philosophie<sup>9</sup>. Comme le mentionne Jean Greisch, la distinction entre philosophie et théologie «passe à l'arrière-plan aussitôt qu'on s'intéresse à l'accomplissement de la vie facticielle elle-même<sup>10</sup>».

En ce sens, l'objet de cette recherche vise à reconstruire l'essentiel de cette entreprise de déconstruction en tâchant de faire ressortir une perspective phénoménologique de la vie religieuse impliquant la sécularisation de la pensée augustinienne par rapport à l'expérience de la vie chrétienne. Pour ce faire, nous tâcherons de montrer comment Heidegger interprète la *molestia* (facticité) augustinienne en exhibant la relation complexe entre le *curare* (le souci en tant que caractère fondamental de la vie facticielle) et les trois formes de *tentatio* (possibilités de chuter). Nous verrons que cette analyse prendra tout son sens une fois que l'interprétation de la *molestia* en tant que «comment» de l'être de la vie aura été dégagée.

### *1- Confiteri*

Bien que le nerf de l'interprétation heideggérienne corresponde à la deuxième partie du livre X des *Confessions*, il est primordial d'enraciner les questions du *curare*, de la *tentatio* et de la *molestia* dans les considérations fondamentales de la première partie. Le livre X s'ouvre sur une idée récurrente : la légitimation du *confiteri* (*le fait de se confesser*) en tant que tâche consistant à chercher Dieu en vue de le posséder, ce qui présuppose l'amour de Dieu. Augustin pose immédiatement la question cruciale qui constitue l'impulsion de base du livre X : Qu'est-ce que j'aime lorsque j'aime Dieu<sup>11</sup> ? Pour Heidegger, puisque la question pointe vers le «quoi» de Dieu,

elle se dirige tout droit vers une réponse néo-platonicienne : Dieu est l'éternel. Ainsi, puisqu'il n'est pas assimilable au périssable et à l'éphémère qui sont plutôt les propres de la nature qu'il a créée, c'est à travers un mouvement d'ascension vers le supraterrestre intemporel qu'Augustin croit pouvoir le trouver, ascension paradoxalement assimilable à une descente vers les profondeurs abyssales de la mémoire humaine. Au cours de cette exploration mnémonique, le caractère néo-platonicien de la réponse augustinienne est renforcé. En effet, Dieu est assimilé à la vie bienheureuse, mais dans la mesure où cette dernière désigne *la joie dans la vérité*. C'est en ce sens qu'Augustin écrit : « Qu'est-ce donc que vivre heureusement autre que de posséder un objet éternel en le connaissant<sup>12</sup>? » Pour Heidegger, la question du « quoi » de Dieu et la connaissance de l'éternel qui en constitue la réponse étouffent ce qui est propre à l'expérience de la vie chrétienne, c'est-à-dire son historicité et sa facticité. En ce sens, la tâche légitime du *confiteri* visant à trouver Dieu doit porter non pas sur le « quoi », mais sur le « comment » de la relation entre l'humain et le divin, ce qui est le propre d'une phénoménologie de la vie religieuse partant des choses mêmes et non d'un dogme. Or, étant ce qu'il est, périssable et éphémère, l'humain est toujours « en relation » sur le mode de l'historicité et de la facticité.

Si sa critique de la mauvaise influence que la pensée néo-platonicienne aurait exercée sur la pensée augustinienne se limitait à ce que nous venons de mentionner, Heidegger donnerait en quelque sorte raison à l'interprétation de Dilthey, qui considérait Augustin comme un penseur protomodern. Or, l'intérêt de l'interprétation heideggérienne du livre X réside précisément en ce qu'elle vise à rendre justice au déplacement de la réflexion théorique traditionnelle du « qu'est-ce que Dieu ? » vers une interrogation existentielle puisée à même l'expérience de la vie facticielle<sup>13</sup>, déplacement opéré « sous la pression des phénomènes<sup>14</sup> » comme l'explicitation du *curare* en témoigne.

## 2- Curare

Premièrement, Heidegger associe le *curare* (le fait de se soucier de) au caractère laborieux de l'existence humaine : je suis un fardeau pour moi-même<sup>15</sup>. Au sein de mon existence facticielle,

je suis constamment à ma propre charge parce que la vie n'est pas une agréable flânerie, et l'occasion la moins appropriée pour se donner de l'importance<sup>16</sup>. Or, du désespoir jaillit l'espoir qui motive la recherche de Dieu médiatisée par le *confiteri* : l'espoir ne se trouve nulle part ailleurs qu'en la miséricorde de Dieu qui seule peut mettre fin à la misère de notre existence laborieuse. En ce sens, le *curare* désigne le rapport que l'être humain entretient avec lui-même à travers sa relation à Dieu. D'une part, l'être humain est en rapport avec lui-même comme avec une charge trop lourde à porter et, d'autre part, c'est en s'en remettant à la force divine qu'il trouvera l'aide permettant d'atténuer la difficulté de son labeur. Dans la mesure où le *curare* implique en termes de souci (Heidegger traduit par *Sorge*) ce que le *confiteri* implique en termes de quête, le souci de soi renvoie au souci de Dieu comme le problème renvoie à sa solution.

Deuxièmement, le caractère laborieux du *curare* s'explique en fonction de la continuelle dispersion de l'être humain dans le multiple (*defluxus in multum*) et l'espoir du repos de la vie bienheureuse correspond à l'espoir de se rassembler soi-même en Dieu : «For “*in multa defluximus*” we are dissolving into the manifold and are absorbed in the dispersion. You demand counter-movement against the dispersion, against the falling apart of life<sup>17</sup>. » Ainsi, nous oscillons constamment entre le multiple et l'unité. Or, ce qui nous pousse à aller d'un côté comme de l'autre, c'est la volonté de jouissance dans la *delectatio*. En effet, la *delectatio* est la direction de la vie facticielle, c'est-à-dire la jouissance vers laquelle l'existant s'oriente constamment. Si nous manquons de *continentia*, de «contenance» au sens de maîtrise de soi, nous nous abandonnons au mouvement de dispersion qui nous absorbe alors dans le multiple, c'est-à-dire dans le monde effréné des choses qui nous entourent. Autrement, si nous sommes en mesure de contenir la tendance au relâchement, nous nous maintenons dans l'unité de notre soi et sommes alors disposés à une jouissance saine. Nous retrouvons ici, dans sa forme primitive, l'alternative élaborée dans *Être et Temps* entre l'être-dispersé de l'inauthenticité et l'être-rassemblé de l'authenticité.

Selon Heidegger, le caractère concret de l'explicitation augustinienne du *curare* se renforce en ce que l'oscillation entre le

multiple et l'unité n'est pas une réalité formelle et indifférente : elle souligne le contenu affectif de l'expérience facticielle et historique du conflit intérieur vécu par l'être humain. C'est en ce sens que le phénomène de l'authenticité (le fait de trouver Dieu) est explicité comme une joie que l'on désire (*desiderare*), justement parce qu'elle correspond à la définition de Dieu en tant que vie bienheureuse, tandis que l'inauthenticité (le fait de perdre Dieu) désigne une tristesse que l'on craint (*timere*) puisqu'elle est synonyme de la fragmentation qui caractérise l'existence misérable qui peine à chercher Dieu.

Troisièmement, afin de véritablement faire ressortir ce qui constitue la pointe de l'interprétation heideggérienne de la *cura* et, par le fait même, de mieux comprendre la relation entre la dispersion et le rassemblement, faisons appel à la distinction *uti-frui* (utiliser-jour). D'abord, il est primordial de spécifier que Heidegger utilise ce couple de concepts à partir d'une interprétation phénoménologique du *curare* qui passe par la déconstruction du caractère néo-platonicien de la position augustinienne. En effet, au terme de l'exploration de la mémoire, Augustin aboutit à l'impératif selon lequel il ne peut pas ne pas chercher la vie bienheureuse, c'est-à-dire Dieu, et en jouir. Dieu est alors défini comme la jouissance ultime dont la suprématie sur les choses s'exprime à partir de son inconditionnalité en tant que fin en soi. En d'autres termes, si nous nous servons des choses du monde qui nous entourent en tant que moyens (*uti*) en vue d'une fin, à savoir la satisfaction d'une certaine jouissance correspondant à la *delectatio*, Dieu n'est pas envisageable à partir d'une telle perspective instrumentale, mais doit être considéré comme l'objet de jouissance suprême (*frui*). Encore une fois, ce que Heidegger déplore dans l'approche augustinienne, c'est sa tendance néo-platonicienne à étouffer le caractère facticiel et historique de l'expérience de la vie chrétienne en le remplaçant par une conception affirmant la primauté de l'éternel immuable. Ici, c'est en assimilant Dieu à la vie bienheureuse au sens de « joie dans la vérité » que la vérité devient le bien suprême dans un ordre supra-historique et ce, au détriment du périssable et de l'éphémère qui caractérise l'existence humaine. C'est ce que Heidegger appelle l'axiologisation néo-platonicienne des valeurs, c'est-à-dire l'imposition d'une hiérarchie de valeurs

au facticiel, une gradation de biens culminant avec le *summum bonum*<sup>18</sup>.

Heidegger sauve la facticité de l'existence humaine au sein de l'interprétation augustinienne en proposant une interprétation phénoménologique du couple *uti-frui*. Tel que Jean Greisch le mentionne, c'est la transmutation sémantique de *inquietudo* (*Bekümmern*) vers *cura* (*Sorge*) qui permet à Heidegger de passer à une telle interprétation<sup>19</sup>. En effet, en définissant l'*uti* plutôt en tant que phénomène désignant simplement le fait «d'avoir commerce avec<sup>20</sup>» les étants sur le mode de l'affairement, il l'arrache à la métaphysique néo-platonicienne pour lui conférer un caractère existentiel dont la valeur n'est pas amoindrie au profit d'une réalité immuable. De son côté, le *frui* n'est plus envisagé selon la perspective du «quoi», c'est-à-dire de son contenu en tant que vérité éternelle accessible par la connaissance, mais est sécularisé sous la forme d'un rapport authentique à soi qui reste encore à élucider.

En somme, à partir de cette nouvelle perspective, l'*uti* et le *frui* désignent les deux versants du *curare*. D'une part, la recherche de Dieu est un labeur continué puisque malgré la lutte constante en vue de l'authenticité, il y a toujours la possibilité d'errer et donc de chuter à travers le commerce que l'être humain entretient avec le monde. À ce moment, le fait de considérer les étants comme objets de jouissance mènerait à la dispersion de soi dans le multiple au sens où, en éparpillant les énergies qui devraient être consacrées à la quête essentielle d'authenticité, en les investissant sur les choses inessentiels du monde, il y a fragmentation de soi et tristesse du désespoir. D'autre part, s'il y a *curare*, s'il y a recherche de Dieu, il y a également possibilité de trouver et posséder l'authenticité. La condition de réussite réside dans la *continentia*, maîtrise de soi constante qui n'atténue pas le caractère laborieux de l'existence humaine, mais témoigne d'une volonté de demeurer un à travers la jouissance d'un bien supérieur, la vie bienheureuse qui, si elle doit être définie en tant que joie dans la vérité, n'est, selon Heidegger, ni assimilable à une connaissance théorique, ni réductible à une réalité supra-historique.

Le *curare* se dévoile donc en tant que conflit intérieur. Or, le caractère conflictuel de cette expérience relève davantage d'une certaine ambivalence entre ce qui est vécu comme bon ou mauvais que d'une situation où le sujet est constamment ou bien dans le bon ou bien dans le mauvais. D'une part, cette ambivalence indique le caractère historique et facticiel de l'existence humaine, là où la coprésence des deux versants du *curare* renvoie au dynamisme «adversité-prospérité» qui est propre à l'être conflictuel de l'humain : Je fais l'expérience du contre-mouvement [c'est-à-dire l'adversité qui entrave la quête d'authenticité] seulement dans la mesure où je vis moi-même dans une joie, un souci prospère<sup>21</sup>. D'autre part, cette ambivalence indique le sentiment d'insécurité et de danger perpétuel que représente l'expérience déchirante du *curare* : je peux toujours chuter, mais je ne sais pas avec certitude si je vais chuter au bout du compte. Le caractère laborieux du *curare* soulève donc la question de la *tentatio* qui est inhérente à l'existence humaine.

## 2- *Tentatio*

Heidegger nous exhorte à interpréter historiquement et facticiellement les paragraphes portant sur les trois tentations non pas en eux-mêmes, mais dans la mesure où ils se rapportent à la première partie du livre X. La question «...n'est-il pas vrai de toutes parts que la vie des hommes sur la terre est une tentation continue<sup>22</sup>» doit être examinée en relation avec la question de la quête de Dieu telle que nous l'avons articulée en rapport avec le *curare*.

Augustin décèle, dans les trois tentations exposées dans la première Épître de Jean, la *concupiscentia carnis* (concupiscentia de la chair), la *concupiscentia oculorum* (concupiscentia des yeux) et l'*ambitio saeculi* (l'orgueil de la richesse), trois directions de la dispersion inhérente au *curare*, c'est-à-dire trois tendances éloignant l'homme de la quête de Dieu et, par conséquent, le poussant continuellement vers la fragmentation de soi. Heidegger interprète le caractère directionnel de la tentation en tant qu'expression de l'intentionnalité, c'est-à-dire en tant que caractère relationnel fondamental de la constitution de l'être humain. Ainsi, Augustin prépare selon lui le terrain pour une herméneutique de la facticité

puisque les tentations ne sont plus des manifestations du Malin venant détourner l'âme du droit chemin, mais en tant que constitutives de la facticité comme telle, elles renvoient à l'être de l'homme et peuvent donc être interprétées en un sens existentiel. Ainsi, la tentation est un autre nom pour l'être du *Dasein* ; elle ne trouve pas son origine à l'extérieur de lui, mais en lui, dans la mesure où elle le constitue. Elle prend alors un sens éthique correspondant à ce qui entraîne du « haut » vers le « bas » et ce, par opposition au sens religieux correspondant à une force hostile qui vient, par exemple, à la rencontre du Christ dans le désert pour le mettre à l'épreuve<sup>23</sup>. À partir de cette perspective, penchons-nous sur l'interprétation heideggérienne des trois tentations évoquées par Augustin dans le livre X des *Confessions*.

Premièrement, pour Heidegger, la *concupiscentia carnis* désigne le fait d'« avoir commerce avec le monde pour en jouir<sup>24</sup> ». Elle est donc assimilable à l'explicitation de la relation *uti-frui* définissant le *curare*. En effet, elle est le nom que l'on donne à la direction du *defluxus* orienté vers les étants lorsque ceux-ci deviennent objets de jouissance pour les cinq sens. Les choses du monde ne sont plus des moyens en vue de la fin qu'est Dieu, mais deviennent subrepticement des fins en elles-mêmes. Tel que mentionné, il s'agit d'une tendance à la fragmentation de soi puisque la *delectatio* qui est ici en jeu est un plaisir qui ne contribue pas à la quête d'authenticité associable à la vie bienheureuse en Dieu. À travers la *concupiscentia carnis*, le monde s'offre à nous sous ses aspects les plus séduisants ; tout y est source inauthentique de jouissance comme si une volonté malfaisante se cachait en chaque chose pour nous détourner de l'essentiel. C'est en ce sens que Jean Greisch souligne que le schème du piège exprime le mieux la tentation de la chair<sup>25</sup>. Notre rapport dégénéré au monde dévoile les choses comme séduisantes, comme pour nous faire tomber dans le piège de la dispersion. Cependant, puisque « l'herméneutique de la vie facticielle reconnaît dans la tentation un authentique “existentiel”<sup>26</sup> », l'interprétation heideggérienne ne vise surtout pas à soutenir que le monde serait séduisant en soi, que ce serait le Malin en lui qui nous soumettrait à la tentation. C'est plutôt le rapport dégénéré que nous entretenons avec le monde sur le mode de la *tentatio* qui nous le dévoile comme tel.

Deuxièmement, Heidegger définit la *concupiscentia oculorum* en tant qu'« inspection curieuse, uniquement dominée par le désir de connaître<sup>27</sup> ». Ici, ce ne sont pas les choses comme telles qui apparaissent comme séduisantes pour ensuite devenir objets de jouissance des cinq sens, mais plutôt un certain *rappor au monde* sur le mode de la curiosité. Par exemple, cette tentation est constitutive de la raison philosophique qui, aspirant à la connaissance spéculative, se tient toujours dans la possibilité de tomber dans le piège de l'abstraction excessive. En effet, lorsque la conceptualisation déconnecte le philosophe de l'expérience vécue, elle l'empêche par le fait même de prendre contact avec le caractère laborieux de son existence facticielle, de vivre le problème qu'il constitue pour lui-même et donc de chercher une solution concrète menant à la vie bienheureuse. En d'autres termes, la connaissance n'est pas ici un moyen en vue de l'authenticité, mais une connaissance pour la connaissance visant la satisfaction d'une curiosité purement intellectuelle. Même chose pour le voyeur : « Car quel plaisir y a-t-il de voir un corps mort déchiré de coups qu'on ne peut regarder qu'avec horreur ? Et néanmoins lorsqu'il s'en rencontre, tous y courent pour s'attrister et pour en avoir de l'effroi<sup>28</sup>... » Encore une fois, l'orientation du *defluxus* vers le plaisir de satisfaire sa curiosité morbide ne mène pas l'être humain à un plaisir authentique (« quel plaisir y a-t-il... ») en comparaison à la jouissance de la vie bienheureuse en Dieu dont la *concupiscentia oculorum* l'éloigne. De même, en nous éloignant de Dieu et de nous-mêmes, cette dernière nous éloigne des choses puisqu'elle ne se fonde pas sur une relation avec le monde ambiant, mais avec le pur fait de connaître ou de voir. Ainsi, si la tentation de la chair détourne l'être humain de lui-même lorsque ce dernier s'abandonne passivement aux choses, la curiosité détourne l'être humain de lui-même en accordant un privilège à un certain type de rapport au monde. Celui-ci se caractérise par un investissement actif par la connaissance et affectif par le voyeurisme, mais qui met l'accent sur la dimension relationnelle de l'existence au détriment de « l'accomplissement immanent et personnel de sa portée existentielle<sup>29</sup> ».

Troisièmement, Heidegger définit l'*ambitio saeculi* en tant que tentation de l'auto-idôlâtrie poussant l'être humain à prendre

la place de Dieu. Celle-ci est d'autant plus «éparpillante» qu'elle sollicite directement le soi de manière pernicieuse en travestissant la quête d'authenticité en recherche égocentrique d'amour-propre. Comme Heidegger le dit, cette perversion du rapport de soi à soi est constitutive de l'être humain et s'exprime dans le rapport au monde commun en ce que l'on veut être pris au sérieux tout en se faisant valoir aux yeux d'autrui<sup>30</sup>. Il s'agit ici d'une interprétation phénoménologique de ce qu'Augustin mentionne en termes de volonté d'être craint et d'être aimé: «vouloir être craint et être aimé des hommes sans autre dessein que d'en recevoir une joie qui n'est pas une véritable joie». Encore cette tension entre un bien inauthentique, l'auto-idôlâtrie qui disperse nos énergies en actions vaines, et un bien authentique, la joie de trouver Dieu. Il poursuit en ce sens quelques lignes plus loin: «celui qui loue est meilleur que celui qui est loué, parce que l'un révère en l'homme le don de Dieu, et l'autre fait plus d'estime de la louange qui n'est que le don d'un homme, que de la grâce qui est le don de Dieu même<sup>31</sup>». Devant Dieu, l'homme n'est rien. C'est pourquoi la quête de soi n'est pas authentique si elle n'est pas liée à la quête de Dieu et si cette dernière ne prime pas par rapport à la première. Vouloir être loué, c'est orienter son énergie amoureuse vers le mauvais objet, c'est-à-dire soi-même, au lieu de s'investir totalement dans la quête d'une vie bienheureuse qui doit présupposer, pour Augustin, l'amour de Dieu en tant que fin en soi. En ce sens, le caractère auto-destructeur de l'*ambitio saeculi* doit être compris comme oubli de la finitude humaine au profit d'une volonté malsaine de remplacer Dieu.

### 3- *Molestia*

Tel que le mentionne Chad Engelland, là où l'interprétation heideggérienne s'aventure véritablement au-delà de la pensée augustiniennne telle qu'elle se déploie dans le livre X des *Confessions*, c'est lorsqu'elle se propose explicitement d'éclairer la *tentatio* à la lumière de la *molestia* (*souci, embarras, ennui, désagrément*)<sup>32</sup>, c'est-à-dire de la facticité. Selon Heidegger, la plus grande contribution apportée par Augustin à la compréhension du caractère facticiel de l'expérience religieuse aura sûrement été l'explicitation de la

*molestia* en tant que «comment» de l'être de la vie, explicitation ne pouvant surgir qu'après que l'on ait dépouillé l'interprétation augustinienne de la conception néo-platonicienne qui l'empêchait d'aboutir sur le terrain de l'existentialité vers laquelle pointaient pourtant les phénomènes. Cette question est véritablement celle du «qui suis-je?» que l'on pourrait reformuler comme suit: quelle possibilité est présente pour nous facticiellement et historiquement? Pour Heidegger, la réponse doit passer par l'attestation du caractère existentiel de la *tentatio*, c'est-à-dire en tant qu'expression constitutive de la facticité de l'existence humaine et ce, dans la mesure où la tendance constante vers la dispersion inclut également la possibilité d'aboutir à la vie bienheureuse. Penchons-nous un moment sur les diverses composantes de l'interprétation heideggérienne de la *molestia*.

Premièrement, si la *molestia* est le «comment» de l'être de la vie, c'est parce qu'elle désigne ce qui *peut* tirer la vie vers le bas<sup>33</sup>. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est donc la *possibilité* de la chute et non l'effectivité du fardeau à porter. Ainsi, la relation entre *molestia* et *tentatio* peut être établie en ce sens que le «comment» de l'existence humaine, c'est-à-dire la possible manière d'être du *Dasein*, renvoie précisément à la condition laborieuse du rapport à soi et au monde en tant que tentation perpétuelle. En d'autres termes, peu importe le «quoi» de l'expérience vécue, c'est-à-dire l'objet auquel nous sommes confrontés, le «comment» de l'être de la vie fait en sorte qu'il y a toujours cette possibilité de chuter. Je me tiens pour ainsi dire constamment au sein de cette possibilité de la *tentatio* qui constitue ma facticité. C'est pourquoi Heidegger nous dit que cette possibilité devient plus grande «*plus la vie vit et plus la vie en vient à elle-même*<sup>34</sup>». En effet, puisque la *molestia* est le «comment» de l'existence humaine justement parce que la vie est *tentatio*, plus la vie devient vivante, plus elle devient laborieuse, car plus elle est vivante, plus elle vient à elle-même. Mais aussi, plus la possibilité de la *molestia* est grande, plus la vie se dévoile à moi en ce sens où ce dévoilement du caractère facticiel de la vie est un dévoilement qui est mien, c'est-à-dire que je possède en propre. Plus je découvre la vie comme laborieuse, plus je me découvre en tant que facticiel.

C'est pourquoi Heidegger dit que «la vie où les possibilités de la *molestia* évoluent, est une vie dont l'être est enraciné dans un avoir-soi-même radical<sup>35</sup>».

Deuxièmement, si la *molestia* est un complexe de possibilités incluant celle de l'inauthenticité, le «comment» de l'existence humaine inclut également celle de l'authenticité. En effet, l'expérience du fardeau que nous constituons pour nous-mêmes, la possibilité de chuter, pointe vers ce que Heidegger appelle une occasion concrète et facticielle d'arriver à l'être de notre vie la plus propre<sup>36</sup>. En d'autres termes, la perte de soi est une occasion de se gagner soi-même. La *tentatio* est le point de départ inauthentique de l'expérience de la vie facticielle, mais le *curare* indique que le s'avoir-soi-même-entant-que-fardeau correspond à la découverte d'une misère radicale dont le caractère tragique est vécu par opposition à un espoir de vie bienheureuse en Dieu. La possibilité de se gagner, saisie sur le mode de l'occasion, est donc explicitée à partir de ce que Heidegger découvre comme un souci existentiel de notre être le plus propre.

En somme, nous pouvons désormais voir comment l'explicitation de la *molestia* permet de révéler la relation complexe entre le *curare* et la *tentatio* : la facticité est le «comment» de l'être de la vie (religieuse), c'est-à-dire de l'existence humaine facticielle et historique dans la mesure où l'humain, soucieux de son être, est existentiellement constitué de manière à osciller constamment et laborieusement entre la dispersion de soi et le rassemblement en Dieu ; conflit perpétuel attestant que la vie est une continuelle tentation.

Cela dit, outre la relation qui unit ces trois concepts, ce qui doit ressortir de l'interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions*, c'est véritablement la tentative de séculariser l'expérience de la vie chrétienne à partir de la critique du néo-platonisme qui est inhérente à la tâche de déconstruction proposée par la phénoménologie de la vie religieuse. En effet, en critiquant la perspective selon laquelle l'éternel prime par rapport au périssable et à l'éphémère, Heidegger semble évacuer la transcendance qui est propre à l'expérience de la vie chrétienne pour conserver uniquement ce qui ressort d'une analyse immanente aux phénomènes, c'est-à-dire la facticité. C'est ainsi que le *curare*, par exemple, devient le souci au sens d'«avoir

commerce avec» les étants non pas en vue d'un Dieu immuable et supra-historique, mais en vue de la jouissance que procure l'authenticité dans l'ici-bas. La question qu'il convient alors de se poser est la suivante: quel est le sens de cette phénoménologie de la vie religieuse? Est-ce que derrière l'interprétation heideggérienne se cache un athéisme? À cela, Jean Greisch répond par la négative à moins que ce terme désigne une attitude méthodologique visant à se délivrer «de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité<sup>37</sup>». En d'autres termes, l'interprétation phénoménologique de la vie religieuse ne se prononce pas d'emblée en faveur de l'existence de Dieu, ce qui ne veut pas dire qu'elle présupposerait en revanche sa non-existence. Heidegger n'évacue donc pas toute possibilité de transcendance.

Pour ce qui est de la critique heideggérienne de la conception néo-platonicienne, elle vise justement à écarter une interprétation qui serait adoptée à l'avance (comme c'est le cas du dogme religieux) et qui ne serait pas légitimée à même les choses. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Heidegger selon laquelle la théologie amène la pensée loin du facticiel<sup>38</sup> et non, tel que le croit Sean J. McGrath<sup>39</sup>, au sens où la théologie et la facticité seraient deux entités complètement incompatibles. Au contraire, malgré le caractère «déconstructif» du cours de 1921, son objectif était positif puisqu'il visait justement à démontrer la compatibilité entre l'expérience de la vie religieuse et la facticité à partir d'une perspective où aucune présupposition ne serait figée à l'avance. Bref, l'interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions* déconstruit la conception néo-platonicienne (et par le fait même religieuse) afin de proposer une alternative phénoménologique au discours purement théologique à propos de l'expérience de la vie chrétienne et ce, dans la mesure où cela permet de faire ressortir ce qu'il y a de plus concret dans l'existence humaine, c'est-à-dire sa facticité.

---

1. Pierre Hadot, «Conversion» dans *Encyclopaedia Universalis* [En ligne], disponible au: <http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=E9511381> (Page consultée le 30 octobre 2007).

2. *Idem.*
3. Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, p. 371 (X.27.38).
4. Heidegger parle de trois mondes originaires de la vie : le monde ambiant (*Umwelt*) qui nous environne, le monde commun que l'on partage avec les autres et le monde du soi (*Selbstwelt*). Ce dernier réfère au monde de significations propre à l'expérience personnelle de chaque être humain ; Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III : Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 553.
5. Selon Theodore Kisiel, Heidegger aurait introduit le terme « facticité » pour la première fois à la fin du semestre d'été d'un cours donné en 1920. À cette époque, comme le souligne Kisiel, ce terme référerait simplement à la réalité primaire de l'expérience de la vie facticielle (Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley, The University of California Press, 1993, p. 497). Ce sera en 1921, dans le cadre du cours intitulé « Augustin et le Néo-Platonisme » que Heidegger approfondira ce concept de manière décisive. C'est alors qu'il associera la facticité au terme latin *molestia*, qu'il définira en tant que « comment » de l'être de la vie dont le propre est la lutte pour la possession de soi avec la possibilité continue de chuter (Chad Engelland, « Augustinian Elements in Heidegger's Philosophical Anthropology » dans *Proceedings of the ACPA*, vol. 78, 2005, p. 264).
6. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p. 185 (GA 60, pp. 247-248) ; Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 553.
7. *Ibid.*, p. 226-227 (GA 60, pp. 298-299).
8. Chad Engelland, *Op. cit.*, p. 271.
9. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 125 (GA 60, p. 173).
10. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 554.
11. Saint Augustin, *Confessions*, p. 339 (X.6).
12. Saint Augustin, *Eighty-Three Different Questions*, trad. David L. Mosher, *The Fathers of the Church*, vol. 70, Washington, Catholic University of America Press, 1982, pp. 49-52.
13. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 555.
14. Heidegger réfère ici à la méthode phénoménologique selon laquelle ce sont les phénomènes eux-mêmes qui dictent au phénoménologue l'interprétation à privilégier ; Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 132 (GA 60, p. 181).
15. Saint Augustin, *Confessions*, p. 372 (X.28.39).

16. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 151 (GA 60, p. 205).
17. *Ibid.*, pp. 151-152 (GA 60, pp. 205-206).
18. *Ibid.*, pp. 195-198, 199, 213 (GA 60, pp. 259-263, 265, 281-282).
19. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 558.
20. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 204 (GA 60, p. 271).
21. *Ibid.*, p. 153 (GA 60, pp. 206-208).
22. Saint Augustin, *Confessions*, p. 373 (10.28.39).
23. Cf. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 560.
24. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 170 (GA 60, p. 227-228).
25. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 561.
26. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 191 (GA 60, p. 256).
27. *Ibid.*, p. 170 (GA 60, p. 227).
28. Saint Augustin, *Confessions*, p. 387 (10.35.55).
29. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 169 (GA 60, p. 226).
30. *Ibid.*, p. 173 (GA 60, p. 232).
31. Saint Augustin, *Confessions*, p. 392 (10.36.59).
32. Chad Engelland, *Op. cit.*, p. 267.
33. *Ibid.*, pp. 241-242.
34. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 181 (GA 60, pp. 241-242).
35. *Ibid.*, pp. 242-244.
36. *Ibid.*, pp. 244-245.
37. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 564.
38. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, volume 61, Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 197.
39. Sean J. McGrath, «The Young Heidegger's Problematic Reading of Augustine's Ontological Restlessness» dans *Journal for Cultural and Religious Theory* [En ligne], vol. 4, no. 1 (décembre 2002), disponible au : <http://jcrt.org/archives/04.1/mcgrath.shtml>.



## Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au [www.phares.fp.ulaval.ca](http://www.phares.fp.ulaval.ca). Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique [revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca) avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.