



PHARES

Vol. 9

2009

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)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)

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

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.phares.fp.ulaval.ca

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Matthias Piché

RÉDACTION

Dominic Cliche

Julien Delangie

COMITÉ DE RÉDACTION

Dominic Cliche

Julien Delangie

Julie Gauthier

Claire Grino

Benoît Guimont

Simon Labrecque

Matthias Piché

Raphaël Simard

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 philosophie a-t-elle besoin de son histoire ?*

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} septembre 2009

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

Table des matières

Dossier : Distinction corps-esprit 7

La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui? 9

Une critique du dualisme cartésien

LOUIS-PHILIPPE DEMARS

Éloge du tiers toujours exclu : reconsidérer le monisme de l'esprit 32

RAPHAËL SIMARD

L'ambiguïté du corps chez Husserl : entre une égologie
désincarnée et une phénoménologie de la chair 62

DENIS COURVILLE

Le Corps et l'Esprit : une épistémologie contrastée au ZhuangZi 80

GABRIEL BERGEVIN-ÉSTABLE

Commentaires

Le prince et le génie : la vertu comme adéquation avec soi 103

THOMAS OUELLET-SAINT-PIERRE

La genèse du républicanisme moderne et la Constitution de 1787 128

FRANÇOIS CÔTÉ-VAILLANCOURT

Préjugé, autorité et tradition chez

Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode* 145

ALPHEE CLAY SOREL MPASSI

Albert Camus, au-delà du nihilisme 154

KATERI LÉTOURNEAU

Réplique

Kafka ou l'Enfer, du point de vue de la rédemption :

réplique aux *Héritiers déshérités* 180

JULIEN DELANGIE

Distinction corps-esprit

Le fameux «Mind-Body Problem» offre sans contredit au philosophe actuel une des problématiques les plus riches et les plus discutées, notamment du fait de son interdisciplinarité. Longtemps une chasse gardée de l'analyse philosophique et théologique, l'âme ou l'esprit se sont vus de plus en plus investis comme objet de recherche par les sciences empiriques. C'est donc avant tout au regard des avancées récentes dans le domaine des neurosciences, où l'on considère généralement les actes mentaux comme étant réductibles à des faits psychophysiques, que la question de la distinction entre corps et esprit se pose actuellement. Cette réduction est-elle valide ? La science peut-elle avoir le dernier mot sur ce thème, qui a été reconnu par le passé pour ses implications tant épistémologiques qu'éthiques ? Car, au fond, la science semble bien «fonctionner» et ce, sans avoir à utiliser ces catégories distinctes. Ainsi, le besoin même de la distinction, pour des fins explicatives, semble dépassé. Mais ces catégories pourraient-elles encore apporter quelque chose de plus à notre compréhension de nous-mêmes et du monde ? Des arguments proprement philosophiques ou, même, métaphysiques devraient-ils avoir préséance sur les arguments scientifiques fondés sur l'empirie ? La question, épistémologique et pratique, nous amène aussi inéluctablement sur le terrain anthropologique : l'humain *est-il* ou *a-t-il* un corps ? S'il *a* un corps, qu'*est-il* donc de *plus* ? Bref, que sont aujourd'hui corps et esprit et quelle est la nature de leur lien ?

Quatre auteurs nous présentent des perspectives différentes pour aborder ces problèmes. En premier lieu, LOUIS-PHILIPPE DEMARS s'intéresse à la source même du dualisme corps-esprit tel qu'on l'a compris dans la modernité, soit à la conception cartésienne du corps et de l'âme. En parcourant les différents aspects du problème chez Descartes et en analysant les arguments (et contre-arguments) se rapportant au dualisme, il est amené à rejeter une distinction réelle entre le corps et l'esprit, et à supporter les conclusions de la science.

En deuxième lieu, RAPHAËL SIMARD, s'en prenant aussi au dualisme, adopte cependant un autre angle d'attaque en montrant que la réduction matérialiste s'opère à l'intérieur d'une compréhension particulière du monde, de laquelle l'on doit prendre conscience en la rendant explicite et à laquelle il serait alors possible d'opposer une autre compréhension, spiritualiste cette fois. Il tente donc de faire valoir les droits d'un monisme de l'esprit comme solution aux difficultés du dualisme corps-esprit. En troisième lieu, DENIS COURVILLE se penche sur la distinction dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, telle que développée dans les *Méditations cartésiennes*. Ce faisant, il fait ressortir une tension entre les subjectivités transcendante et charnelle, entre un point de vue opérant la distinction corps-esprit en se concentrant sur une conscience désincarnée et un autre où l'*ego* se présente avant tout comme corps-chair. L'ambiguïté du corps, à la fois objet et chair, si elle ne rend pas la réponse aisée, offrirait néanmoins une perspective différente pour aborder la question posée. En quatrième lieu, GABRIEL BERGEVIN-ESTABLE nous propose une perspective issue de la Chine antique, alors qu'il met en dialogue les idées-forces du texte fondateur de l'école daoïste, le ZhuangZi, avec les conceptions occidentales usuelles du corps et de l'esprit; et ce, afin de dégager, dans les disciplines théorétiques et pratiques, les modalités selon lesquelles peut s'appliquer ou non la distinction corps-esprit. S'inspirant donc des enseignements du ZhuangZi, l'auteur cherche à montrer l'inéluctabilité de cette distinction pour les sciences noétiques contemporaines qui, pour celui-ci, voudraient bien faire abstraction de l'esprit pour ne conserver que le corps.

DOMINIC CLICHE
JULIEN DELANGIE

*La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui ? Une critique du dualisme cartésien*¹

Louis-Philippe Demars, *Université de Montréal*

[...] les hommes ne craignent pas tant le fait d'être trompés que le fait qu'on leur nuise par cette tromperie : à ce niveau-là aussi, ils ne haïssent pas au fond l'illusion, mais les conséquences pénibles et néfastes de certains genres d'illusions. Une restriction analogue vaut pour l'homme qui veut seulement la vérité : il désire les conséquences agréables de la vérité, celles qui conservent la vie, mais il reste indifférent face à la connaissance pure et sans effets et ressent même de l'hostilité à l'égard des vérités éventuellement nuisibles et destructrices.

– Friedrich Nietzsche²

Introduction : question de méthode

Pour être en mesure de répondre « non » de façon signifiante à la question du présent *Dossier*, c'est-à-dire à la question de savoir si la distinction corps-esprit est encore valable aujourd'hui, il nous faut de toute évidence expliquer comment nous nous représentons le corps et l'esprit, ainsi que leur distinction. Par ailleurs, en présupposant que la distinction corps-esprit a déjà été valable et qu'elle pourrait ne plus l'être aujourd'hui, la question nous invite à considérer cette distinction selon deux perspectives différentes. De prime abord, il semble donc que la meilleure façon de répondre à la question consiste à : 1) déterminer *pour qui* la distinction corps-esprit a déjà été valable ; 2) établir le sens que prennent les termes de la question pour la ou les personne(s) déterminée(s) ; 3) établir le sens qu'on donne aujourd'hui à ces termes en science et en philosophie de l'esprit ; 4) évaluer si la distinction corps-esprit, telle qu'elle se présentait par le passé, a toujours un quelconque crédit à la lumière de sa signification

actuelle et 5) examiner les arguments qui ne relèvent pas directement des nouvelles significations ayant investi les concepts de *corps* et d'*esprit*, mais qui peuvent néanmoins être avancés afin d'invalider l'ancienne distinction corps-esprit. Toutefois, étant donné qu'il n'y a actuellement pas, en science et en philosophie de l'esprit, de consensus sur la nature exacte de l'esprit, le plan du présent article ne suivra pas toutes les étapes que nous venons d'indiquer. Notre réponse ne s'appuiera pas, notamment, sur une définition *positive* de la distinction corps-esprit : notre approche sera essentiellement *critique*. Ainsi, notre article se divisera naturellement en deux parties principales. Dans un premier temps, nous supposerons que la question fait implicitement référence à un dualisme tel que défendu par René Descartes : nous exposerons la conception cartésienne de l'esprit, dans sa distinction d'avec le corps, puis celle du corps, dans son union avec l'esprit. Dans un deuxième temps, nous amorcerons une critique du dualisme cartésien, afin de démontrer que le type de distinction introduit par le philosophe ne permet pas de rendre compte adéquatement de la relation corps-esprit. Nous présenterons une argumentation d'ordre épistémologique (au sens large), métaphysique et scientifique en défaveur du dualisme cartésien. Ce faisant, nous verrons apparaître en filigrane les éléments d'une définition contemporaine de la distinction corps-esprit.

1. Présentation du dualisme cartésien

1.1. L'esprit et sa distinction d'avec le corps

Descartes a pour but de fonder la connaissance et, pour ce faire, il se propose d'adopter une certaine démarche épistémologique, dont les principales étapes sont présentées dans le *Discours de la méthode*. Puisque c'est en suivant cette démarche que Descartes est conduit à définir l'esprit, il ne serait pas inutile de refaire ici une partie du parcours auquel nous convie la méthode cartésienne.

Contrairement à la démarche inductive d'Aristote, qui a pour point de départ la perception sensible associée au sens commun et pour terme la métaphysique, la démarche cartésienne va en sens inverse : elle est de type déductif³. Pour Descartes, « toute la philosophie est un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la

physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale [...]»⁴. Afin de compléter cette image, nous pourrions ajouter que le seul terrain où l'arbre de la connaissance véritable puisse prendre racine est celui du doute hyperbolique. Le doute hyperbolique (ou métaphysique) vise les principes mêmes de la connaissance. Il consiste à considérer temporairement fausses toutes les connaissances qui ne sont que vraisemblables et à mettre en doute l'existence des objets des sens, de l'imagination et de l'intellection pure. Le doute hyperbolique conduit donc à la mise en suspens des jugements relatifs à l'existence du corps, du monde et de Dieu, ainsi qu'à la crédibilité des vérités les plus simples, comme celles des mathématiques. Descartes introduit le doute hyperbolique, puis tente de le lever. Tout comme Archimède qui, «pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré», il cherche à «trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable⁵». Cette chose certaine et indubitable, il croit l'avoir trouvée : il s'agit du cogito, du désormais célèbre «je pense, donc je suis⁶». De là, Descartes entreprend de découvrir ce que c'est que ce «je» qui pense. C'est donc à partir du cogito qu'il cherche à définir l'esprit. Tentons de mettre en place le cadre conceptuel dans lequel vient s'inscrire sa définition de l'esprit et celle de sa distinction d'avec le corps.

Le cogito fournit à Descartes un modèle de l'idée vraie, c'est-à-dire de l'idée claire et distincte. La principale règle méthodologique de Descartes est de n'admettre comme vrai que ce qui peut être conçu clairement et distinctement ; son critère de vérité est l'évidence. Il refuse donc de se considérer d'emblée «comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle apparaît en un cadavre⁷». La plus grande certitude est à trouver non pas du côté du corps, mais de celui de l'âme – Descartes identifie en effet l'esprit à l'âme. Cependant, lorsqu'il envisage la possibilité d'être une âme, il écarte certaines représentations antiques de l'âme, qui font de celle-ci «un souffle, une vapeur⁸» ou «quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié⁹» répandu dans tout le corps. Pour Descartes, ce que

lui donnent à connaître les sens et l'imagination est moins certain que ce qui est connu par l'entendement pur. Or, puisque la définition cartésienne de l'esprit passe par une compréhension de ce qu'est l'entendement, il est important de distinguer ce dernier des sens et de l'imagination. Descartes illustre, à l'aide d'un exemple, la différence entre l'imagination et l'intellection ou conception pure :

[...] lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit¹⁰.

Dans un ordre d'idées légèrement différent, Descartes attire notre attention sur le manque de clarté et de distinction que peuvent avoir les connaissances acquises par le biais des sens. Il prend pour exemple un morceau de cire tiré d'une ruche. Il nous en fait considérer les qualités: il a un goût, une odeur, une couleur, une grandeur, une certaine figure et une consistance; il est froid et il rend un son si on le frappe. Puis, Descartes pose une difficulté :

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction¹¹ ?

La conclusion à laquelle en vient Descartes est la suivante: la seule qualité qui soit inhérente au morceau de cire et qui permette d'en

saisir l'essence est l'extension ou étendue, laquelle est appréhendée par l'entendement. Or, si « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée¹² », il s'ensuit que l'esprit est plus aisé à connaître que les corps. Pourquoi? Parce que « l'esprit peut être conçu distinctement et pleinement, c'est-à-dire autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complète, sans aucune de ces formes, ou attributs, au moyen desquels nous reconnaissons que le corps est une substance [...] ¹³ ». L'esprit ne requiert que l'entendement pur pour être connu, alors que le corps peut être connu « beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination [...] ¹⁴ ». La pensée ou l'esprit est la première réalité qui se présente à nous; l'esprit précède le corps dans l'ordre déductif de la connaissance. Ainsi, ce « je » que Descartes cherche à connaître peut être saisi de façon immédiate par l'entendement: il s'agit d'une chose qui pense (*res cogitans*). L'esprit est sans conteste une substance, car « le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et [...] où nous en apercevons quelques unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent¹⁵ ». L'esprit se présente ainsi comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle¹⁶ ».

Faisons ici une parenthèse afin d'introduire quelques éléments de la métaphysique cartésienne, lesquels nous permettront de mieux comprendre à la fois la notion de corps et celle d'esprit. Pour commencer, Descartes nomme « attribut principal » la qualité conçue par l'entendement et constituant l'essence même d'une substance. Il n'y a entre l'attribut principal et la substance qu'une « distinction qui se fait par la pensée¹⁷ ». Ensuite, l'attribut principal se distingue des « modes » de la substance, lesquels sont des attributs qui présentent une même substance, mais autrement disposée. Enfin, l'attribut principal peut être différencié des « qualités sensibles » – telles la chaleur, la couleur, l'odeur, etc. – du fait que celles-ci n'appartiennent pas réellement aux objets, mais sont plutôt tributaires d'une union du corps et de l'esprit.

Ainsi, l'attribut principal de l'esprit est la pensée, mais il ne faut voir entre la pensée et l'esprit qu'une distinction de raison. La pensée ou substance pensante a pour modes l'entendement, la volonté, l'imagination et les sens. Par contre, l'imagination et les sens sont davantage les modes d'une «union substantielle¹⁸» du corps et de l'esprit que les modes de l'esprit seul, parce que ce sont des facultés qui sont inconcevables indépendamment du corps. De fait, dans la *Méditation sixième*, Descartes écrit: «[...] je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées¹⁹».

La substance spirituelle, dont les modes intrinsèques sont l'entendement et la volonté, peut être conçue clairement et distinctement sans la substance corporelle et vice versa. Or, puisque tout ce qui est conçu clairement et distinctement est vrai, que tout ce qui est vrai a une existence garantie par Dieu et que deux substances pouvant exister l'une sans l'autre sont réellement distinctes, il s'ensuit qu'il y a une distinction *réelle* entre le corps et l'esprit²⁰.

Quelles caractéristiques de l'esprit, tel que défini par Descartes, pouvons-nous faire ressortir de l'analyse que nous venons de faire? D'abord, l'esprit est une chose immatérielle ou incorporelle. Par conséquent, il est invisible, insipide, inaudible, inodore et intangible; il n'occupe aucun lieu dans l'espace, n'a ni taille ni poids, est indivisible et ne se meut pas. Aussi, puisque l'âme – nous désignons toujours l'esprit – en tant que substance, «est d'une nature entièrement indépendante du corps» et «qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui [...], on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle²¹». Tâchons à présent de comprendre comment Descartes envisage le corps et son union avec l'esprit.

1.2. Le corps et son union avec l'esprit

Aujourd'hui, lorsqu'on consulte un dictionnaire et qu'on regarde sous l'entrée «corps», on peut découvrir, parmi d'autres définitions, les deux définitions suivantes: «Organisme de l'homme,

de l'animal; partie matérielle de l'être humain (par opp. à *âme*, à *esprit*).» Et «[t]out objet matériel occupant une portion d'espace et présentant des propriétés particulières²².» Chez Descartes, l'ordre s'inverse: le corps est avant tout compris comme l'objet de la physique en général. En effet, Descartes écrit: «La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouvement local, etc., s'appelle *Corps*²³.» L'attribut principal de la substance corporelle est l'extension ou étendue; le corps est une chose étendue (*res extensa*). Quant à la figure et au mouvement, ce sont des modes de l'étendue. Cette étendue est tridimensionnelle: elle a une longueur, une largeur et une profondeur. De plus, elle est divisible en «parties indéfinies et innombrables²⁴» sans être constituée d'atomes. Selon Descartes, effectivement, «il ne peut y avoir des atomes, ou des parties de corps qui soient indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé²⁵». L'extension, la figure et le mouvement «suffisent à l'explication des propriétés sensibles des corps, qui s'y réduisent directement ou indirectement (par exemple, la dureté ou la liquidité, la chaleur sont les effets du mouvement particulier des particules composant les corps)²⁶». En dernière analyse, le concept cartésien de corps semble rejoindre celui d'«infini spatial²⁷». La remarque suivante d'Alexandre Koyré nous fait donc pénétrer au cœur de ce concept:

[...] la logique cartésienne nous apprend que l'idée positive et première, l'idée que l'esprit conçoit par elle-même, n'est pas, comme le croit le vulgaire – et la scolastique – l'idée du fini; mais, bien au contraire, celle de l'infini. Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation, à l'idée de l'infinitude que l'esprit en arrive à concevoir le fini. Le vulgaire se laisse abuser par la langue qui confère un nom négatif à une idée positive (et inversement)²⁸.

En un sens plus restreint, mais toujours dans le même ordre conceptuel, le mot «corps» désigne chez Descartes le corps *humain*.

Le corps humain est une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, un assemblage de membres. Descartes en a une vision mécaniste : selon lui,

le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire une machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir²⁹.

Tout comme le corps animal, le corps humain est un assemblage d'organes qui possède en lui-même le principe de ses mouvements et de sa conservation. Descartes croit « que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres³⁰ ». Ce feu « dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies », puis « toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfié dans le cœur, entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau³¹ ». Ces parties du sang très subtiles, qui sont des « corps très petits et qui se meuvent très vite », Descartes les appelle les « esprits animaux ». À partir du cerveau et en passant par les « petits tuyaux » des nerfs, les esprits animaux peuvent se rendre jusqu'aux muscles et les « enfler », ce qui provoque le mouvement des membres. Aussi, en sens inverse, diverses impressions des sens peuvent être acheminées au cerveau par l'intermédiaire des « petits filets » des nerfs, lesquels filets sont enfermés dans les petits tuyaux en question. Dès lors, indépendamment de l'esprit, les divers mouvements qui sont provoqués dans les organes des sens par leurs objets peuvent faire en sorte que des esprits animaux se dirigent vers les muscles et meuvent les membres.

Le corps, comme l'esprit, est donc une substance autonome et indépendante. Cependant, l'esprit est libre d'intervenir dans les opérations purement mécaniques et déterminées du corps, il a le pouvoir de prendre le relais des enchaînements causaux auxquels

celui-ci est normalement assujéti. Par ailleurs, l'expérience enseigne que l'esprit n'est pas logé en un corps, « ainsi qu'un pilote en son navire³² », qu'il n'entretient pas avec lui un rapport purement intellectuel, mais qu'il subsiste une étroite union entre les deux. De cette union naissent les pensées se présentant sous le mode des sens ou celui de l'imagination. Nous pouvons donner comme exemples de telles pensées « les appétits de boire, de manger et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. », ainsi que « tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement³³ ». Enfin, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui une partie sur laquelle elle exerce plus particulièrement son influence. Il s'agit de la « glande pinéale », qui se trouve au centre du cerveau. Cette petite glande, qui constitue le principal siège de l'âme, peut être mue aussi bien par l'âme que par les esprits animaux. Elle constitue ainsi le foyer de l'interaction du corps et de l'esprit.

Nous voilà au terme de notre présentation du dualisme cartésien. Dans la prochaine partie de notre article, nous avancerons les arguments épistémologiques, métaphysiques et scientifiques qui nous empêchent de considérer le corps et l'esprit comme deux substances indépendantes. En premier lieu, notre argumentation visera à montrer que la méthode conduisant Descartes à établir une distinction *réelle* entre le corps et l'esprit n'est pas valable. En deuxième lieu, c'est le dualisme cartésien comme tel qui fera l'objet de notre critique : nous constaterons que la distinction établie est d'autant moins probante que ses implications sont problématiques.

2. Critique du dualisme cartésien

2.1. Arguments épistémologiques

Le fondement subjectiviste de la distinction corps-âme

Comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est dans le cadre d'une instauration méthodique des principes de la connaissance que Descartes en vient à poser une distinction réelle entre le corps et l'âme. Sur ce point, l'argument suivant s'impose : la distinction

corps-âme n'est pas valable, parce qu'elle s'appuie sur une démarche épistémologique erronée. L'étape initiale de la méthode cartésienne s'avère infranchissable, car même si le scepticisme sans concession était possible, il n'admettrait aucune échappatoire. Afin d'appuyer notre argument, nous ferons pour commencer quelques observations critiques sur les trois principaux fondements de la distinction corps-âme, à savoir: 1) le cogito, 2) le critère de vérité cartésien et 3) la preuve de l'existence de Dieu. Ensuite, nous verrons qu'une autre approche épistémologique est possible, qui n'aboutit ni à l'impasse, ni au dualisme de type cartésien³⁴.

D'abord, il paraît faux de dire que le cogito constitue une certitude immédiate pouvant servir de fondation à l'édifice du savoir. Déjà, le philosophe allemand Georg Christoph Lichtenberg écrivait, à propos du cogito :

Nous ne connaissons que l'existence de nos sensations, de nos représentations et de nos pensées. On devrait dire: *ça pense*, comme on dit: *ça éclaire*. Dire *cogito* est déjà trop dire sitôt qu'on le traduit par: *je pense*. Postuler le *je* est un besoin pratique³⁵.

Derrière la proposition «je pense» se cache le présupposé selon lequel la pensée est toujours associée à une substance permanente qui en est la cause. Si on n'admet pas ce présupposé, aucune distinction ne peut être établie entre, d'une part, une substance pensante et, d'autre part, une substance étendue. Par contre, si on l'admet, il faut aussi admettre que le cogito n'est pas le point de départ assuré de la connaissance. D'ailleurs, nous pourrions nous demander en quoi le cogito, saisi dans l'intuition intellectuelle, offre plus de certitude que ce qui est saisi dans l'intuition empirique. À cet égard, David Hume fait observer qu'il n'y a pas de «principe primitif qui ait une prérogative sur les autres principes évidents d'eux-mêmes et convaincants³⁶» et que s'il y en avait, il serait impossible d'élever notre connaissance au-delà de ce principe sans faire appel aux facultés jugées douteuses. La certitude attachée aux témoignages sensoriels ne semble pas moins immédiate que celle procurée par l'intellection pure.

Le critère de vérité cartésien est, comme nous pouvons le constater, hautement problématique : l'évidence est quelque chose de purement subjectif et n'est pas sujette à critique. Dès lors, comment est-il possible de choisir parmi différents critères de vérité subjectifs ? Pourquoi, par exemple, les idées claires et distinctes auraient-elles plus d'évidence que les données sensibles ? Ce problème découle en fait d'un autre problème, plus central celui-là, de la démarche cartésienne. Selon Karl Popper, le fait de choisir un critère subjectif pour distinguer la connaissance vraie de la connaissance fautive est l'indice d'une mauvaise conception de la connaissance, qui identifie la recherche de connaissance à la recherche de certitude³⁷. Or, la méthode de Descartes est tout orientée vers la quête de certitude. Cette quête est problématique à plusieurs égards. Premièrement, comme nous venons de le voir, elle met celui qui recherche la certitude dans la difficulté d'avoir à admettre des raisons suffisantes subjectives pour distinguer le vrai du faux. Deuxièmement, définir la connaissance en faisant appel à la notion de certitude revient à laisser de côté un pan entier de la connaissance humaine, à savoir la connaissance scientifique. Karl Popper nous le rappelle : la connaissance scientifique est essentiellement conjecturale. Thomas Kuhn, dont la conception du progrès scientifique diffère de celle de Popper, abonderait pourtant dans le même sens : la science progresse non pas en établissant des certitudes, mais par l'intermédiaire de «révolutions», à partir de «changements de paradigmes³⁸». Troisièmement – et c'est là le point le plus important –, la quête de certitude incite Descartes à adopter une approche subjectiviste. En réduisant d'entrée de jeu toute existence à la pensée – «pensée» désignant ici l'ensemble des «opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens³⁹» –, notre philosophe se place hors d'atteinte vis-à-vis de la critique. Libre à quiconque adoptant une telle approche, en effet, de croire que son esprit pourrait exister indépendamment du corps. Comme le fait remarquer Karl Popper, le subjectivisme est irréfutable du fait qu'il peut toujours faire appel à des «stratagèmes d'immunisation⁴⁰» pour échapper à la critique. Dans la perspective subjectiviste de Descartes, tous les *faits* pouvant nous porter à croire que l'esprit dépend du corps peuvent

être soit considérés comme l'œuvre d'un mauvais génie employant toute son industrie à nous tromper, soit ramenés à des dépendances de l'esprit.

Penchons-nous maintenant sur une autre condition importante de la distinction corps-âme : la preuve de l'existence de Dieu. Cette preuve représente une étape charnière de la démarche épistémologique de Descartes, puisqu'elle permet de fonder les jugements touchant l'existence d'objets correspondant aux idées claires et distinctes. La preuve de l'existence de Dieu assure le passage de la pensée à l'être, elle garantit la portée ontologique de l'idée vraie. Ainsi, de ce que l'on a une idée claire et distincte de son propre corps, il ne s'ensuit pas que ce corps existe; encore faut-il qu'il existe un Dieu qui, étant parfait, ne saurait être trompeur. Voilà pourquoi la preuve de l'existence de Dieu précède celle de la distinction réelle du corps et de l'esprit dans les *Méditations métaphysiques*.

Nous ne critiquerons pas directement la preuve de l'existence de Dieu, car nous nous engagerions, ce faisant, dans une trop longue digression : nous en ferons plutôt une critique *indirecte* en présentant le problème du « cercle cartésien ». Dans ses *Quatrièmes objections aux Méditations métaphysiques*, le théologien et philosophe Antoine Arnaud met en lumière ce problème : il fait voir que Descartes prétend prouver l'existence de Dieu sur la base d'idées claires et distinctes, alors que « nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe⁴¹. » En effet, si un mauvais génie tout puissant pouvait fausser nos idées claires et distinctes, nous serions dans l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu et, partant, d'accorder une valeur *réelle* aux idées claires et distinctes.

Comme nous pouvons le voir, la méthode cartésienne achoppe à certaines difficultés du fait qu'elle est mise au service d'une quête de certitude. Pour Popper, la solution est claire : « Il faut abandonner la quête de certitude, d'une base assurée de la connaissance⁴². » Comme lui, nous sommes d'avis que « le sens commun constitue notre point de départ et que la critique est le grand instrument qui nous fait progresser⁴³ ». Bien que le subjectivisme soit irréfutable, nous nous croyons autorisés à poser le débat sur le terrain du réalisme, terrain

La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui?...

d'ailleurs partagé par le sens commun et les sciences en général. La croyance en l'existence d'un monde «extérieur», indépendant de l'esprit humain, constituera donc un présupposé de l'argumentation qui va suivre.

Le problème de l'existence d'autres esprits

Si, comme l'affirme Descartes, la pensée ne dépend pas entièrement des organes corporels, alors certaines possibilités contre-intuitives se présentent à nous, lesquelles nous invitent par conséquent à abandonner la perspective cartésienne. Le dualisme cartésien semble en effet admettre au moins les deux possibilités suivantes : 1) l'existence d'un automate, d'une « machine humaine » se comportant exactement comme nous, tout en étant dépourvue d'esprit, et 2) l'existence d'une « chose pensante » unie à un corps non humain. Cela découle du fait que Descartes *ne justifie pas* l'union du corps et de l'esprit, si ce n'est par la volonté divine. Il semble admettre une union tout arbitraire entre l'esprit et le corps, ainsi qu'entre les *états* du corps et ceux de l'esprit. Comment peut-il alors s'assurer de l'existence de l'esprit d'autrui ? Et comment peut-il savoir que ce qui se passe dans son esprit ressemble beaucoup à ce qui se passe dans celui d'autrui, dans le cas, par exemple, d'une brûlure à la main ? La solution de Descartes au problème de l'existence d'autres esprits consisterait peut-être à invoquer un argument analogique : puisque, dans son cas, la pensée est associée à un corps, il devrait en être de même dans tous les autres cas. Descartes inférerait ainsi l'existence d'autres esprits à partir de son propre cas particulier. Or, dans ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein fait voir que cette solution est irrecevable, puisqu'elle consiste à faire une généralisation inductive à partir d'un cas unique. Dans le passage qui suit, Wittgenstein montre pourquoi l'argument analogique ne constitue pas une bonne justification de notre connaissance eu égard à l'esprit d'autrui :

Et comment puis-je donc généraliser ce *seul* cas avec tant de désinvolture ? [...] Supposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appellerons un "scarabée". Personne

ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé le sien. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun, dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse⁴⁴.

Le scarabée représente ici l'esprit dans un certain état. Nous pourrions pousser plus loin la supposition de Wittgenstein en admettant, non pas que la boîte d'autrui contienne quelque chose de différent, mais qu'elle ne contienne rien du tout. Nous pourrions même supposer qu'un scarabée puisse se trouver ailleurs que dans une boîte. Dans ce dernier cas, l'esprit humain pourrait être uni non pas à un corps humain, mais à un morceau de cire, un animal ou une horloge par exemple. Comme nous pouvons le remarquer, certaines possibilités pour le moins étranges se présentent dans le contexte du dualisme cartésien. Par opposition, ce qui pourrait faire figure de relations purement arbitraires entre des événements corporels et des événements spirituels, dans le contexte du dualisme cartésien, acquiert une certaine intelligibilité dès lors qu'on emprunte une autre perspective. La perception des couleurs, par exemple, acquiert une explication rationnelle dès que nous en faisons le résultat d'une interaction de la lumière, de notre système visuel et de notre cerveau.

L'erreur de catégorisation

Selon Gilbert Ryle, la distinction *réelle* du corps et de l'esprit repose sur une erreur de catégorisation⁴⁵. Afin d'illustrer une telle erreur, reformulons à notre manière l'exemple⁴⁶, devenu classique, que le philosophe donne dans son ouvrage intitulé *La notion d'esprit*. Imaginons qu'on emmène pour la première fois un étranger à l'Université Laval ; on lui fait visiter le Pavillon Félix-Antoine-Savard, la Bibliothèque des sciences humaines et sociales, le Peps, les laboratoires du Pavillon Alexandre-Vachon, la Maison Eugène-Roberge et ainsi de suite. Une fois la visite terminée, cet étranger demande : « Mais, où est l'Université ? J'ai vu où travaille

le registraire, où mangent les étudiants, où les chimistes font leurs expériences et d'autres bâtiments, mais vous ne m'avez pas encore montré l'Université, l'endroit où les étudiants passent le plus clair de leur temps!» Il faudrait alors lui expliquer que l'Université n'est pas un établissement au même titre que les pavillons, le Peps ou les bibliothèques, auxquels il viendrait s'ajouter. L'Université représente bien plutôt, lui dirait-on, l'ensemble de ce qu'il a vu.

L'erreur de catégorisation consiste à traiter deux termes ou expressions comme les membres d'une même classe, alors qu'ils appartiennent en fait à des catégories ou types logiques différents. Or, c'est exactement ce que fait Descartes lorsqu'il place le corps et l'esprit «à l'intérieur du schéma commun des catégories de "chose", de "substance", d' "attribut", d' "état", de "processus", de "changement", de "cause" et d' "effet"⁴⁷». Descartes en vient ainsi à présenter des faits appartenant à une certaine catégorie dans l'idiome d'une catégorie différente. Puisqu'il ne peut concevoir que l'âme et la liberté humaines puissent être réduites à des processus mécaniques, il cherche à les situer hors du domaine physique, à les interpréter en termes non mécaniques. Cependant, sans s'en rendre compte, il continue d'employer l'idiome de la mécanique – avec lequel il décrit le corps – pour définir l'âme. Il ne faut donc pas s'étonner de voir l'âme définie presque entièrement par la négative. En faisant de l'esprit un «centre supplémentaire de processus de causalité, assez semblable aux machines tout en différant d'elles⁴⁸», Descartes commet la même erreur que notre étranger, qui se représentait l'Université comme un établissement supplémentaire venant s'adjoindre à ceux du campus. Tout comme il paraîtrait absurde d'affirmer qu'il est impossible de visiter l'Université Laval et le Pavillon Desjardins au même moment, il paraîtrait absurde de nier que l'existence du corps et celle de l'esprit puissent relever toutes deux du monde matériel. Ryle soutient que l'erreur consistant à traiter le corps et l'esprit comme deux termes appartenant au même type logique mène à de faux problèmes. Notre prochain argument concerne l'un de ces problèmes, soit celui de l'interaction causale.

2.2. Arguments métaphysiques

Le problème de l'interaction causale

Descartes croit que l'âme a « la force [...] de mouvoir le corps » et que le corps peut « agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions⁴⁹ ». Pour sa part, la princesse Elisabeth de Bohême, une correspondante de Descartes, dans une lettre qu'elle adresse à ce dernier en 1643, avoue qu'il lui « serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel⁵⁰ ». La question soulevée par Elisabeth est légitime. Comment l'esprit, tel que défini par Descartes, peut-il agir sur le corps, et inversement ? Comment une substance, dont l'attribut principal est la pensée, qui n'occupe aucun lieu dans l'espace et qui ne possède aucun attribut physique, peut-elle être la cause d'un mouvement du corps ? Descartes situe l'interaction causale au niveau de la glande pinéale, laquelle pousse les esprits animaux « qui l'entourent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres⁵¹ ». Ce faisant, il ne répond pourtant pas à la question de savoir comment l'âme et le corps, respectivement situés sur un plan métaphysique et sur un plan physique, peuvent interagir. C'est que pour Descartes, nous faisons fausse route en essayant de comprendre l'interaction causale du corps et de l'âme en faisant appel à des notions – extension, mouvement et figure – qui ne sont applicables qu'au seul domaine de la physique. L'interaction causale entre le corps et l'âme est tout simplement de type différent et doit être acceptée comme un fait. C'est, écrit-il à Elisabeth, « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps⁵² ». Pour notre part, nous croyons que c'est à bon droit que Robert Nadeau qualifie la notion de causalité de « philosophiquement suspecte⁵³ ». Posons donc le problème un peu différemment, en faisant cette fois appel au principe de la conservation de l'énergie⁵⁴ : s'il était possible que quelque chose d'immatériel exerce une influence sur quelque chose de matériel – qu'il s'agisse d'esprits animaux ou de neurones –, alors il faudrait admettre que de l'énergie soit apparue dans le cerveau,

ce qui contreviendrait au principe de la conservation de l'énergie. Poser le problème de cette façon nous fait cependant engager trop tôt une argumentation scientifique : afin de donner plus de poids à nos arguments scientifiques, considérons un dernier argument d'ordre métaphysique.

Le rasoir d'Ockham

Le rasoir d'Ockham, qui « devait, entre autres, servir à raser la barbe de Platon⁵⁵ », est un principe de parcimonie ou d'économie ontologique, selon lequel il ne faut pas multiplier les entités au-delà de ce qui est nécessaire. Le nom du principe nous vient de celui d'un théologien et philosophe anglais du XIV^e siècle, à qui on l'attribue : Guillaume d'Ockham. Ce principe nous invite à préférer, entre deux hypothèses ou théories concurrentes, celle qui est la plus simple. Il nous invite par conséquent à rejeter la conception cartésienne de l'esprit, laquelle fait de l'esprit une entité ontologique pouvant exister indépendamment du corps. En effet, la définition contemporaine de l'être humain ne paraît pas nécessiter la notion d'esprit, du moins pas telle qu'elle est définie par Descartes. Bien sûr, si le dualisme proposé par Descartes nous conférait un avantage, du point de vue explicatif, il serait légitime de l'adopter. Ce n'est malheureusement pas le cas : en comparaison des neurosciences, par exemple, qui offrent de nombreuses possibilités explicatives, ce dualisme demeure plutôt problématique et insatisfaisant sur le plan théorique. Comme nous allons le voir dans la prochaine section, l'optique scientifique nous porte à penser que l'être humain *est*, avant tout, son corps.

2.3. Arguments scientifiques

L'argument de l'évolution biologique

Tout comme à l'époque de Descartes, le corps humain peut aujourd'hui être approché sous l'angle de la physique, mais il semble plus facile de le faire en prenant préalablement en considération les échelles de la biologie et de la chimie. C'est que la physique – tant du point de vue de la physique des particules élémentaires que de celui de l'astrophysique – est loin de caractériser la matière par la seule étendue en longueur, largeur et profondeur. C'est avec raison que

Paul M. Churchland écrit : « S'il existe une véritable division entre le corps et l'esprit, il semble que Descartes n'a pas désigné la bonne ligne de démarcation⁵⁶. » Les théories physiques contemporaines supposent l'existence d'une pluralité d'entités. Or, conjointement à ces entités théoriques peuvent être posées, en toute cohérence, celles de la chimie et de la biologie. De la sorte, la physique, la chimie et la biologie offrent une explication satisfaisante du fonctionnement du corps humain. Du reste, ces sciences n'envisagent pas le corps humain de façon intemporelle, elles en proposent également une histoire, et ce, aussi bien du point de vue individuel que spécifique. Ainsi, l'idée d'*évolution biologique* permet d'avancer un double argument contre le dualisme cartésien. D'une part, s'il est vrai qu'il y a plus de trois milliards d'années, des formes de vie très simples sont apparues sur Terre, elles-mêmes tributaires d'une évolution moléculaire antérieure, et que l'espèce humaine a évolué à partir de ces formes de vie originelles, grâce à des processus de mutation et de sélection naturelle, alors les êtres humains ainsi que toutes leurs caractéristiques constituent le résultat entièrement physique de processus exclusivement physiques. D'un point de vue biologique, il est en effet anormal de supposer qu'une âme immatérielle de type cartésien soit apparue au cours de l'évolution, en plus des différentes cellules et des différents organes du corps humain. D'autre part, la biologie peut expliquer le développement de l'être humain, à l'échelle individuelle, sans jamais faire appel à la conception cartésienne de l'âme, que ce soit au stade de zygote, d'embryon, de fœtus, de nourrisson, d'enfant, d'adolescent ou d'adulte⁵⁷.

L'argument de la dépendance neuronale

Dans les *Quatrième objections aux Méditations métaphysiques*, Antoine Arnaud reprend à son compte la principale objection soulevée par les « personnes impies et meurtrières des âmes » en ce qui concerne la distinction réelle de l'esprit et du corps : il fait voir que la « vertu de pensée semble être attachée aux organes corporels, puisque dans les enfants elle paraît assoupie, et dans les fous tout à fait éteinte et perdue [...] »⁵⁸. À cette objection, Descartes répond que

de ce que *la faculté de penser est assoupie dans les enfants, et que dans les fous elle est, non pas à la vérité éteinte, mais troublée*, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux. Car, de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant légère qu'elle puisse être⁵⁹.

Ce que semble vouloir souligner ici Descartes, c'est qu'une altération des organes corporels peut affecter la pensée, mais pas de façon *essentielle*, car les facultés constituant l'essence même de l'esprit demeurent totalement indépendantes du corps. Il nous est cependant permis d'en douter fortement.

Considérons d'abord la volonté. Qu'elle puisse être conçue indépendamment du corps ne nous paraît pas possible pour les raisons suivantes : la prise de décision, qui est une manifestation de la volonté, dépend de la capacité à ressentir des émotions et cette capacité elle-même dépend de la perception de certains états corporels. Le cœur de notre argument consiste à affirmer que les émotions occupent une place déterminante dans les processus de prise de décision. Cette prémisse s'appuie sur les recherches du neurologue américain Antonio Damasio. Dans son livre intitulé *L'Erreur de Descartes*, il fait le constat suivant : les individus ayant subi une lésion ou l'ablation d'une région particulière du cortex préfrontal présentent un déficit à la fois dans le domaine de la prise de décision et dans la capacité à ressentir des émotions. Ce constat le conduit à émettre l'hypothèse selon laquelle nos prises de décision sont guidées par ce qu'il appelle des « marqueurs somatiques⁶⁰ ». Un marqueur somatique est la perception d'un état corporel associée, par le biais de l'apprentissage, à une image mentale particulière. Lorsqu'on doit faire un choix dans une situation donnée, un marqueur somatique peut ainsi jouer le rôle de signal d'alarme ou d'encouragement, selon que les conséquences du choix envisagé sont négatives ou positives. De plus, dans le cas d'un résultat prédictible négatif, le marqueur somatique permet de rejeter *automatiquement* une option donnée, sans avoir à délibérer plus longuement à son sujet. En réduisant

le nombre de choix qui s'offrent au raisonnement, le marqueur somatique accroît donc l'efficacité du processus de prise de décision. Étant donnée la capacité limitée de l'attention et de la mémoire de travail, les marqueurs somatiques sont d'une importance capitale lorsqu'il s'agit de prendre une décision dans une situation complexe. Ce sont eux qui permettent de trancher, par exemple, la question de savoir quelle profession on va exercer : peser le pour et le contre de tous les scénarios envisageables paraît impossible. À la lumière de l'hypothèse d'Antonio Damasio, donc, la volonté ne semble pas être une faculté de l'esprit réellement distincte du corps.

Considérons maintenant l'entendement. Comme le remarque Paul M. Churchland dans *Matière et conscience*, l'argument de la dépendance neuronale s'applique également à la raison et à la conscience : la lésion d'une partie spécifique du cerveau peut être liée, par exemple, à une incapacité d'additionner et de soustraire ; l'alcool, les narcotiques et la dégénérescence des tissus cérébraux peuvent faire disparaître la faculté de pensée rationnelle ; les anesthésiques et les commotions cérébrales peuvent entraîner la perte de conscience⁶¹. Tout cela est compréhensible si l'entendement est le résultat de l'activité cérébrale, mais ce l'est beaucoup moins si l'entendement est le mode d'une substance spirituelle indépendante de la substance corporelle.

Conclusion : retour sur la question

Reprenons maintenant la question qui a suscité notre réflexion : «La distinction corps-esprit est-elle encore valable aujourd'hui?» Tout au long de notre article, nous avons cherché à répondre à cette question en employant les mots «esprit» et «âme» de façon interchangeable. Avons-nous eu raison de le faire ? Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande nous donne, entre autres, deux acceptions du mot «esprit»⁶². La première est la suivante : «Principe de la vie, et par suite âme individuelle.» Puis la seconde : «En un sens impersonnel, l'Esprit est la réalité pensante en général, le sujet de la représentation avec ses lois et son activité propre, en tant qu'opposé à l'objet de la représentation. Ce dernier est le plus général dans le langage philosophique contemporain.» Ainsi, il semble qu'il

y ait un rapprochement à faire entre la notion d'âme et celle d'esprit, bien que celles-ci soient distinctes. André Lalande fait remarquer que le mot *âme* «se distingue du mot esprit: 1) en ce qu'il contient l'idée d'une substance individuelle; 2) en ce qu'il est plus compréhensif, le mot *esprit* s'appliquant surtout aux opérations intellectuelles⁶³». D'un examen de ces définitions, il ressort que nous n'avons répondu négativement à la question proposée qu'en un sens restreint. Bien qu'il n'y ait pas, selon nous, de distinction *réelle* entre l'esprit – considéré comme une *substance* ou une *chose* – et le corps, nous pourrions très bien admettre un autre type de distinction *ontologique* entre l'esprit – considéré par exemple comme un *phénomène émergent* – et le corps. Cependant, en ce qui nous concerne, la question de la nature exacte de cette distinction demeure ouverte.

-
1. Avant de débiter, nous désirons remercier Christian Nadeau, Maxime Bonin et Nicolas Fillion des conseils qu'ils nous ont donnés lors de la rédaction de cet article.
 2. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. Nils Gascuel, Arles, Actes Sud, 1997, p. 11-12.
 3. Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 219-220.
 4. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 36.
 5. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 71.
 6. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 66.
 7. *Ibid.*, p. 75.
 8. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 79.
 9. *Ibid.*, p. 75.
 10. *Ibid.*, p. 175.
 11. *Ibid.*, p. 83-84.
 12. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 91.
 13. *Ibid.*, p. 349.
 14. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, Paris, Flammarion, 1989, p. 73.
 15. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, p. 50.
 16. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 67.

17. *Ibid.*, p. 85.
18. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 353.
19. *Ibid.*, p. 187.
20. *Ibid.*, p. 294.
21. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 94-95.
22. *Le Petit Larousse illustré 2008*, Paris, 2007, p. 252.
23. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 77.
24. René Descartes, *Les principes de la philosophie* dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome III, textes présentés par Ferdinand Alquie, Paris, Garnier, 1973, p. 181.
25. *Ibid.*, p. 165.
26. Frédéric De Buzon et Denis Kambouchner, « Descartes » dans *Le Vocabulaire des Philosophes*, coordonné par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2002, p. 35.
27. Ferdinand Alquie, dans ses *Œuvres philosophiques de Descartes*, à la page 167 du tome III, fait remarquer que Descartes emploie le mot « indéfini » pour parler de cette étendue, afin de la distinguer de l'infini *divin*, qui est infini en tous les genres.
28. Alexandre Koyré, *Op. cit.*, p. 223.
29. René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, p. 121.
30. *Ibid.*, p. 104.
31. *Ibid.*, p. 105.
32. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 191.
33. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 74-75.
34. Pour une critique plus approfondie de la méthode cartésienne, nous renvoyons le lecteur à un article de Nicolas Fillion intitulé « Discours de la méthode du *Discours de la méthode* : Critique d'une conception naïve de la connaissance humaine ». Cet article a été publié à l'automne 2003, dans le volume 4 de la revue *Phares* : <http://www.ulaval.ca/phares/vol4-automne03/texte09.html> (Page consultée le 15 septembre 2008).
35. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe in sechs Bänden*, cité dans Ignace Haaz, *Nietzsche et la métaphore cognitive*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 141.
36. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, 231-232.
37. Karl Popper, *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, 1991, p. 138.
38. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, traduit par Laure Meyer, Paris, Flammarion, 1983. À la page 11 de son ouvrage,

- Kuhn définit les paradigmes comme des «découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions [...]».
39. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 285.
 40. Karl Popper, *Op. cit.*, p. 92.
 41. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 337.
 42. *Ibid.*, p. 89.
 43. Karl Popper, *Op. cit.*, p. 86.
 44. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, p. 150[§293].
 45. Nous empruntons cette traduction de «*category mistake*», expression introduite par Ryle, à Robert Nadeau : *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 214.
 46. Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 2005, p. 82.
 47. *Ibid.*, p. 86.
 48. *Idem.*
 49. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, p. 68.
 50. *Ibid.*, p. 72.
 51. René Descartes, *Les passions de l'âme*, p. 122.
 52. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, p. 74.
 53. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p. 49.
 54. William Lycan, «Philosophy of Mind» dans Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James (ed.), *The Blackwell companion to philosophy*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 168.
 55. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p. 49.
 56. Paul M. Churchland, *Matière et conscience*, Seyssel (France), Champs Vallon, traduit par Gérard Chazal, 1999, p. 26. Remarquons que ce n'est pas seulement la substance corporelle qui mériterait une division supplémentaire : si Descartes admet l'existence d'autres esprits, il doit également admettre une certaine division de la substance spirituelle.
 57. William Lycan, *Loc. cit.*, p. 168.
 58. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 328.
 59. René Descartes, «Quatrièmes réponses» dans *Méditations métaphysiques*, p. 353. L'auteur souligne.
 60. Antonio Damasio, *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 240.
 61. Paul M. Churchland, *Op. cit.*, p. 40.
 62. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, p. 300.
 63. *Ibid.*, p. 42.

Éloge du tiers toujours exclu : reconsidérer le monisme de l'esprit

*Comment une source unique peut-elle se diviser
en deux fleuves égaux jusqu'à la mer ?*

– Denys Néron¹

La problématique esprit-matière fut pour les derniers siècles une intarissable source de réflexions et de débats, avivés par les implications que chaque réponse possible aurait pour toute notre conception du monde et de l'humain. Alors que les thèses qui s'opposent à la distinction corps-esprit héritée de Descartes tendent toutes à vouloir lui substituer un monisme de la matière (le matérialisme), la mise en doute de ce dualisme nous amènera pour notre part à défendre une thèse pour le moins improbable : le monisme de l'esprit.

Par l'examen des dualismes ontologique (cartésien) et épistémologique (kantien) nous pourrons, en plus de faire ressortir quelques impasses de ces positions philosophiques, montrer en quoi elles sont historiquement issues d'une double contrainte : l'impératif de concilier la tradition et la modernité tout en préservant l'indépendance de l'esprit à l'égard de la science matérialiste. À moyen et long terme ces pensées auront infiltré la modernité d'une manière qui précipitera la plupart des crises de la modernité et, contrairement aux visées originelles de leurs auteurs, entraîneront la destitution de l'esprit (section 1). Dans une volonté de jeter un éclairage plus englobant sur cette problématique, nous procéderons à l'examen de l'évolution des conceptions du monde, des structures de l'imaginaire, des logiques qu'elles impliquent et des modes de conscience sous-jacents (section 2). Ce retour en arrière nous permettra de dégager les tendances fondamentales dans l'évolution de l'esprit humain, évolution de la conscience de laquelle découle d'abord l'évolution des idées scientifiques et philosophiques, puis

éventuellement les problématiques esprit-matière et les crises qui secouent la modernité. Nous entrerons ensuite sur le terrain de la critique du matérialisme lui-même : d'abord en faisant ressortir qu'il s'agit moins d'un *savoir* fondé d'une manière inébranlable que d'une *compréhension* du monde, cohérente et efficiente, mais néanmoins contingente et se renforçant d'une manière circulaire (3.1); puis en soulignant les difficultés que rencontre le matérialisme dans le processus d'explication, autant en neurosciences que dans la théorie de l'évolution (3.2). Un bref aperçu des possibilités d'une science naturelle spiritualiste (4.1) servira enfin de contrepoids au *grand tabou* de la modernité, qui consiste à refouler ou ignorer le monisme de l'esprit, qui pourtant restera comme seule option cohérente pour le fondement de la connaissance.

Soucieux d'assumer notre « modernité », ce fruit de l'évolution de la conscience, ni l'autorité d'une tradition quelconque, ni l'accès à quelque conscience « primitive » ne pourraient assurer le fondement du monisme *critique* de l'esprit dont nous ferons l'éloge. La vraisemblance que notre révisionnisme pourrait présenter aux yeux du lecteur n'en restera pas moins une croyance, une nouvelle lecture de l'histoire guidée par des préjugés réformés. Notre nouvelle compréhension nous conduira cependant au seuil d'un *empirisme de l'esprit*, fondement d'une véritable science de l'esprit, apte à faire passer dans le champ expérientiel *l'activité constitutive de la conscience elle-même, par elle-même, et pour elle-même* (4.2). Ainsi sont nées de nombreuses applications pratiques (médecine, agriculture, éducation, arts, etc.), et ainsi pourront-elles renaître, nous l'espérons, sans cesse renouvelées et adaptées au présent en mal d'un savoir unitaire.

1. Figures du dualisme

1.1 Dualisme ontologique

On pourrait bien qualifier d'« opération de sauvetage » la réaction de Descartes à l'endroit du matérialisme de Hobbes qui, n'ayant pas échappé à la séduction exercée par la théorie mécanique de Galilée sur les esprits de l'époque, en vint à poser la nature humaine comme une mécanique simplement plus complexe que celle à laquelle la

nature sensible venait depuis peu d'être réduite. Gilbert Ryle nous fait remarquer que c'est pour parer au « désastre » de la mécanisation de l'âme que Descartes propose à son tour sa propre conception de l'âme et du corps comme des substances essentiellement distinctes². Car à l'admiration de Descartes pour la physique galiléenne se joignait celle de la tradition chrétienne, et c'est fort de ce double héritage que Descartes proposa une conception de l'esprit qui n'était finalement que « la simple négation de la description spécifique du corps³ », usant des concepts employés par Galilée pour parler du monde visible : à la *res extensa*, substance existant dans l'espace et donc publique, s'oppose donc la *res cogitans*, substance non étendue et donc privée, existant dans le temps seulement. Rien là qui ne soit totalement contre-intuitif, excepté qu'en reconduisant dans le domaine de l'esprit la notion de causalité, la question du libre-arbitre devient fort difficile à élucider. D'où la remarque de Ryle selon laquelle « vu de la sorte, l'esprit n'est pas seulement un fantôme attelé à une machine ; il est lui-même une machine fantomatique⁴ ». C'est là son *erreur de catégorie* : en se représentant « les faits de la vie mentale comme s'ils appartenaient à un type logique ou à une catégorie » – ici la substance – « alors qu'en fait ils appartiennent à une autre catégorie ou un type logique différent », c'est constituer un « mythe de philosophe », ici le « mythe cartésien », qui se perpétuera ensuite comme « doctrine reçue⁵ ».

Qu'on parle d'incarnation, d'union ou d'interaction, les processus permettant l'action effective de la réalité spirituelle sur la réalité corporelle – ou l'inverse – restent pour le moins nébuleux. Descartes postule l'union du corps et de l'esprit mais reconnaît aussitôt que cette union doit rester inintelligible. Et avec raison : comment concevoir cette relation, ce point de contact ? De quelle substance, de quelle *res* est constituée cette « colle » qui ajointe les deux substances d'abord séparées ? Sur la nature de ces liaisons et influences, Ryle remarque qu'elles « restent mystérieuses puisque, par définition, elles ne peuvent appartenir à aucune des deux séries », et quant à leur connaissance « on ne peut observer ces liaisons et influences ni par l'introspection, ni par des expériences de laboratoire⁶ ».

Mais le problème de l'*origine* des deux substances n'est pas moins problématique. Toute l'essence du monisme est de poser l'esprit comme naissant de la matière, ou inversement dans le cas du monisme de l'esprit. Le dualisme quant à lui, s'il ne veut pas s'annuler lui-même, doit soutenir que l'un et l'autre sont des principes irréductibles, naissant chacun de principes irrémédiablement séparés. Cela implique en somme de reconduire ce dualisme ontologique jusqu'avant le tout premier battement du cosmos. La logique implicite au cartésianisme nous rapproche davantage de la négation de Dieu, ou sinon nous confine au manichéisme d'inspiration zoroastrienne⁷. Manichéisme, entrave au libre-arbitre : ceci donne de Descartes l'idée d'un bien piètre chrétien !

De part en part le dualisme cartésien pose donc problème et, comme Ryle l'a souligné, il semble que le temps soit venu pour une reconceptualisation radicale de l'esprit.

1.2 dualisme épistémologique

*Deux âmes, hélas ! habitent en mon sein,
Et chacune se veut de l'autre séparer ;
L'une s'adonne au monde et par tous ses organes,
D'un amour vigoureux l'étreint et s'y accroche.
L'autre de la poussière s'élève puissamment,
De ses nobles aïeux rejoignant les prairies.*
— Goethe, Faust I

Si le dualisme ontologique de Descartes faisait déjà naître dans son sillage un dualisme épistémologique, selon lequel le corps doit être connu par les voies de la science des corps et l'esprit par la réflexion et l'introspection, Kant vient radicaliser ce dualisme en plaçant la réalité suprasensible – l'esprit inclus – hors du champ de la connaissance humaine. Paradoxalement, c'est pour lutter contre le dogmatisme et les assertions métaphysiques qu'il postule lui-même d'une manière dogmatique et *a priori* le caractère inconnaisable de la « chose en soi ». Ici non plus, rien de contre-intuitif, excepté que ce postulat ne présente aucune nécessité logique absolue. Ou tout au plus en a-t-il une éthico-théologique⁸ : Kant l'admet lui-même,

ce décret visait à conserver une place pour la foi dans son système philosophique⁹. Le même sort est fait à un éventuel «entendement archétypique» (*intellectus archetypus*), une faculté de connaître ce qui serait un principe suprasensible organisateur du vivant, irréductible à quelque phénomène mécanique. L'esprit humain est donc renvoyé et confiné à la sphère de l'entendement discursif, signe de sa finitude¹⁰.

Des avatars de ce genre de dualisme épistémologique se retrouveront fréquemment dans la pensée philosophique et scientifique moderne, et ce, jusque chez les tenants du matérialisme : le biologiste évolutionniste Stephen Jay Gould nous en fournit une formulation assez claire avec son concept de *non-empiètement des magistères* (NOMA: Non-Overlapping Magisteria), selon lequel

la science œuvre en son domaine propre qui est celui de la recherche factuelle, de l'être, et la religion remplit une fonction prescriptive, qui concerne le *ce qui devrait être*, et ainsi ces domaines, reconnus irréductibles l'un à l'autre, gardent chacun leur raison d'être. Gould illustre la pacifique coexistence de ces deux domaines dans la personne de Pie XII, qui admet qu'un chrétien peut, tout en maintenant ses croyances relatives aux âmes, accepter la théorie de l'évolution au sujet des corps¹¹.

Si Descartes tentait de concilier la tradition religieuse avec les impulsions conférées à la science par Galilée et que Kant voulait faire de même en regard de la physique de Newton, plusieurs à notre époque cherchent cette «pacifique coexistence» entre la spiritualité et le matérialisme lui-même. Mais est-ce là une chose vraiment concevable? Est-ce que les compromis impliqués n'annuleraient pas dans son essence le spiritualisme inhérent à la vie religieuse?

2 Ères et misères de l'esprit

2.1 L'esprit devant la détotalisation du réel

D'une manière beaucoup plus générale, quels seront concrètement les effets de ces dualismes pour la connaissance humaine? Les barrières du dualisme épistémologique serviront-elles

de rempart contre les sciences qui pourraient tendre à «mécaniser l'âme»? Concluant une *note additionnelle sur l'ontologie et les «insuffisances» de la science*, Piaget soutient que «la philosophie aurait cent fois raison si elle se réservait les territoires où la science ne va pas, ne veut pas aller, ne peut pas aller pour l'instant. Mais rien ne l'autorise à croire que ses chasses sont gardées *in aeternum*¹².»

Et de fait: l'extension rapide du champ de recherche des neurosciences laisse de moins en moins de liberté à la spéculation philosophique, et «les territoires où la science ne va pas» d'une manière ou d'une autre n'existent plus. L'expérience religieuse elle-même tend à être comprise en termes de corrélations psychophysiques (on parle depuis peu de neurothéologie et de «cerveaux mystiques»). Pour les courants post-humanistes et transhumanistes, tout ceci légitimerait à moyen terme les tentatives d'amélioration du corps et de l'esprit grâce à des procédés permettant l'interfaçage cerveau-ordinateur, avec comme bénéfices sociaux anticipés la disparition de toute violence, insatisfaction, égoïsme et autres facteurs de rébellion.

Ces perspectives, comme la plupart des problèmes d'échelle globale, mettent en branle de nombreuses réflexions sur l'état actuel du savoir – ou plutôt *des savoirs*. Nous vivons à l'ère du morcellement de la connaissance et de la surspécialisation, ou domine cette «approche parcellaire du réel qui triomphait et qui continue à triompher dans la civilisation occidentale marquée par le *dualisme cartésien* [...] comportant un véritable *déni de l'unité du réel*», dixit le théologien Gérard Siegwalt¹³. Face à l'émergence de la crise écologique, symptôme typique de ce qu'il nomme la «crise du dualisme», il fondait comme beaucoup d'autres ses espoirs dans le dialogue interdisciplinaire. Mais l'expérience lui apparut éventuellement sans avenue, ajoutant qu'«au plan de l'interdisciplinarité, on ne dépasse sans doute jamais les tentatives».

C'était un échec prévisible pour qui comprend la racine du problème: affirmer l'unité du réel et décrier les méfaits du cartésianisme ne nous en libère pas pour autant, car cette pensée reste – comme Croce le disait de la doctrine kantienne – «immanente dans toute pensée moderne¹⁴». Whitehead faisait remarquer que le plus

grand pouvoir de la Science n'était pas celui d'agir sur le monde par la technique mais plutôt celui qu'il avait par «l'altération des contenus imaginatifs de nos esprits¹⁵», donc de la modification de notre imaginaire, de nos schèmes conceptuels, de nos habitudes de pensées : et tout ceci constitue un *mode de conscience* particulier colorant notre rapport à soi et au monde. Nous allons à présent tenter de caractériser le mode de conscience typique de la rationalité scientifique moderne afin de comprendre de quelle manière il affectera la production des savoirs et notre vision de l'humain et du monde, tout en faisant ressortir les possibilités d'un tout autre rapport au monde.

2.2 Bi-modalité de la conscience, dualité archétypale de l'imaginaire et interprétation des «faits»

Anthropologues, philosophes et psychologues font état de différents modes de conscience, recevant différentes désignations selon le contexte d'apparition. On peut néanmoins dégager certaines correspondances fortes entre ces conceptions ou attributs de la conscience et affirmer, à la suite de Deikman¹⁶, que la conscience est *bimodale* :

Active : analytique, séquentielle-linéaire, logique, verbale : elle manipule, à l'aide de catégories rationnelles, les objets sensibles et les objets idéels. Fonctionnant selon le régime diurne et possédant une structure *schizomorphe* (Durand), c'est une «logique des solides» (Bergson), qu'on peut supposer dominante pour des raisons de survie, étant parfaitement adaptée au «monde d'objets».

Réceptive : holistique, non linéaire, intuitive, non verbale : elle prend, par l'ensemble des facultés perceptuelles (non limitées aux perceptions sensibles), ce qui se présente et se laisse saisir, ce qui se donne à voir et à *comprendre*. Dans la typologie de Durand elle correspond au régime nocturne et met principalement en jeu une structure *gliscromorphe* : elle «ne caresse pas les choses de l'extérieur, ne les décrit pas, mais réhabilitant l'animation pénètre dans les choses, les anime¹⁷».

Forts de la remarque d'Husserl selon laquelle il n'y a pas de faits bruts, qu'il n'y a de faits que pour une conscience, on peut se

demander : comment les faits sont-ils donc constitués dans ces « deux âmes » dont nous parle Goethe ? À quoi renvoient, structurellement parlant, donc dans une conceptualisation plus abstraite, ces deux tendances, ces groupes de schèmes conceptuels ? Mais surtout, et c'est là toute la pertinence de ces remarques pour notre propos : quels sont les corollaires ontologiques des « structures anthropologiques de l'imaginaire¹⁸ » que nous avons évoquées plus haut et que Durand regroupera sous deux polarités fondamentales ?

On peut questionner le matérialisme et les « ambitions annexionnistes des sciences de la matière » (Canguilhem) en niant la prétendue neutralité de l'esprit dans l'élaboration de théories et *l'observation elle-même*. Dès l'origine, comme le dit Piaget, « toute expérience est une structuration du réel dans laquelle le sujet épistémique prend une part active [et donc] la connaissance apparaît comme une interaction entre les opérations structurantes du sujet et les propriétés de l'objet¹⁹ ». Cette activité de structuration du réel reste normalement hors du champ de l'expérience, mais on peut par l'analyse phénoménologique dégager des thèmes récurrents, des structures distinctes, des images primordiales. Imbu de la phénoménologie de l'imaginaire bachelardienne, Canguilhem procédera en s'appuyant sur « la psychanalyse de la connaissance » qui « compte désormais assez d'heureuses réussites pour prétendre à la dignité²⁰ ». Dans *La théorie cellulaire* il décrit comment le concept de *cellule*, chez Robert Hooke (premier à observer au microscope une fine coupe de liège), est né par évocation d'images tirées de la vie humaine, ici la chambre exiguë dans laquelle vivent les moines. Fait notable, d'autres chercheurs firent la même observation presque simultanément, mais choisirent cependant des noms aux connotations différentes. Hooke vit en cette cellule le constituant premier et unique de l'organisme – *le tout devenant réductible à la somme de ses parties/cellules* (conception analytique) –, eux la virent au contraire comme une formation secondaire par rapport au fluide originaire duquel elle émergeait – *ici le tout précède les parties* (conception holistique). C'est donc une valeur cloisonnante qui l'emporta dans la pensée de Hooke, « par-delà les deux pulsions imaginaires entre lesquelles elle a “oscillé” : soit l'image “d'une substance plastique

fondamentale, soit une composition de partie d'atomes" étanches et individualisées [...] calqué sur la mécanique newtonienne²¹». Mais encore, substance plastique et composition de parties sont dérivées par rapport à la polarité archétypale la plus fondamentale de l'imaginaire (et donc effectivement structurante de tout phénomène): le *continu* et le *discontinu*.

2.3 Métamorphose de la conscience et évolution de l'ontologie

Pour qui voudra s'y attarder, tout dans l'histoire – mythes et visions du monde, langage, formes d'organisation sociale, arts, etc. – suggère une transition graduelle de la conscience humaine du mode holistique au mode analytique, d'un imaginaire du continu à celui du discontinu. Un tel constat est d'une importance capitale pour mieux comprendre la genèse du matérialisme, car c'est de la conscience analytique que découlent les dichotomies typiques de la pensée occidentale moderne (sujet-objet, nature-culture, pensée-vie/sentiment, science-religion-art, etc.): elle favorisera l'individualisme, le nominalisme au Moyen-Âge, l'émergence de la pensée réflexive, le primat de la raison abstraite et critique dans l'*Aufklärung*, et portera dans l'ensemble au dualisme d'abord, puis par sa «logique des solides», au monisme, critique, et *matérialiste*.

À partir d'ici un appel est lancé au lecteur: c'est celui de Gadamer soulignant qu'une véritable compréhension ne peut advenir sans que l'on identifie puis garde à vue les préjugés – ici analytiques-matérialistes – qui se placent entre nous et la chose à comprendre. Ce qui précède aura pu rendre possible la prise de conscience que notre actuel rapport au monde, nonobstant la certitude qu'il peut présenter *pour nous*, repose sur la prédominance d'un des deux modes de conscience possibles et sur un imaginaire et une idée organisatrice du monde qui sont *contingents*. Mener à leur terme les conséquences de cette prise de conscience nous amène à supposer qu'advenant que ce couple mode de conscience-imaginaire s'efface au profit de l'autre, alors le monde perçu, tout en étant aussi «réel» que celui que nous connaissons, serait néanmoins source de perceptions et de connaissances *qualitativement fort différentes*. Ce que nous proposons ici, soit la mise hors-circuit momentanée de notre attachement pour

le mode de représentation analytique-matérialiste habituel ne sera évidemment pas suffisant pour nous permettre d'accéder comme par magie à une *perception* holistique-spiritualiste : mais il nous permettra cependant de gagner une *compréhension* plus profonde de l'histoire humaine et nous éviterons, grâce à cette compréhension, les trop courantes erreurs d'interprétation et de jugement dans de nombreux domaines. Nous procéderons donc à un réexamen de l'évolution des conceptions ontologiques en fonction du mode de conscience dominant pour une époque et une culture.

La religion n'est pas seulement affirmative quant à l'existence de l'esprit, elle est aussi moniste dans son fondement. La causation spirituelle est rendue évidente notamment chez l'apôtre Jean qui, en bon moniste spiritualiste, nous rappelle à propos du Verbe divin que « Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (Jn, 1 :3). La cosmogonie chrétienne, tout comme la quasi-totalité des cosmogonies monothéistes, polythéistes et animistes, conçoit qu'à un état d'union primordial suit une division illustrée dans le thème de la Chute. Mais l'idée de division autant que celle de transcendance doivent être manipulée avec précaution. Le surnaturel et le miraculeux impliquent une causalité spirituelle pour divers phénomènes sensibles, et logiquement parlant il ne peut donc *pas* s'agir d'une division ou d'une séparation (au sens où nous aurions des parties s'excluant mutuellement) : le dualisme cartésien corps-esprit apparaît ici comme un dérivé microcosmique du dualisme ontologique macrocosmique qui opposerait le monde matériel/sensible au monde divin/spirituel – et l'un et l'autre se voient confrontés au problème de l'interaction ou de la « colle » évoqués plus haut. On peut donc affirmer que sans une ontologie – et donc une logique – moniste, les notions d'*Incarnation*, de trinité (Dieu est à la fois Un et trois), de panenthéisme²², ou tout ce qui relève de la Présence divine (eucharistie, icône, grâce, etc.) – et finalement *le christianisme lui-même!* – perdent toute cohérence et toute intelligibilité. Affirmer une présence divine effective (et non pas un rapprochement suite à une *coupure*) implique de refuser le primat de la transcendance. *Toute relation effective n'est possible qu'en supposant une continuité.* Il faudra alors penser – nous y

reviendrons – la différenciation, la *distinction sans séparation*.

Mais le monisme de l'esprit qu'implique la pensée religieuse est *précritique*. Cela est plus particulièrement évident pour les formes religieuses primitives (animistes, polythéistes, etc.), toutes enracinées dans un mode de pensée à dominance holiste. Mais cela vaut aussi pour les formes plus récentes, notamment les divers monothéismes : car si les transes et les extases visionnaires se seront généralement effacées devant la naissance de la pensée analytique, logique et critique, et que celle-ci sera graduellement incorporée à la vie religieuse, elle le sera toujours en tant que *support pour la foi*, pour le *sentiment* de la validité de ce monisme spiritualiste. Cette nouvelle cohabitation ne sera d'ailleurs pas sans remous, comme en témoigne la naissance de la philosophie chez les Grecs, placée sous le signe de la discorde entre tradition/foi et raison – pensons au sort réservé à Socrate dans la cité ! À mesure que ce processus de séparation avancera, les mélanges hétérogènes (foi-raison, corps-esprits, etc.) qui paraissaient admissibles pour Descartes, Kant et consorts subiront une décantation : le liquide surnageant sera éliminé ou dévalorisé, et le précipité, le « solide », conservé. C'est vrai pour la distinction corps-esprit : suscitant d'abord la radicale prise de conscience de soi (spiritualiste) dans le *cogito ergo sum*, la fascination pour le monde d'objet et l'influence des « philosophies du soupçon » (Ricoeur) provoqueront en quelques siècles sa destitution (matérialiste, donc spirituellement nihiliste). Ce l'est autant pour le langage : l'*holophrase* des peuples primitifs, le logos présocratique (qui est à la fois la chose, sa pensée et son expression), et tous ces termes multivoques qui référaient alors presque systématiquement à des réalités qui sont – selon notre *di-vision* analytique – étendues autant que non-étendues, publiques autant que privées (ex : *spiritus*), connurent un rétrécissement incessant de leur sens. Augmentant la précision de notre langage, mais reléguant éventuellement la part privée aux poubelles. (Notons que *cœur* est l'un des termes ayant, pour l'instant, échappé au bistouri éliminativiste²³). On peut donc résumer la métamorphose de la conscience par la séquence suivante : spiritualisme, dualisme, matérialisme. Cette progression s'explique par les deux gestes de la conscience analytique sur les totalités

naturelles, sur l'unité du monde : 1) découpage en paires opposées (matière-esprit, extérieur-intérieur, objet-sujet, etc.), 2) *élimination parcimonieuse* (dans l'esprit du rasoir d'Occam) de celle des deux parties qui, en vertu de *notre* mode de conscience, est imperceptible et évanescence – élimination qui sera réalisée par l'attribution du statut de phénomène subjectif illusoire, d'*irréalité*, à l'esprit, à l'intériorité, etc.

Ces métamorphoses de notre rapport au monde laisseront-elles subsister quelque chose de l'esprit? En théologie surgissent les courants interprétatifs de la *démythologisation*, qui réduit les récits ou énoncés appartenant aux corpus d'enseignements traditionnels à de simples allégories, des fables à portée strictement éthique, n'ayant donc aucune référence à des faits spirituels «objectifs». D'autre part, les spiritualités nées dans la modernité se révèlent souvent, à l'étude de l'imaginaire dans lequel elles se meuvent, être une forme de *matérialisme spirituel*. Celles appartenant à la nébuleuse Nouvel-Âge se représentent généralement les réalités spirituelles comme une substance fine, une «matière subtile», ou recourent à des notions quantitatives et mécaniques telles que «taux vibratoire» pour exprimer le niveau d'éveil spirituel. (Si Descartes imaginait l'esprit *en opposition* à la matière, la modernité quant à elle le fera, symptomatiquement, *dans le sens de la matière*!)

La démythologisation en anthropologie conduira à attribuer aux humains des cultures primitives, en vertu du «principe de charité», une raison *spéculative*, calquée sur la nôtre, à l'aide de laquelle ils auraient échafaudé ces théories étranges pour se rassurer ou par un besoin – typique de *notre* époque – de spéculer sur tout; ou encore les mythes se verront attribuer une fonction essentiellement mnémotechnique, supposément conçus pour véhiculer un savoir pratique ou proto-scientifique, avant d'être éventuellement interprétés littéralement, par erreur. Tout ceci relève selon Owen Barfield du *logomorphisme*, soit la projection dans l'esprit d'une culture passée d'un mode et de structures de conscience qui sont les nôtres²⁴. Un révisionnisme philosophique et scientifique informé de ce risque sera nécessairement plus apte à saisir et réinterpréter les conceptions présocratiques, platoniciennes, aristotéliennes ou

même médiévales qui de nos jours paraissent si incongrues, et qui semblaient néanmoins relever pour eux de la simple évidence²⁵.

2.4 L'esprit pour-fendu

Quels sont donc les repères de l'esprit aujourd'hui ? Chassé de la nature par la raison scientifique fondée sur la pensée analytique, on trouvera néanmoins celui-ci dans les conceptions spiritualistes ou formes religieuses authentiques (*i.e.* celles qui ne jouent pas le jeu du matérialisme spirituel). Mais un problème de taille surgit lorsque la foi nous aveugle au point de croire en une « pacifique coexistence » des magistères gouldiens : cela revient de fait à vouloir obstinément faire coexister l'idée (précritique) d'une causation divine/spirituelle et celle (critique) d'une causation matérielle. Notons que cette contradiction interne, ce déchirement de l'esprit entre « vérités des jours de semaine » et « vérités du dimanche » (Russell) entre elle-même en contradiction avec l'idée de cette quête de « la vérité [qui] vous rendra libre ». N'ayant pas su développer de théorie évolutionniste spiritualiste suffisamment crédible, le domaine religieux semble incapable de riposter à l'empiètement du matérialisme sur leur magistère *via* la neurothéologie ou le dénigrement de l'expérience religieuse comme phénomène quasi-pathologique.

Outre nos attentes envers des institutions d'allégeances spiritualistes, la sphère de la pensée et du sentiment restera le lieu privilégié de l'esprit à notre époque, notamment dans l'intuition intellectuelle ou morale, la réflexion, la création, la compréhension. Mais ainsi intériorisé, individualisé et *privatisé*, l'esprit et sa réalité échappent à notre *perception*, et tout au plus celui qui s'y attarde suffisamment dans la réflexion en aura l'*évidence*, elle-même inobservable (d'où la facilité avec laquelle une sorte de « surmoi physicaliste » pourra l'emporter en dernière instance en suggérant le caractère illusoire de ces expériences intérieures).

L'imaginaire de l'homme moderne est donc scindé en deux par l'opposition entre les représentations contradictoires admises dans sa culture (les deux monismes), et par celles qui peuvent s'opposer dans sa propre conscience entre deux types de phénomènes (l'esprit

«évident» de l'intérieur, et la matière «solide» à l'extérieur). Pensée analytique, imaginaire du discontinu, représentations contradictoires, négation de la réalité du vécu... n'est-ce pas là un climat particulièrement propice aux troubles dissociatifs?

«Deux âmes, hélas!»...

3. Le matérialisme en question

3.1 L'herméneutique dominante

Si nous croyons qu'il sera possible d'acquérir, au terme d'un long trajet, une certitude absolue quant à la validité du monisme de l'esprit, les remarques précédentes ont pu nous faire prendre conscience de notre finitude et de la part d'obscurité et d'incertitude que recèlent les hypothèses matérialiste et spiritualiste. De fait, matière et esprit apparaissent pour la conscience comme des *phénomènes* distincts et irréductibles. Comme le mentionnait Ryle, c'est ce dualisme phénoménal qui prévient toute explication causale : on ne peut pas *voir* l'esprit être causé par la matière, ni l'inverse. Spiritualisme et matérialisme, en tant qu'elles sont des spéculations métaphysiques, n'expérimentent pas mais *postulent* des *forces invisibles* pour expliquer les phénomènes.

L'évidence que chacune de ces deux positions métaphysiques peut susciter ne vient pas par l'*expérience*, mais bien par la *compréhension* qui émerge de l'accumulation d'expériences personnelles et d'idées véhiculées par la culture, matérialiste ou spirituelle. Ce qui est *invisible* ne prend un sens (matérialiste ou spiritualiste) que dans le «miracle de la compréhension» (Gadamer). La compréhension d'un texte est impossible sans le rapport de circularité entre le tout et les parties, entre le sens de chaque mot et celui de la phrase : c'est le cercle herméneutique. Cette circularité n'est cependant pas vicieuse, et comme écrit Heidegger, le problème «ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement²⁶» ! Car tout notre rapport au monde est fondé sur la compréhension, et Gadamer dira du phénomène herméneutique qu'il est universel²⁷.

Cette circularité s'installe aussi dans la compréhension qu'une société a du monde. Pour un individu donné, l'adhésion au matérialisme se forgera et s'approfondira par la pluralité et la variété

d'*expériences* personnelles et d'*influences* culturelles dans lesquelles l'imaginaire matérialiste est présent implicitement ou explicitement, augmentant toujours la force de conviction de cette vision du monde. À son tour, la compréhension matérialiste de cet individu entretient et renforce celle des autres individus, et ainsi de suite : ainsi le *phénomène social* «matérialisme» s'auto-répond, s'auto-renforce et s'ancre définitivement dans une culture et dans les esprits qui s'y meuvent et la perpétuent²⁸.

Cette dynamique circulaire étant dans l'ensemble inaperçue, le matérialisme devient ainsi une entrave à une compréhension non matérialiste du monde. Un préjugé matérialiste orientera à coup sûr le tri parmi les sujets observés et les variables à mesurer, le choix des instruments (et leur construction) et le choix du contexte expérimental, puis le tri des données jugées «significatives» – et celles qui, s'écartant trop du reste du lot ne sont qu'un «bruit de fond». Mais à quoi était due l'étrangeté de ces données par rapport au reste du lot, et qu'auraient-elles pu signifier pour celui qui pense «spiritualistement»? On profitera donc à fouiller les placards des neurosciences pour y repêcher ces cas qui, trouvant peu de sens dans un paradigme matérialiste, tendent à être ignorés.

3.2 Les déboires explicatifs du matérialisme et le grand tabou

On explique souvent la naissance des fonctions supérieures de l'esprit (pensée logique, compréhension, langage, créativité, etc.) comme des «propriétés émergentes» de la complexité inhérente aux réseaux neuronaux. Mais certains cas d'hydrocéphalie peuvent faire douter de cette hypothèse, notamment lorsqu'en dépit des effets dramatiques de la maladie sur la structure des cerveaux atteints, les capacités cognitives restent parfaitement normales. Parmi plusieurs cas de ce genre observés par le Dr Lorber, un patient avait un cerveau réduit à une couche d'un ou deux millimètres de matière neurale dispersée sur la paroi interne du crâne – ce qui suggère une altération notable de la complexité du système! – mais se mérita malgré cela les honneurs en mathématiques à l'Université Cambridge. Les recherches subséquentes de Lorber l'amenèrent à publier des articles dans des revues scientifiques prestigieuses avec des titres tels que

Do you need a brain to think ? À ce sujet Roger Lewin relate dans la revue *Science* un fait intéressant :

startling as it may seem, this case is nothing new to the medical world. “Scores of similar accounts litter the medical literature, and they go back a long way,” [Patrick Wall, professor of anatomy at University College, London] “Lorber [has] done a long series of systematic scanning [...] He has gathered a remarkable set of data and he challenges, *How do we explain it?*”²⁹.

Face à ce genre de difficultés, on pourrait chercher à réaffirmer la pertinence des théories émergentistes en s'appuyant sur le néo-darwinisme : comment des organismes unicellulaires, sans esprits, auraient après des milliards d'années passées à évoluer par le biais de processus strictement physico-chimiques fait surgir une entité non matérielle telle que l'esprit ? Toute théorie matérialiste de l'esprit formera avec l'évolutionnisme néo-darwinien un système extrêmement *cohérent*, d'où la force de conviction de ce raisonnement. Mais la cohérence entre des théories ne suffit *pas* à assurer la validité du système qu'elles forment – encore faudra-t-il que chacune des théories composant ce système soient aptes à affronter le réel avec succès. Comme les recherches systématiques de Lorber tendent à invalider la théorie émergentiste, il reste donc à espérer que la théorie de l'évolution, véritable clé de voûte du matérialisme, excelle davantage au jeu de l'explication causaliste.

Comme l'explique Don Cruse, celui qui cherchera dans les ouvrages néo-darwiniens quelques éclaircissements sur la fameuse causalité matérielle responsable de l'évolution trouvera des expressions telles que «conception sans concepteur», «but sans but», sans oublier les savoureux «horloger aveugle» et «gène égoïste» d'un Richard Dawkins.

Si quelqu'un affirme que la nature n'a pas d'intentions, mais ensuite réalise qu'il ne peut soutenir son argument ou le faire apparaître le moins crédible sans user du langage de l'intentionnalité humaine pour remplacer les intentions

supposément absentes dans la nature [...] et persiste à le faire, alors cette personne est engagée dans un acte profond d'auto-tromperie [...]

C'est pourquoi [...] Colin Patterson, paléontologue sénior au British Museum of Natural History, fait connaître en 1981 son accord avec l'observation clairvoyante de l'historien américain Gillespie que le darwinisme n'est « pas une théorie pouvant guider la recherche, son pouvoir d'expliquer étant seulement verbal, mais une anti-théorie, un vide qui a la fonction de connaissance mais n'en véhicule aucune »³⁰.

« Conception sans concepteur », « but sans but » : où nous situent de tels énoncés ? Science ? Philosophie ? Poésie ? Théologie négative ? Et encore, combien de philosophes usant de pareils oxymores furent traités d'imposteurs – disons de *penseurs sans pensée*. Cruse ajoute que Darwin lui-même avait reconnu que sélection naturelle était un terme erroné, mais qu'il était « nécessaire pour la brièveté », sorte de version sténographiée. Mais en affirmant ceci, Darwin oublie « l'absence complète de quelque formulation non métaphorique et non abrégée équivalente, absence que la science continue d'ignorer ». L'usage abondant de métaphores par Darwin – et cela vaut pour nombre d'autres scientifiques – n'était que sa manière de « rendre sa théorie crédible en substituant dans son propre esprit, et celui de ses lecteurs, la créativité humaine pour la créativité spirituelle que sa théorie cherchait à éliminer³¹ ».

On peut donc résumer ainsi la situation pour le moins problématique de l'herméneutique matérialiste : les théories matérialistes de l'esprit et le néo-darwinisme forment un tout cohérent ; lorsque l'une des deux parties semble perdre de sa crédibilité elle peut toujours emprunter à l'autre partie. Puis vient l'heure des bilans pour le monisme matérialiste : constat d'insolvabilité, plongeon dans la crise du crédit – les bulles spéculatives éclatent. Ce qui s'explique aisément : on a cherché à nier la réalité de l'esprit en s'appuyant sur une théorie qui présupposait sa non-existence ! Dès 1886 Steiner remarquait : « Un grand nombre de tendances scientifiques croient refléter l'expérience pure alors qu'elles se bornent à en extraire les concepts qu'elles lui ont préalablement conférés ; et c'est là justement leur erreur fondamentale³². »

Le monisme matérialiste prétend donner sa chance à l'esprit en acceptant d'affronter le dualisme, cet adversaire moribond que l'on fait monter sur l'arène afin de s'assurer d'une victoire facile. On a bien pris soin d'ignorer le troisième joueur qu'est le monisme de l'esprit, ou on lui a substitué des caricatures grossières servant de repoussoir (ex: le créationnisme fondamentaliste, tentative audacieuse mais douteuse de faire coïncider deux visions du monde contradictoires). Fera-t-on accepter la mort de l'esprit par un tel combat truqué?

Cette dynamique pour le moins vicieuse se fonde circulairement et constitue ce qu'Owen Barfield appelle le *grand tabou*, dont les deux axiomes sont :

- 1) Une subjectivité « intérieure » (*inwardness*) de quelque genre est toujours le produit d'un organisme stimulé ;
- 2) Dans l'histoire de l'univers la « matière » a précédé « l'esprit »³³.

Nous avons jusqu'à présent offert une critique permettant de rejeter le dualisme cartésien et de mettre en doute le monisme matérialiste, tout en les situant comme des stations successives sur le chemin suivi par la conscience humaine au cours de son évolution. Il s'agit maintenant d'aller au-delà de la critique et de faire œuvre positive en indiquant une voie possible pour la connaissance fondée sur le spiritualisme.

4 Figures d'un paradigme spiritualiste moderne

4.1 Science goethéenne et déploiement de la vie

Au commencement était l'action
– Goethe

La réaction naïve devant l'idée d'un monisme spiritualiste pourrait être de faire valoir, quitte à user des poings dans l'argumentaire, la convaincante solidité du monde. Mais le renversement de l'ordre causal proposé par le spiritualisme ne nie pas que la matière *apparaisse*. Le spiritualiste est donc moins un « négationniste » de la matière qu'un « révisionniste de l'histoire » de celle-ci. Et à cette critique naïve pourrait facilement être opposée celle de ceux pour qui il est parfaitement contre-intuitif de dire l'esprit irréel.

Ceci dit, le deuxième facteur conférant tant de crédibilité au matérialisme est l'efficacité des techniques que l'on en tire (argument pragmatique). Ce qui est vrai, mais avec un bémol : si le monde inorganique et sans vie se plie généralement à nos demandes, la vie, elle, ne nous sourit point : crise écologique, appauvrissement des sols, émergence de nouvelles maladies de civilisation, etc. Plusieurs n'y verront que les effets d'un capitalisme sauvage et du non-respect du principe de précaution, au mieux d'un manque (temporaire) de connaissances (du type matérialiste). Si un nombre toujours grandissant de philosophes et de scientifiques placent le cartésianisme en amont de ces facteurs, nous franchirons un pas supplémentaire en affirmant qu'il faut replacer ce dernier dans l'histoire de l'évolution de la conscience pour comprendre que le problème émerge de la domination de la pensée analytique et du *type de connaissance* qu'elle produit. Notre découpage des réalités naturelles en parties mutuellement exclusives prévient toute saisie d'une éventuelle trame unitaire constitutive du vivant, donc d'une saisie de la vie elle-même.

Cette hypothèse serait d'autant plus plausible si l'on parvenait à démontrer que des facteurs non reconnus par le paradigme matérialiste-quantitatif engendrent une action positive sur le vivant – sorte d'argument pragmatique spiritualiste faisant contrepoids aux arguments pragmatiques du matérialisme. Une étude menée sur les effets des compost (FYM, farmyard manure) traités avec des préparations issues de la méthode biodynamique, reconnue et appliquée principalement en Europe, nous apprend ceci :

application of completely prepared FYM led to significantly higher biomass and abundance of... earthworms than in plots where non-prepared FYM was applied. [...] biodynamic FYM has been shown to increase soil organic C [carbone] and N [azote], microbial biomass and biological activity

Effet tangible, donc, mais quelle peut en être la cause ?

Since biodynamic preparations are added to composting organic material in *very low doses of a few grams per ton* of

compost material, the primary purpose of these preparations is *not to add nutrients, but to stimulate the processes* of nutrient and energy cycling, hasten decomposition and to improve soil and crop *quality*... *The functional relationships between biodynamic compost preparations and the composting process are still not fully understood*³⁴.

Cette approche, comme toutes les applications pratiques de l'*anthroposophie* – la science de l'esprit développée par Rudolf Steiner – veut tenir compte des rythmes naturels, les cycles naturels terrestres et cosmiques, visibles et invisibles, qui d'un point de vue spiritualiste sont l'expression des forces spirituelles de vie. Ces mêmes forces, rendues disponibles notamment par des méthodes de préparation et des dosages homéopathiques³⁵, sont tenues d'un point de vue spiritualiste comme causalement responsables de l'efficacité avérée de ces pratiques, tant dans l'agriculture que la médecine. Le microbiologiste des sols Claude Bourguignon, en dit ceci :

Je pense qu'à l'heure actuelle la seule et unique solution pour le Tiers-monde est l'agriculture biodynamique. J'ai étudié quelques préparations et il y en a qui m'ont totalement époustoufflé... Je ne sais pas quel type d'énergie touche la biodynamie mais en tant que scientifique je me garde bien d'en rire³⁶.

Comme il semble difficile pour la science physicaliste de se prononcer sur les causes de l'efficacité ou de l'inefficacité de telles méthodes, voyons ce qu'un détour par la théorie pourra nous apprendre. À l'ère de la physique quantique, à quoi pensent les spécialistes de la *phusis*? Hubert Reeves explique que «le *thema* imaginaire de la physique actuelle est celui d'un imaginaire d'*action*, fut-elle à distance, et non plus d'un imaginaire d'*objet*³⁷ ». Physique moderne qui elle aussi, en substituant à «la notion linéaire et élémentariste d'*explication* celle d'*implication*, retrouve par là la grande image hermétiste ou celle de la *Naturphilosophie* schellingienne, de l'*Unus Mundus*³⁸ ». Le nouveau bagage conceptuel généré par le développement de la physique quantique semble augurer

un renouveau de l'ontologie en phase avec une vision holistique du monde, et le constat de l'inséparabilité du contexte expérimental et du déroulement du phénomène éprouve les vieilles conceptions épistémologiques objectivistes. Mais la majorité des sciences semblent sourdes à ces percées théoriques et, par incapacité de repenser la science ou par peur de l'inconnu, perpétuent les anciens schèmes. Comment envisager cette nouvelle science ?

La notion d'implication (*implicate order*) renvoie aux travaux du physicien David Bohm. C'est sous sa direction qu'Henri Bortoft se spécialisa sur la question de la *totalité* (*wholeness*) en physique quantique, avant de s'intéresser à la science de Goethe, qui comprenait déjà chez celui-ci une optique, une botanique, une zoologie, une géologie et une météorologie. Bortoft donne à comprendre cette science comme une science herméneutique et phénoménologique de la nature, fondée sur un regard holistique qui permet à l'*unité intrinsèque* (normalement invisible) du phénomène visible de se phénoménaliser, d'apparaître pour la conscience. Il s'agit donc d'un accomplissement de ce qu'Heidegger considère comme étant la visée de la phénoménologie : « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même³⁹ ». Ce « faire voir » a ici quelque chose d'exemplaire, correspondant à *la fois* à une intuition et à une véritable vision : il s'agit en somme, comme le disait Goethe, d'une vue « sensible-suprasensible », à côté de laquelle la notion de « vision » des essences chez Husserl – ou le « voir l'invisible » chez Michel Henry – apparaissent au mieux comme une métaphore, sinon comme un abus de langage.

En tant qu'approche herméneutique, cette science s'approprie le principe gadamérien qui sous-tend sa thèse de l'*universalité de l'herméneutique* : l'être qui peut être compris est langage. La perception holistique, qui prend chaque phénomène *dans son contexte*, se refuse à lui faire violence en l'isolant : elle se refuse également, en tant qu'*empirisme délicat* (Goethe), à lui plaquer une grille de lecture abstraite et artificielle. Il n'est point besoin de le faire car, nous dit Goethe, « le phénomène est sa propre théorie ». Tout être parle pour qui sait l'entendre, et la nature est un grand livre pour qui sait le lire : l'esprit de l'observateur devient la scène sur laquelle se déploie la « libre raison du phénomène » (Van Eynde).

L'unité du phénomène n'est pas ici une idée générale abstraite qui serait plaquée sur le phénomène, mais bien l'*idée vivante* et agissante, guidant la *métamorphose* des formes organiques, des *touts authentiques*. L'*Urphänomen* et le *Typus* (respectivement pour le monde inorganique et organique) sont ce qui permet au phénomène de se différencier tout en préservant une unité, c'est la *distinction sans séparation* évoquée plus haut. Ce principe suprasensible immanent est ce « chaînon manquant » dans les théories (pseudo)explicatives de l'évolutionnisme matérialiste – ou que les théories spiritualistes ou néo-vitalistes (Bergson, Driesch, Chardin, Sheldrake, etc.) postulent, mais ne perçoivent pas. Steiner, qui fut le premier à redécouvrir et expliciter l'épistémologie goethéenne, disait à cet effet que « la théorie de Darwin présuppose le type... Tel un fil rouge, le type passe par toutes les étapes évolutives du monde organique. C'est lui que nous devons tenir pour parcourir, *avec lui*, ce grand domaine si riche en formes diverses⁴⁰. » La biologie comparative d'aujourd'hui, se refusant comme Kant l'accès à un *entendement archétypique*, plutôt que de s'appliquer à découvrir et classer l'archétype, est devenue une modélisation spéculative de quelque processus mécanique.

Mentionnons au passage d'autres applications de l'approche anthroposophique, fondée sur la méthode d'observation goethéenne et « augmentée » par Steiner : pédagogie Waldorf-Steiner, médecine anthroposophique⁴¹, diagnostic médical par « cristallisation sensible », eurythmie thérapeutique et pédagogie curative, individualisme éthique, triarticulation sociale, etc.

À supposer que l'on interprète ce qui précède comme des indications d'une faille dans la compréhension matérialiste et d'une possible validité de la thèse spiritualiste d'une genèse de la matière par l'esprit, comment nous représenterons-nous cette genèse ? Devrait-on dire que la matière naît d'une « condensation », d'une « solidification » de l'esprit ? S'agit-il d'une « propriété émergente » – ou encore d'une « métamorphose », d'un retournement sur lui-même de l'esprit (à l'image d'un contre-espace en géométrie projective) ? Cette dernière image peut sembler heureuse, trouvant déjà place dans le lexique religieux et phénoménologique (retournement de la conscience : *Umkehr*). Cette suggestion faite, il semble imprudent de

spéculer plus avant sur cette genèse vues les limites intrinsèques au langage et celles de notre esprit encore imbu de cette «logique des solides».

Système d'idées cohérent, porteur de résultats concrets dans le monde sensible, la science goethéenne et l'anthroposophie peuvent, de l'extérieur, avoir quelque chose de convaincant. Mais à s'en tenir à des arguments de type cohérentiste ou pragmatiste on pourrait tout aussi bien adhérer au paradigme matérialiste. Qui veut aller jusqu'au bout de la démarche de la connaissance semble devoir abandonner ces seuls critères. C'est ici que l'anthroposophie offre une possibilité inédite par rapport à la science matérialiste *et* à la science goethéenne, en ce qu'elle se veut «le mode de connaissance auquel doit parvenir l'homme qui a assimilé les idées de Goethe sur la nature, et qui veut étendre au domaine de l'esprit le champ de son expérience [...] ce que Goethe n'a pas fait⁴²».

4.2 Monisme spiritualiste non-dogmatique : sauver l'esprit par la «science» ?

*La science fait disparaître la croyance, et la change en
une vision de ce qui est
– Fichte*

*Le seul paradigme véritablement nouveau serait de
s'élever au niveau de conscience d'où tout paradigme
connu origine
– George Kühlewind*

Suivant l'idée que l'on se fait généralement de la science, aucun fondement ultime ne peut être découvert pour nos convictions actuelles: car l'empirisme est une position épistémologique non démontrable empiriquement, et le matérialisme restera à jamais invérifiable par delà le fossé du dualisme phénoménal. Car il n'y a de connaissance qu'en tant qu'esprit: la matière ne se connaît pas elle-même, et si l'esprit émerge de la matière, alors il n'existe aucune possibilité d'un fondement absolu pour la connaissance. *Si* l'esprit naît de l'esprit, alors seulement aurait-il *théoriquement* une chance

de coïncider avec son origine, et donc de fonder quelque science de façon originaire et absolue. Mais existe-t-il une science fondée *dans* l'esprit, et pouvant d'autre part se montrer parfaitement *critique* sans pour autant limiter le domaine de son investigation? Tout repose désormais sur cette unique possibilité, celle d'une *science de l'esprit*.

Husserl, bien conscient d'une certaine *Crise*, affirmait trouver dans l'histoire de toute la philosophie occidentale, particulièrement chez Descartes, un *motif caché*, celui de s'élever au statut de science rigoureuse et de fondement suprême pour une connaissance universelle. Pour lui le « caractère douteux de la psychologie » tient aux « obscurités énigmatiques et sans solutions dans les sciences modernes, y compris les sciences mathématiques [qui] nous ramènent en effet à *l'énigme de la subjectivité*⁴³ ». Cette énigme, elle, à quoi renvoie-t-elle ultimement sinon au mystère de l'*être* pensant, et de l'*acte* de constitution lui-même?

Précisons ce qu'ici ne signifiera *pas* « science de l'esprit » : elle ne se limiterait pas, comme les *Geisteswissenschaften*, à l'étude compréhensive des *manifestations culturelles* de l'esprit ; ni à l'étude des *corrélats matériels* des états mentaux ; ni à proposer un nouveau *système d'idées* sur l'esprit, peut-être convaincantes mais néanmoins issues de la spéculation ou de la reconduction de dogmes. Tout à l'inverse, donc, il s'agit de penser les fondements d'une *science de l'esprit*, *en tant qu'*esprit, menée *à partir de* l'esprit et fondée sur une *expérience* de l'esprit.

Un immense problème devient vite évident : à l'instar du chien courant après sa queue et qui ne peut que happer l'air, la pensée qui tente de se saisir elle-même ne saisit toujours que ce qui vient d'être pensé, des abstractions sans vie, des pensées mortes, et non son essence, le *penser vivant*. L'être du penser, l'essence la plus pure de notre subjectivité-ego ne voit jamais que les *traces* de son activité, et ne se perçoit jamais elle-même ou cette activité. Ce qui faisait dire à Fichte que « nos yeux sont un obstacle à nos yeux⁴⁴ » : c'est l'abysse irrationnel. « [L]es sciences de la nature *perçoivent [puis] pensent la réalité sensible*, tandis que les philosophies de l'esprit *pensent, mais ne perçoivent pas la réalité suprasensible*⁴⁵. » C'est ce qui marque

l'échec de la philosophie réflexive : et c'est précisément ici que se joue le drame noétique de l'humanité.

Les rapprochements entre la phénoménologie d'Husserl et celle de Steiner (lui aussi élève de Brentano) seraient trop nombreux pour être énumérés ici. Dans un article paru dans les *Analecta Husserliana*, Majorek fait état de ces rapprochements puis explique ainsi ce qui empêcha Husserl de parvenir aux mêmes résultats que Steiner :

Ce fut à défaut d'avoir eu un aperçu de la nécessité d'un tel développement intérieur, d'une structuration de l'âme au moyen d'exercices intérieurs spécifiques et ardu, qu'Husserl fut empêché de réaliser l'accomplissement du « motif caché » de sa réduction transcendantale⁴⁶.

Car une certaine *Bildung*, une culture de soi bien spécifique, doit préparer la transformation de la conscience du sujet désirant traverser cet abysse irrationnel. Nous laisserons cependant à d'autres auteurs le soin d'exposer cette voie pour laquelle l'érudition nous manque sévèrement⁴⁷.

La *Philosophie de la Liberté* de Steiner se présente, par son sous-titre même, comme une voie d'*observation de l'âme selon la méthode scientifique* en ce sens qu'elle se veut rigoureuse et fondée sur l'expérience. *L'intuition du moi pur*, soit l'appréhension de l'activité pensante pure dans son immédiateté et sans contenu particulier, c'est selon Kühlewind, « Être là, présent *dans* l'acte de connaissance [...], vivre l'intuition et non pas seulement son résultat. [L']apparition de la source de la connaissance signifie faire simultanément l'expérience de la pensée vivante et celle du Moi véritable qui seul est capable de faire cette expérience⁴⁸. » Ainsi peut être connu également *le monde suprasensible duquel ce Moi pur participe et auquel il est intimement relié*. La philosophie a bel et bien laissé place à une science, et pour reprendre l'expression d'Heidegger – qui comme Steiner veut donner préséance à l'expérience sur les spéculations métaphysiques – « Nous pouvons risquer le pas hors de la philosophie vers la pensée de l'être dès lors que nous sommes devenus familiers avec la provenance de la pensée⁴⁹. »

Cet *empirisme de l'esprit* veut donc faire de l'activité donatrice, elle-même *non-donné*, un *donné*. Voilà le premier geste qui, s'il est accompli, peut fonder ce nouveau rapport au monde : car la coïncidence entre la pensée et l'être du penser est aussi *coïncidence du Je et du monde*, ce qui marque un décloisonnement de la sphère de la subjectivité. Activité individuelle et intime s'il en est une – car personne ne peut le faire à notre place –, elle fonde pour *soi et soi-même uniquement* la certitude suprême de sa propre existence en tant qu'esprit pur⁵⁰.

En conclusion

Ces brefs propos, jetant un éclairage aussi englobant que possible sur des aspects historiques, logiques, scientifiques et épistémologiques du problème esprit-matière, avaient pour but général de montrer, en contrepois au grand tabou, que l'abandon nécessaire du dualisme corps-esprit n'est aucunement un chèque en blanc au monisme matérialiste. L'omniprésence des productions culturelles reconduisant l'imaginaire du discontinu, l'ancrage du matérialisme comme *compréhension* du monde, c'est là ce qui prévient la relecture de tout ce qui laisse entrevoir la présence du spirituel dans la création et dans l'homme, à commencer par le mystère de la subjectivité et de la phénoménalité, par l'*acte* qui constitue le monde. Plus spécifiquement nous voulions susciter un intérêt pour la science goethéenne et les avenues philosophiques, scientifiques et culturelles offertes par l'anthroposophie en tant que science spirituelle, science apparemment toute indiquée pour affronter les défis modernes les plus déroutants. C'est aux penseurs de cette mouvance que nous devons les éléments essentiels du révisionnisme historique prenant comme centre l'évolution de la conscience humaine⁵¹. Signalons cependant qu'il ne s'agit ici que d'une mince introduction à cette relecture de l'évolution et aux fondements théoriques et aux applications pratiques de l'anthroposophie, et qu'il nous fut donc impossible, par manque de temps, de rendre justice à leur extraordinaire cohérence et fécondité^{52 53}.

Si l'idée d'une science de l'esprit n'aura pas le même attrait pour tous, la relecture spiritualiste de l'histoire humaine porte en elle

sa propre validité, indépendamment des idées steineriennes parfois fort provocantes. Chacun est donc libre de se servir selon sa faim et puiser les éléments susceptibles de nourrir ses propres élans vers une compréhension révisée de l'histoire.

-
1. Denys Néron, «Où l'amour s'explique l'amour» dans *L'équation sensible*, Montréal, l'Hexagone, 1979, p. 43
 2. Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978, p. 19
 3. *Ibid.*, p. 20
 4. *Ibid.*, p. 20
 5. *Ibid.*, p. 16
 6. *Ibid.*, p. 12-13
 7. Le terme «dualisme» apparaît pour la première fois vers 1700 pour caractériser la doctrine religieuse zoroastrienne dans laquelle le Bien et le Mal sont deux principes coéternels. C'est à Wolff (né après la mort de Descartes) que l'on doit l'importation de ce terme dans le domaine ontologique. (Rudolf Eucken, note de l'article «dualisme», dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.1, 10^e édition, Paris, Quadrige, 1996.)
 8. «Il s'agit de faire la critique de la prétention de la raison humaine à se faire divine, et de l'élever [...] jusqu'à la dimension de la foi qui restaure le mystère du sens, et, partant, le respect de la réalisation qu'il peut prendre chez l'autre.» (Michel Soëtar, *Qu'est-ce que la pédagogie*, ESF, 2001, p. 87.)
 9. «Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croissance*.» Emmanuel Kant, (préface à la seconde édition), *Critique de la raison pure* (trad. Tresmesaygues et Pacaud), Paris, PUF, 1971, p. 17. Soëtar note que plusieurs laïques hésitent «à traduire *Glaube* par foi, en lui préférant *croissance* ou tout autre terme moins compromettant, mais le mot allemand désigne bien la foi dans son essence religieuse» (*ibid.*, p. 86).
 10. Laurent Van Eynde, «De l' "intellectus archetypus" au génie: Kant selon Goethe», dans Jean-Marie Vaysse (dir.), *Les cahiers d'histoire de la philosophie – Kant*, Paris, Cerf, 2008, p. 305.
 11. Raphaël Zummo, *Darwin et les âmes*, 2006 [travail réalisé dans le cadre d'un cours à l'Université de Montréal].
 12. Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Vendôme, PUF, 1972, p. 165.

13. Vidéo de sa conférence disponible ici : www.cerum.qc.ca/cerum/templeton/sens.html.
14. Benedetto Croce, *Essence of aesthetic*, Londres, Heinemann, 1921, p. 26. (Cité dans Owen Barfield, *Poetic Diction*, p. 194.) (Trad. libre.)
15. Cité dans Kenneth McClure, *Owen Barfield: The Journey of the Soul through Western Consciousness*, 2005, (trad. libre), <http://southerncrossreview.org/43/mcclure.htm>, consultée le 12 novembre 2008
16. Arthur J. Deikman, «Bimodal consciousness» dans Robert E. Ornstein (ed.), *The Nature of Human Consciousness*, San Francisco, W.H. Freeman, 1973, p. 67-86.
17. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10^e édition, Paris, Dunod, 1984, p. 314.
18. Durand, *op. cit.*, p. 209-213.
19. Piaget, *op. cit.*, p. 119.
20. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 60.
21. Durand, *op. cit.*, p. 206.
22. À distinguer du panthéisme (tout est Dieu : ce tout n'est qu'une somme de parties, c'est un *tout contrefait* (Bortoft)). Le panthéisme affirme que tout est *en* Dieu : Dieu est plus que la somme des parties. Dans un tel *tout authentique*, le principe organisateur n'est pas coextensif aux parties, et en *ce* sens, il est transcendant, en même temps qu'immanent ce qui permet de concevoir comment Dieu peut être connu à travers sa création (voir la notion de *transcendance immanente* chez le physicien Basarab Nicolescu). La *process theology* inspirée par les conceptions physiques et mathématiques de Whitehead, elle-même en phase avec un spiritualisme panthéiste, tente de réviser en ce sens l'univers conceptuel de la métaphysique chrétienne.
23. Le *matérialisme éliminativiste* en philosophie de l'esprit, défendu notamment par Churchland, selon lequel le vocabulaire des états mentaux sera graduellement éliminé au profit d'expressions physicalistes à mesure que progresseront nos connaissances sur le fonctionnement du cerveau.
24. Owen Barfield, *Poetic diction – a study in meaning*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, p. 90.
25. Gadamer souligne que pour Platon le Beau réunit de manière indivisible le sensible et le suprasensible, et que c'est *par erreur qu'on lui attribue une théorie des deux mondes*. Steiner tenait aussi ceci comme une erreur d'interprétation conduisant à un pseudo-platonisme, un platonisme unilatéral. Cf. Henri Bortoft, *The Wholeness of nature – Goethe's way*

- toward a science of conscious participation in nature, Gt. Barrington, Lindisfarne, 1996, p. 373. ***
26. Martin Heidegger, *Être et Temps*, (trad. Martineau), Paris, Authentica, 1985, p. 124[153].
 27. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.
 28. Nous insistons ici sur le matérialisme mais cette circularité se retrouve aussi dans une compréhension spiritualiste.
 29. Roger Lewin, «Is your brain really necessary?», dans *Science*, New Series, vol. 210, no. 4475 (Dec. 12, 1980) p. 1232-1234 (www.sciencemag.org).
 30. Don Cruse, *If One Sharpens Occam's Razor - Will it Cut the Other Way?*, 2005 (trad. libre) www.difficulttruths.com, page consultée le 10 janvier 2009 ***
 31. Don Cruse, Robert Zimmer, *Evolution and the New Gnosis – Anti-establishment Essays on Knowledge, Science, Religion and Causal Logic*, New York, WCP, 2002, p. 63 (trad. libre). ***
 32. Rudolf Steiner, *Épistémologie de la pensée goethéenne*, dans *Mystique et esprit moderne*, Paris, Fischbacher, 1967, p. 29.
 33. Cf. Owen Barfield, *Speaker's meaning (lecture 4)*, Middletown, Wesleyan University Press, 1967.
 34. Zaller & Köpke, «Effects of traditional and biodynamic farmyard manure amendment on yields, soil chemical, biochemical and biological properties in a long-term field experiment», dans *Biol Fertil Soils*, vol. 40, 2004, p. 222–223 [emphasis ajoutée].
 35. Si l'homéopathie a un effet sur des végétaux et des micro-organismes, la Science osera-t-elle sortir la carte habituelle de l'effet placebo ?
 36. Entrevue donnée sur www.passerelleco.info/article.php3?id_article=113 page consultée le 10 janvier 2007
 37. Hubert Reeves, *La symétrie, une image clé de la physique moderne* (cité dans Durand, *op. cit.*, p. vii).
 38. Durand, *op. cit.*, p. vii.
 39. Heidegger, *op. cit.*, p. 35[46].
 40. Steiner, *op. cit.*, p. 89.
 41. Voir notamment : www.louisbolck.org/index.php?page=39
 42. Rudolf Steiner, *Goethe et sa conception du monde*, Genève, Éditions anthroposophiques romandes, 1985, p. 193.
 43. Edmond Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. Granel), Paris, Gallimard, 1976, p. 9-10 [§2].
 44. Johann Gottlieb Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, ou la doctrine de la religion* (trad. Bouillier), Cabris, Sulliver, 2000, p.

100.

45. Lucio Russo, *Science de l'esprit et philosophie de l'esprit (I)*, Rome, 2005, users.skynet.be/etc/Html/PhiloTxt.html page consultée le 9 novembre 2006
46. Marek B. Majorek, «Origins of consciousness and conscious (free) intention from the viewpoint of Rudolf Steiner's spiritual science (anthroposophy) in relation to Husserl's transcendental reduction», dans *Analecta Husserliana*, vol. 94, 2007, p. 275. (Trad. libre.)
47. Voir notamment Georg Kühlewind, *La volonté douce – du pensé au penser; du senti au sentir; du voulu au vouloir*, Paris, Triades, 2004. ***
48. Georg Kühlewind, *Conscience de l'esprit*, Paris, Triades, 1981, p. 35.
49. Martin Heidegger, «The thinker as a poet» dans Manfred Stassen (éd.), *Martin Heidegger – philosophical and political writings*, New York, Continuum, 2003, p. 22 (trad. libre).
50. Note additionnelle: Plusieurs ont cru voir deux Steiner: le premier, philosophique et épistémologique (surtout exégète de la science goethéenne); le deuxième, mystique chrétien, voir «occultiste». Réaction compréhensible, même s'il rappellera souvent ce qui distingue essentiellement sa pensée des mouvances que le titre même de ses œuvres pourrait évoquer, et ajoutera que la «Philosophie de la liberté est le fondement philosophique de mes écrits ultérieurs. [...] [Car de] l'appréhension vivante du penser intuitif tel que ce livre cherche à le faire saisir découlera néanmoins tout naturellement que l'on entre par la suite de façon vivante dans le monde de perception spirituel.»
51. Surtout: Owen Barfield, *Saving the appearances – a study in idolatry*, Middletown, Wesleyan University Press, 1988 ***
52. Autres ouvrages dédiés à situer la pensée goéthéo-steinerienne dans le paysage philosophique: Friedemann Schwarzkopf, *The metamorphosis of the given – toward and ecology of consciousness*, New York, Peter Lang, 1998 ***; Andrew Welburn, *Rudolf Steiner's philosophy – and the crisis of contemporary thought*, Edinburgh, Floris, 2004 ***
53. Ces deux intentions découlent de notre conviction en le bien-fondé de ces thèses, suivant la compréhension forgée au fil du temps et de lectures variées. Si les thèses présentées ici sembleront parfois abruptes ou indigestes au premier contact, les lecteurs désireux d'en approfondir la compréhension sont conviés à se rapporter aux liens ou aux livres suggérés (marqués par un *** dans les notes de fin de texte) ou à me contacter directement. Toutes questions et tous commentaires seront forts bienvenus: sonidos@lycos.com.

L'ambiguïté du corps chez Husserl : entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair

Denis Courville, *Université d'Ottawa*

Introduction

«Un cartésien ne se voit pas dans le miroir: il voit un mannequin, un “dehors” dont il a toutes raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair¹.» Nous reprenons cette phrase de Maurice Merleau-Ponty pour illustrer l'ambiguïté qui anime la pensée du corps dans les *Méditations cartésiennes*² d'Edmund Husserl. Dans ce texte, le fondateur de la phénoménologie incarne à la fois le cartésien qui, en regardant son corps, ne peut voir qu'un mannequin et le phénoménologue dont l'entreprise consiste à rendre compte de la chair comme un principe constitutif du monde (à l'exemple de Merleau-Ponty). En visant un fondement absolument objectif de la science, Husserl rejette dans un premier temps le corps et la dimension sensible de l'expérience au profit d'une évidence apodictique supérieure, celle de la certitude absolue de l'*ego*. La phénoménologie s'assume ainsi comme une égologie pure qui affirme l'absoluité du moi sur le monde. Or, cette égologie absolue culmine dans un solipsisme transcendantal, dont le dépassement ne peut se réaliser que par une théorie de l'intersubjectivité qui fixe le sens objectif du monde. Tandis que Descartes tire le fondement de l'objectivité dans la véracité divine, Husserl le découvre plutôt dans l'expérience de l'*alter ego*, une transcendance dont la saisie s'accomplit dans l'expérience de la chair.

Ainsi, la philosophie de Husserl est d'abord traversée par un certain dualisme où le corps est considéré comme un simple instrument – voire un élément qui trouble la manifestation idéale de l'être en se posant entre la conscience pure désincarnée et le monde. Néanmoins,

la phénoménologie transcendantale s'accomplit par la suite en tant que phénoménologie du corps où l'expérience de la chair se révèle le fondement de l'expérience de l'*alter ego* et, donc, du monde en son sens objectif. Nous proposons de démontrer que la phénoménologie transcendantale de Husserl ne peut se maintenir qu'en assumant à la fois une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair, car chacune de ces approches à l'égard de la corporéité s'avère indispensable à l'attestation de l'objectivité du monde. En d'autres termes, nous suggérons que le projet philosophique de Husserl consiste à la fois à maintenir et à brouiller la distinction entre l'esprit et le corps afin d'assurer le sens objectif du monde.

L'épochè et le problème de la mondanéité

Il nous faut tout d'abord renouer avec le cheminement philosophique des *Méditations cartésiennes*. Husserl se propose dans ce texte de fonder la philosophie – et plus spécifiquement, la phénoménologie transcendantale – sur l'esprit qui anime les *Méditations métaphysiques* : l'idéal cartésien de constituer une science universelle et absolue. À l'exemple de Descartes, la fondation absolue de la science doit se réaliser à partir d'une première évidence apodictique, le sol sur lequel s'édifiera l'ensemble de la science universelle. De même, l'existence du monde ne peut constituer une évidence absolue parce qu'elle peut se révéler illusoire, tel un «rêve cohérent». Il nous faut donc rompre avec l'attitude naturelle, c'est-à-dire l'attitude naïve de la quotidienneté où l'expérience du monde va de soi. Husserl – en tant que «je» méditant – est alors mené à pratiquer la réduction phénoménologique ou l'*épochè*, cette méthode proprement philosophique qui consiste à suspendre tout acte de jugement sur l'existence et, par conséquent, l'être du monde. La réduction accomplie, l'apodicticité, c'est-à-dire la certitude absolue, de mon *ego* et la vie pure de ma conscience se révèlent à moi. La fondation absolue de la science objective doit alors s'accomplir comme une égologie se fixant «à l'intérieur de l'*épochè*, comme science de l'essence véritable de la conscience³». En d'autres termes, la phénoménologie doit expliciter ce principe qu'est l'*ego* «transcendantal» ou «pur»: ce moi «arraché» de tous les liens de dépendance par lesquels l'être humain se rapporte au monde.

L'évidence des autres *ego* semble dès lors problématique puisqu'ils habitent le monde visé par la réduction. Les autres se révèlent comme des données de l'expérience, des corps physiques qui habitent le monde. La validité de l'expérience d'autrui doit alors être suspendue dans la mesure où elle repose sur une expérience sensible où le corps physique d'autrui est perçu. La réduction phénoménologie vise également le « moi » empirique (l'âme ou la psyché), dont le rejet hors de la sphère transcendantale est motivé en vertu de sa dimension « corporelle ». C'est sur ce point que Husserl se distancie de Descartes. Si le mérite de la philosophie cartésienne est de découvrir l'apodicticité de l'*ego cogito*, elle trahit la radicalité de la réduction en faisant du « je » une chose pensante. Husserl reproche à Descartes d'avoir réduit l'*ego* à la psyché – la vie intérieure qui est celle de l'âme. Descartes parvient ainsi à sauver « la moindre parcelle du monde⁴ », car l'âme demeure cette instance qui se rattache au monde par la *corporéité*. Husserl insiste sur le fait que « la vie psychique est toujours intra-mondaine⁵ » puisqu'elle repose sur une expérience du corps⁶. Par conséquent, l'*ego* pur ne peut se dévoiler explicitement à nous qu'en vertu d'une rupture avec la psyché et, plus spécifiquement, avec la dimension corporelle de l'expérience.

À l'inverse de Descartes, l'existence du monde pour Husserl n'apparaît nullement incertaine, mais énigmatique. Il est possible de dégager la transcendance du monde de la vie pure de ma conscience puisque la réduction n'est pas motivée par un refus ou une néantisation du monde objectif, mais par une visée qui est avant tout celle qui consiste à interroger et à « déchiffrer l'énigme du monde et de la vie⁷ ». Notons que pour Husserl la conscience n'est jamais vide : elle vise toujours un objet et, plus généralement, le monde. Bien que réduit, tout l'*ego* porte toujours en lui un rapport au monde à titre de visée intentionnelle, c'est-à-dire un vécu subjectif. Le monde et ses objets sont donc préservés avec toutes leurs déterminations, non plus comme choses en soi, mais en tant que « phénomènes-d'être-pour-ma-conscience ». C'est pour cette raison que Husserl déclare que, par la réduction phénoménologique, « nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu⁸ », car en méditant sur mon

ego pur, je m'approprie tout un champ d'expérience transcendantal que sont les visées et les vécus purs de ma conscience (l'objet *x* tel qu'il est appréhendé dans ma conscience). Nous obtenons ainsi par la réduction, «une *sphère d'être absolument apodictique co-incluse* dans la rubrique même de l'Ego, et non pas simplement une proposition axiomatique unique "*ego cogito*" ou "*sum cogitans*"⁹».

La phénoménologie accomplie comme égologie pure

Si l'objectivité du monde n'est pas remise en question, la phénoménologie s'assume néanmoins comme idéalisme transcendantal – voire absolu – dans la mesure où toute la fondation de la vérité et de l'être ne peut se réaliser que dans et à partir d'un «je». Lorsque, par la réduction, le sujet méditant devient le spectateur transcendantal de sa propre vie réflexive, normalement tournée vers le monde objectif, il est conduit, du même coup, à cette vérité que lui cache l'attitude naturelle : l'*ego* pur est le *sol transcendantal de toute expérience*. En d'autres termes, le «je» transcendantal constitue «l'origine» du monde¹⁰. Celui-ci ne se révèle effectivement que par et dans la vie de ma conscience pure : «le monde objectif, qui existe pour moi, qui fut toujours et qui sera, le seul qui puisse être pour moi, avec tous ses objets, puise [...] tout son sens et sa validité d'être – celle qu'il a à chaque fois pour moi – en moi-même, en moi en tant que je transcendantal¹¹». En fait selon Husserl, l'expérience du monde ne peut se faire que par des constitutions synthétiques opérées par l'*ego* transcendantal. Mon *ego* pur apparaît dès lors inséparable de ses *cogitationes* dans la mesure où il fournit une unité et une cohésion à l'unité du flux de l'expérience : cette vie pure de ma conscience où le monde et ses objets sont conservés en tant que visée. L'être du monde est donc, d'une certaine manière, réduit à ma vie égoïque, car traiter phénoménologiquement du monde suppose de décrire la vie pure de mon *ego*. En effet, tel que l'indique Emmanuel Housset, «le *cogito* husserlien achève le mouvement d'absolutisation de l'*ego* sans laquelle la différence ontologique de l'être et de la conscience et de l'être du monde ne peut être pleinement vue¹²».

L'idéalisme absolu de Husserl atteint sa véritable apothéose lors de l'explication de l'auto-constitution du moi. Cette étape est

décisive, car la constitution de l'*ego* pour lui-même est également le fondement de la constitution du monde. Husserl nous indique que le *je* se trouve constamment affecté et modifié par le flux vécu de la conscience. Malgré les changements continus qui ont lieu au sein de cette vie pure, le moi assure néanmoins son unité et sa permanence dans la multiplicité de la vie subjective; il retient des propriétés permanentes du monde et des objets dans l'activité constitutive. Or, si la vie de l'*ego* se trouve modifiée dans l'activité de constitution, ce n'est pas en vertu d'une altération extérieure, mais en raison d'un moment dans l'auto-constitution de l'*ego* où, en demeurant le même, celui-ci s'approprie et intègre une nouvelle expérience ou un objet jusque-là inconnu. Mon *ego* peut, grâce à des *habitus*, «surmonter l'altérité de toute présence: le monde est mien par la familiarité; par la fréquentation habituelle il entre dans ma sphère d'appartenance¹³». L'*ego* doit être alors conçu comme une *monade*: une sphère au sein de laquelle l'expérience du monde est possible dans la mesure où il est, du même coup, possédé. En d'autres mots, le monde ne peut être que *mon* monde. «Tel est le sens de la notion de monade [...], remarque Paul Ricœur, elle marque le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant. À la limite, faire la phénoménologie de l'*ego*, c'est faire la phénoménologie elle-même¹⁴.»

Nous assistons véritablement à la formation d'un idéalisme transcendantal. Rien ne peut être saisi «en dehors» de la subjectivité transcendantale. Comprise comme idéalisme absolu, la phénoménologie ne peut s'accomplir et accéder au monde que par une égologie pure, c'est-à-dire par une élucidation de mon *ego* par moi-même, puisque «tout sens concevable, tout être concevable, qu'on les dise immanents ou transcendants, relèvent du domaine de la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est ce qui constitue le sens et l'être¹⁵».

Nous pouvons déceler à ce stade des *Méditations cartésiennes* un dualisme corps/esprit où l'*ego* est méthodiquement purifié de tous rapports mondains et corporels dans la quête pour la fondation d'une science véritablement absolue. Si, dans un premier temps, la réduction de la dimension corporelle de l'expérience n'est que la

conséquence d'un exercice de pensée, elle se révèle, par la suite, véritablement fondée, car l'*ego* dans sa vie pure constitue la source de toute expérience au sens où il est « l'origine » constitutive de l'être. Lorsque les analyses de Husserl culminent dans l'affirmation d'une phénoménologie comprise comme égologie, une objection sérieuse se pose alors : si tout sens se constitue dans et à partir de mon *ego*, comment puis-je faire l'expérience d'un autre *ego* ? Comment puis-je également affirmer l'existence d'un monde objectif, c'est-à-dire un monde qui transcende l'activité constitutive de ma conscience pure ? C'est en réponse à ces questions que le corps-chair se révèle indispensable à la réalisation de la phénoménologie transcendantale, bien que le corps fût d'abord considéré par Husserl comme un obstacle à son accomplissement.

Comment alors dépasser la situation gênante du solipsisme transcendantal ? L'objectif de la *Cinquième Méditation* consiste précisément à élucider la manière dont se constitue le sens objectif du monde dans la sphère monadique de l'*ego*. Cela suppose selon Husserl une théorie de la constitution de l'*alter ego* dans la mesure où celui-ci est un sens qui se révèle proprement « autre », une altérité irréductible à ma vie égoïque, mais qui se constitue sur le sol transcendantal de mon *ego*. En fait, l'expérience d'autrui incarne une transcendance première qui est la condition de possibilité du monde compris en son sens objectif. Dès lors, l'expérience du monde ne se limite plus à une constitution égoïque, mais assume le sens d' « un monde qui m'est étranger, intersubjectif, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets. Et pourtant, chacun a ses expériences, ses apparitions et unités d'apparition, son phénomène monde¹⁶. » Si la dimension objective du monde se révèle comme une expérience du « là-pour-chacun », la seule manière de rendre compte d'une réalité extérieure au moi solipsiste est d'élaborer une théorie de l'expérience de l'*alter ego*. « Intersubjectivité » est donc synonyme d' « objectivité » : l'expérience de la transcendance d'autrui permet de fonder l'expérience de la transcendance du monde au-delà de ma monade. « Le problème d'autrui, remarque Ricœur, joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-

même¹⁷.» Or, tel que nous le verrons, le corps-chair représente le fil conducteur de la constitution de l'*alter ego* et, par conséquent, du monde en son sens objectif.

La sphère primordiale et la chair

Selon Husserl, l'expérience de l'*alter ego* ne peut être expliquée paradoxalement que par la radicalisation de l'égologie à partir d'une seconde réduction au sein de l'*epochè*. Il s'agit de faire abstraction de tout ce qui se constitue comme étranger dans mon *ego* afin de ne conserver que ce qui m'est propre : ma sphère primordiale. Cette réduction conserve alors la vie monadique de mon *ego* puisqu'une strate du phénomène «monde» demeure malgré la «mise entre parenthèses» de ce qui est étranger. Le raisonnement de Husserl est que ma strate primordiale «est par essence la couche fondatrice, c'est-à-dire que je ne peux manifestement pas faire l'expérience de l'*étranger*, donc avoir le sens *monde objectif* comme sens d'expérience sans faire l'expérience effective de cette strate alors que ce n'est pas le cas de l'inverse¹⁸». En d'autres mots, l'expérience d'autrui pour l'*ego* suppose déjà la constitution d'un monde privé.

L'*ego* saisit dès lors une nature pure – un monde – au sein de cette sphère primordiale, mais réduite et donc purement subjective ; elle renvoie à «une pure multiplicité de corps perçus¹⁹» privée du statut objectif du là-pour-tous. Au sein de ma sphère, je fais l'expérience de mon corps comme un objet physique (*Körper*) au côté des autres objets du monde. Toutefois, une autre dimension du corps se révèle maintenant à l'analyse phénoménologique : mon corps n'est pas seulement corps physique, mais également *chair* ou *corps propre* (*Leib*). Le corps est donc à la fois un objet que je rencontre parmi d'autres et, en tant que chair, une dimension de mon expérience. Or, la chair est ce que j'ai de plus propre ; elle constitue la condition de possibilité de la «propriété» au sein de ma sphère primordiale : «aucune propriété, proximité, mienneté ne sont en général pensables avant la chair et rien de ce qui se fonde sur une pré-compréhension du propre, du proche ou du mien ne saurait être pensée avant que ne le soit la chair, c'est-à-dire leur origine²⁰». La chair se révèle ainsi indispensable puisque l'expérience de mon monde dépend

entièrement d'elle. Elle constitue effectivement le pôle de référence auquel se réfèrent tous les corps physiques et toutes les données de mon monde primordial.

J'acquiers ainsi le sens de l'existence incarnée, car, dégagé de tout rapport à l'étranger, il me reste néanmoins une nature spécifique qui dépend de ma chair: cette nature que je *peux* voir, entendre, toucher, bref, percevoir. La chair se révèle ainsi comme un «je peux», une capacité d'agir sur l'ensemble de la nature et sur elle-même. Cette capacité de faire l'expérience d'une nature propre repose sur l'autoréflexion de mon corps. Il s'agit d'un mouvement où le corps se dédouble ou, selon l'expression de Merleau-Ponty, il se sent «sentant». Cette expérience autoréflexive se produit lorsque, par exemple, «ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une chose physique, mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit: voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite²¹». En se saisissant comme corps physique, la chair établit un rapport réfléchissant à la nature, car l'action exercée sur la nature par ma chair est également retour sur elle-même. Par conséquent, l'expérience de mon corps ne se limite plus à l'expérience d'un objet physique qui, en tant qu'impureté constitutive, doit être écarté; elle représente plutôt le pilier de ma sphère propre. En effet,

la réduction à la sphère du propre fait «ressortir» (*heraustellen*) le corps comme chair [...]; désormais le «propre», c'est *ma chair* [...]: le monde est réduit à l'horizon de mon corps, mais je coïncide avec ce monde réduit [...]; le monde m'est propre, mais moi je me suis mondanié par le moyen de cette chair que je suis sans distance²².

Grâce à ma chair, je suis ainsi intégré à la nature et je me découvre comme un «je» psychophysique, c'est-à-dire un *ego* mondain dont la vie psychique est soutenue par l'expérience de son corps. Si, en tant que «je» psychophysique, ma chair constitue le support de la réalité psychique de mon âme (ma conscience empirique), qu'advient-il alors de la conscience transcendantale? La réponse nous est fournie par Husserl: pendant que je poursuis la constitution du monde en tant

qu'*ego* transcendantal, je réalise, en tant que «je» psychophysique situé dans ce monde constitué, une auto-aperception mondanisante. En d'autres termes, à partir de mon âme (mon moi empirique), j'accède à une forme de contenu psychique du monde, mais la constitution de ce monde demeure le corollaire de mon «je» transcendantal. La chair est-elle alors constituée par l'*ego* transcendantal? Nous y reviendrons.

L'expérience de la chair et la constitution de l'alter ego

Il nous est maintenant possible de déterminer comment le sens d'être du monde objectif se constitue sur la strate fondamentale de mon monde primordial. En d'autres termes, il s'agit d'expliquer la transcendance de l'autre, telle qu'elle se révèle dans et à partir de l'immanence de ma sphère propre, puisque la première transcendance constitutive ou «*l'étranger absolument premier* (le premier non-je), c'est *l'autre-je*. [II] rend possible, de manière constitutive, un nouveau domaine infini de l'étranger, une nature objective et un monde objectif en général²³.»

L'expérience du sens de l'*alter ego* est paradoxale au sens où, par l'intermédiaire de son corps physique, autrui est appréhendé «en chair et en os» devant moi; et cela sans que son expérience et son vécu intentionnel ne me soient disponibles. Si sa vie égoïque m'était directement accessible, nous serions de la même essence; autrui ne serait donc plus un étranger, mais une composante de mon *ego*. Donc autrui m'est toujours d'abord donné à partir d'une expérience perceptuelle de son corps, mais une expérience à laquelle je suppose toujours une vie égoïque étrangère à la mienne. Ce corps ne peut donc se réduire à un simple corps physique, car il n'est pas constitué à la manière d'un objet, c'est-à-dire comme un être immanent à ma sphère primordiale; il est plutôt une altérité radicale entrelacée à une chair. L'expérience du corps physique d'autrui comme *ego* incarné ne peut être que le produit d'une certaine «médiateté intentionnelle»: la présentation directe du corps physique d'autrui dans l'expérience s'accompagne d'une appréhension, c'est-à-dire d'une donation de sens indirecte par laquelle ce corps acquiert le sens de chair et d'*alter ego*.

Or, si mon corps seul peut être éprouvé originellement comme chair dans ma sphère, comment est-ce qu'un corps physique présenté dans ma sphère primordiale peut-il acquérir le sens de chair et, donc, représenter un autre *ego* ? Husserl suggère que l'*ego* attribue au corps physique d'autrui le sens de chair en vertu d'un transfert aperceptif de l'expérience de sa propre chair. Un rapport « d'empathie » est ainsi établi entre ma chair et le corps physique d'autrui donné dans mon expérience. « Il est clair, soutient-il, que seule une ressemblance liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce corps là-bas et le mien peut fournir le fondement [d'une] saisie *analogisante* du corps là-bas comme *corps propre* [chair]²⁴. » L'expérience d'autrui comme chair est ainsi le résultat d'une appréhension « analogisante », d'une association où le corps physique d'autrui évoque l'expérience de mon corps propre. Il ne s'agit pas d'un « raisonnement par analogie », mais d'un accouplement de sens entre l'expérience de ma chair et l'objet perçu qui renvoie au corps d'autrui : « ils fondent phénoménologiquement, en tant qu'apparitions distinctes, une unité de ressemblance²⁵ ». Une association de sens est ainsi la source de l'appréhension d'autrui comme *alter ego*, mais ce phénomène repose avant tout sur l'expérience de ma chair.

L'appréhension du corps charnel d'autrui ne peut toutefois se maintenir que par une réaffirmation et une confirmation constante de l'expérience transcendantale du transfert de sens. Cette confirmation s'effectue dans les indices exprimés par le corps d'autrui. Ces signes constituent l'ensemble des comportements diffusés par son corps, qui, par des variations concordantes, me permettent de supposer une vie étrangère à ce corps appréhété comme chair. Les signes corporels exprimés par autrui assurent ainsi sa transcendance au-delà de ma sphère primordiale, car « tant qu'il reste un analogue de moi-même, l'autre n'est qu'une modification de mon moi ; mais, en se montrant face à moi dans un comportement concordant, il devient vraiment un "autre", un "étranger"²⁶ ».

L'expérience corporelle permet de saisir la manière dont l'*alter ego* parvient à coexister dans ma sphère primordiale, c'est-à-dire comment « une autre monade se constitue appréhensivement dans la mienne²⁷ ». La manière dont se radicalise la coprésence de l'*alter*

ego dans ma sphère primordiale est dévoilée dans l'analyse spatiale de l'empathie corporelle. Ma chair m'est donnée dans une auto-perception constante selon le mode de «l'ici» central, c'est-à-dire selon «une seule nature spatiale et ce, en référence intentionnelle à ma corporéité propre qui effectue des perceptions²⁸». Elle apparaît ainsi comme le point de référence (le «ici») de toutes les positions spatiales de mon champ primordial. Il s'ensuit donc que tout autre corps, incluant celui d'autrui, se donne selon le mode du «là-bas». Or, le «là-bas» peut néanmoins se transformer en un «ici» potentiel si je déplace mon corps vers ce lieu. Par l'expérience de ma chair, je peux ainsi m'envisager comme étant positionné là-bas et faire l'expérience de mon monde primordial selon d'autres modes d'apparence. L'apparition du corps d'autrui évoque en moi cette expérience corporelle spécifique : si je me trouvais là-bas, à la place du corps propre d'autrui, je ferais l'expérience du monde telle qu'il la fait en ce moment. Par conséquent, les vécus et la vie égoïque d'autrui me sont ainsi apprésentés avec la présence de son corps physique dans mon champ spatial. Je peux m'apprésenter la sphère primordiale d'autrui au sein de la mienne en faisant «comme si» je me trouvais à sa place.

L'identité du monde est ainsi posée avec l'apprésentation de l'*alter ego* et de son monde primordial. Autrui et moi partageons le même monde naturel dans la mesure où la nature m'apparaîtrait telle qu'elle se donne à lui si j'étais à la place de son corps-chair. Le transfert de mon expérience corporelle au corps-chair d'autrui situé là-bas rend possible le sens objectif du monde dans la mesure où je peux apprésenter l'expérience du monde d'autrui à partir de la mienne. Ainsi, «ce qui se constitue *en premier* dans la forme de la communauté, et qui est le *fondement de toutes les autres communautés intersubjectives* c'est le caractère commun propre à la nature qui ne fait qu'un avec celui du corps propre et du je psychophysique étranger au je psychophysique propre²⁹». La nature objective renvoie donc à une nature intersubjective, car l'objectivité désigne l'ensemble des possibilités de perception du monde. Mes réalités et celles d'autrui ne sont donc pas séparées l'une de l'autre, car «je comprends qu'autrui a une autre expérience qui oriente autrement

son système d'expériences; mais la double appartenance du corps d'autrui à mon système et au sien me permet de comprendre que le même objet puisse être perçu sous deux perspectives différentes³⁰». Il ne s'agit pas d'un monde double, mais d'un monde identique perçu selon deux perspectives différentes: une perspective qui est vécue originairement par moi et la seconde apprésentée en tant qu'elle est vécue par autrui dans sa sphère primordiale.

Husserl parvient ainsi à rendre compte de l'objectivité du monde à partir d'une explicitation de l'expérience de l'*alter ego*. L'intersubjectivité ne s'accompagne pas d'une suppression de l'égologie: l'expérience de l'*alter ego* est une transcendance qui demeure néanmoins le produit d'une constitution réalisée par mon *ego*. En fait, la visée de la *Cinquième Méditation* est de révéler la façon par laquelle l'intersubjectivité et, par conséquent, le sens de l'objectivité du monde se constituent par et dans mon *ego*.

Conclusion

Une tension implicite traverse donc l'explicitation de la constitution du monde – du moins, en son sens objectif – dans la pensée de Husserl: le rapport entre la subjectivité transcendantale et le corps-chair. Nous pouvons déceler jusqu'à la *Quatrième Méditation* l'admission implicite d'un certain dualisme où la réalité se trouve composée de deux modes d'être: la conscience pure et le monde en soi. Jugé comme une extension du monde, le corps est initialement écarté de l'analyse phénoménologique. De même, l'âme et la sensibilité ne doivent recevoir aucune considération; elles appartiennent davantage au monde en vertu de leur entrelacement au corps. Dès lors, le sujet apparaît comme le spectateur de sa vie psychique pure. Cette transparence à soi est possible grâce à l'élimination de l'opacité qui se glisse entre l'*ego* pur et le monde en soi, c'est-à-dire la dimension mondaine de l'*ego* – le corps et l'âme – qui trouble l'expérience pure. Cette transparence nous révèle que le sens du monde se constitue par et dans l'*ego* transcendantal. La phénoménologie se réalise ainsi comme égologie: le monde ne se révèle qu'à l'intérieur de la vie pure de la conscience qui se trouve, du même coup, désincarnée et décorporée.

La *Cinquième Méditation* poursuit et achève le programme esquissé par l'égologie transcendantale : elle tente de répondre à la question de l'objectivité du monde et donc d'élever la philosophie au rang de science absolument fondée. Ce projet se réalise toutefois en rompant implicitement avec l'attitude des analyses précédentes : ce n'est plus la sphère de l'*ego* transcendantal qui nous assure le sens de l'objectivité du monde, mais celle de la subjectivité charnelle. En effet, l'expérience de la chair fixe maintenant le sens de l'objectivité du monde. L'incorporation de l'*ego* au monde par sa chair est également expérience intramondaine du corps d'autrui. La constitution de l'*alter ego* est ainsi rendue possible, car l'expérience de son corps physique s'accompagne d'une appréhension de sa chair. Il est important de noter que la dernière des *Méditations* se consacre à l'intersubjectivité puisqu'elle fixe le sens objectif du monde. Par conséquent, si l'expérience de la chair garantit le phénomène de l'intersubjectivité, il s'ensuit qu'elle assure également le monde en son sens objectif.

Il se pourrait que cette polarité soit issue d'une double exigence qui se trouve au cœur de la phénoménologie depuis ses débuts. Comme le note Ricœur, Husserl reconnaît depuis les *Ideen I* que la conscience entretient deux rapports au monde : il y a tout d'abord le rapport de perception où le monde se révèle comme pur spectacle ; et celui de l'incarnation où l'*ego* s'identifie à son monde et s'incorpore à lui³¹. Nous avons déjà soulevé la dimension problématique du rapport entre l'*ego* transcendantal et l'*ego* mondain, c'est-à-dire le rapport qui se noue entre la conscience pure et la chair. Au cours du §45 de la *Cinquième Méditation*, l'*ego* mondain réalise une auto-aperception mondanisante en vertu de la chair. Le monde se révèle dès lors sous la forme de contenu psychique à la conscience empirique. Husserl insiste toutefois sur le fait que la constitution du monde demeure l'œuvre de l'*ego* transcendantal et non de la chair. Or, la difficulté est la suivante : si l'auto-aperception du monde est une opération de l'*ego* mondain, celui-ci doit être absolument distingué du «je» transcendantal. L'*ego* mondain est effectivement chair avant d'être psyché ; tel que nous l'avons déjà noté, l'âme est initialement négligée par Husserl en raison du fait qu'elle est

considérée comme une «extension» de la chair. Par conséquent, entre la chair et l'*ego* transcendantal s'établit un parallélisme tout à fait nécessaire : pendant que l'*ego* transcendantal constitue le monde, l'*ego* mondain effectue, en vertu de la chair, une incorporation au monde, par laquelle l'expérience de ce qui est étranger devient alors possible. Selon la formule de Didier Franck, la tension pourrait se résumer ainsi : «la conscience transcendantale se donne [...] comme radicalement désincarnée, décorporisée [tandis que] l'aperception mondanisante signifierait incarnation et incorporation³²».

Si l'*ego* transcendantal demeure l'instance privilégiée, pourquoi la chair apparaît-elle comme l'instance qui assure l'intersubjectivité et, donc, ultimement le sens de l'objectivité du monde ? En quoi la chair se rapporte-t-elle à l'*ego* pur ? Ces questions ne trouvent aucunes réponses explicites dans les *Méditations cartésiennes*. Husserl soutient que l'*ego* transcendantal demeure l'instance privilégiée, mais il ne tente jamais de démontrer en quoi la chair se rapporte à la vie pure de la conscience ; il s'acharne plutôt à maintenir une séparation stricte entre les deux sphères.

Nous nous proposons de présenter deux interprétations qui tentent d'éclaircir le problème. La première est émise par Didier Franck sous la forme d'une hypothèse : si la constitution du monde est maintenue par l'*ego* pur pendant l'auto-aperception de l'*ego* mondain, la chair doit donc être nécessairement rapportée à la subjectivité transcendantale. L'argument de Franck est le suivant : bien que l'auto-aperception mondanisante suppose qu'aucune perception n'est possible sans l'aide de ma chair, Husserl associe avant tout la perception à un acte intentionnel qui relève de l'*ego* transcendantal. Si la subjectivité demeure conscience intentionnelle des phénomènes mondains en tant que conscience percevante – d'où la raison pour laquelle selon lui Husserl la qualifie de « voir pur » –, l'auto-aperception mondanisante entreprise par la chair doit être alors ultimement assumée par l'*ego* pur. Ainsi, Franck, conclut que «l'aperception mondanisante ne peut se confondre avec l'incarnation³³». La chair ne serait donc plus entrelacement de l'*ego* au monde, mais plutôt emprise concrète de l'*ego* transcendantal sur le corps physique et le monde empirique.

La voie suggérée par Franck semble consistante avec les thèses de Husserl, mais il demeure que cet argument n'est pas retrouvé chez le phénoménologue. D'ailleurs, bien que la corporéité soit avant tout une expérience subjective, l'expérience de la chair implique une dimension d'auto-objectivation où la chair se saisit elle-même comme corps constitué. Si la chair est par définition autoréflexive, elle se constitue elle-même comme altérité et incorporation au monde. Cette dimension objective et « mondaine » de la chair implique une dépossession à l'égard de sa « subjectivité ». La position qui consiste à réduire la chair à la subjectivité transcendante telle que le propose Franck s'avère donc problématique, surtout lorsque l'on considère l'effort de Husserl qui consiste à maintenir l'ambiguïté entre « être une chair » et « avoir un corps ».

À l'opposé de Franck, Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'analyse de la chair a pour effet de subordonner l'*ego* transcendantal à la chair; un sentir originel qui serait la condition de possibilité de la pensée pure et objective. « Il faut bien voir, indique-t-il, que cette description bouleverse notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une *réhabilitation ontologique du sensible*³⁴ ». Le raisonnement de Merleau-Ponty est le suivant : la perception de l'*alter ego* est avant tout perception d'une autre sensibilité et non pas d'un *ego* pur. La chair représente donc la condition de possibilité du monde, car l'objectivité se constitue, non pas en vertu d'un accord entre des esprits purs, mais comme intercorporéité. En d'autres termes, le sentir de la chose que permet la chair est déjà un « là-pour-tous ». Ainsi,

l'intentionnalité qui relie les moments de mon exploration, les aspects de la chose, et les deux séries l'une à l'autre, ce n'est pas l'activité de liaison du sujet spirituel, ni les pures connexions de l'ob-jet, c'est la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre, toujours possible pour moi par principe parce que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps³⁵.

Il faut remarquer que cette lecture de Merleau-Ponty se veut une tentative d'explicitier un « impensé » dans la philosophie de Husserl, c'est-à-dire une délimitation d'un domaine de pensée qui est propre au fondateur de la phénoménologie, mais qui ouvre également sur une autre voie philosophique. Merleau-Ponty découvre dans la philosophie de Husserl un dépassement implicite de la corrélation pure entre le sujet et l'objet qui se dessine dans la corporalité³⁶. Or, cette lecture n'est véritablement fondée que si l'on néglige le fait que la phénoménologie de la chair se constitue à partir des préoccupations rattachées à l'égologie désincarnée.

Nous avons présenté ces deux interprétations, non en vue de trancher la question, mais pour témoigner de l'ambiguïté qui traverse la pensée du corps dans la philosophie de Husserl. À notre avis, la phénoménologie transcendantale se réalise grâce à cette attestation implicite de la dimension énigmatique du corps. C'est pour cette raison qu'elle se conçoit comme la combinaison paradoxale d'une égologie désincorporée et d'une phénoménologie de la chair. Elle institue un parallélisme où, en tant que chair, le corps est ce qui m'est le plus propre, mais en tant que corps physique, il représente une altérité incarnée. Or, il est possible que ce paradoxe se révèle un acquis négatif ou témoigne d'une aporie indépassable de la phénoménologie husserlienne... Ou peut-être la question n'est-elle pas simplement de déterminer si l'être humain *est* ou *a* un corps, mais de penser l'entrelacement de ces deux ordres : le corps comme une charnière du sujet et de l'objet.

-
1. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2006, p. 29.
 2. Le présent texte insiste principalement sur la conception de la phénoménologie telle qu'elle est présentée dans les *Méditations cartésiennes*. L'œuvre de Husserl ne peut s'apparenter à un système philosophique et sa philosophie semble avoir connu plusieurs phases et tournants. Nous insistons sur les *Méditations cartésiennes* puisque cet ouvrage témoigne selon nous plus qu'aucun autre la présence de deux approches prises à l'égard du corps. D'ailleurs, cet ouvrage de Husserl nous apparaît particulièrement important puisque celui-ci tenait

- cet ouvrage pour son travail majeur. Cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minit, 1981, p. 13.
3. Françoise Dastur, «Réduction et intersubjectivité», dans Éliane Escoubas et Marc Richir, *Husserl*, Paris, Jérôme Millon, 1989, p. 45.
 4. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. par Marc de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 67-68 [§10].
 5. Didier Franck, *op. cit.*, p. 35-36 [Italiques de DC].
 6. *Ibid.*, p. 35.
 7. Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. par Marc de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 79.
 8. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 166 [§50].
 9. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, p. 90 [§17].
 10. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 154, 172.
 11. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 69 [§11].
 12. Housset, *op. cit.*, p. 173.
 13. Paul Ricœur, «Études sur les *Méditations cartésiennes*», dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin (coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie»), 2004, p. 221.
 14. *Ibid.*, p. 222.
 15. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 132 [§41].
 16. *Idem.*
 17. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», dans *op. cit.*, p. 233-234.
 18. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 145 [§44].
 19. Didier Franck, *op. cit.*, p. 93.
 20. *Ibid.*, p. 95-96
 21. Maurice Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 271.
 22. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», p. 243.
 23. Edmund Husserl, *Les Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 156 [§49].
 24. *Ibid.*, p. 159-160 [§50].
 25. *Ibid.*, p. 160.
 26. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», dans *op. cit.*, p. 252.
 27. Edmund Husserl, *Les méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 164 [§52].
 28. *Ibid.*, p. 166 [§53].

29. *Ibid.*, p. 170 [§55].
30. Paul Ricoeur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», p. 257-258.
31. *Ibid.*, p. 246.
32. Didier Franck, *op. cit.*, p. 105.
33. *Idem.*
34. Maurice Merleau-Ponty, *loc. cit.*, p. 271.
35. *Ibid.*, p. 272.
36. *Ibid.*, p. 265, 272-273.

Le Corps et l'Esprit : une épistémologie contrastée au ZhuangZi¹

Gabriel Bergevin-Estable, *Université de Montréal et Concordia University*

It is not the strongest of the species that survives, nor the most intelligent that survives. It is the one that is the most adaptable to change.

— Charles Darwin

Présentation

Il y en a de ceux qui voudraient voir dans la Chine antique une tradition non-logocentriste² en espérant qu'il existe au moins une philosophie sachant résister aux déconstructions de Derrida et autres critiques post-modernes de l'Occident, afin de s'évacuer des autres centrismes, comme l'ethnocentrisme. Si c'était le cas, on devrait s'attendre à ce qu'il y ait une différence significative sur certains points d'importance métaphysique, idéologique et anthropologique dans les textes et testaments des philosophes³ antiques chinois. Notamment, Derrida faisait remarquer la présence d'une vérité métaphorisée comme lumière, la distinction entre la pensée (le sens) et le signe écrit ou oral, l'indépendance et la primauté du sens face au signe en général, et l'idéalisation d'un discours intérieur non matérialisé comme l'essence même du sens, comme seul univers de discours potentiellement vrai, et comme seule source de fondement théorique pour la philosophie⁴. Nous n'évaluerons pas cette thèse en entier, mais tenterons plutôt de jeter des ponts entre cette thèse et la question du dossier, qui pose une question éminemment occidentale depuis Descartes.

En Occident, en effet, la distinction entre le Corps et l'Esprit semble avoir été une distinction allant de soi depuis des lunes⁵. Aujourd'hui, l'ampleur institutionnelle des sciences cognitives et de la psychologie évolutive, et la pérenne réception passive des masses

face à la science, devraient nous garder rivés sur la question. Pour les besoins de notre essai, nous assumerons que la part de l'imaginaire occidental fondée sur une différence entre le matériel et l'immatériel a en commun comme conséquence la facilité de la distinction entre Corps et Âme (ici, Corps et Esprit) ainsi que la distinction entre sens et signe. Partant de ces considérations sur l'origine de la question, nous verrons ce qui est dit du sujet dans un texte axial de la philosophie chinoise, confirmant l'universalité culturelle de certaines questions philosophiques. Le ZhuangZi⁶, écrit à l'époque des Royaumes Combattants⁷, surtout connu car il est devenu (rétroactivement) un texte fondateur de l'école Daoïste.

Le texte du ZhuangZi

Le ZhuangZi fut écrit aux alentours du 4^e et 3^e siècle avant notre ère, probablement dans la principauté du Wei ou du Chu dans le Nord de la Chine divisée de l'époque. Son nom est le titre honorifique d'un de ses principaux personnages, Maître Zhuang-Zhou, qui est aussi le présumé principal « auteur »⁸. Ce récit n'est pas pour autant une biographie. Le texte que nous examinons pose un problème méthodologique d'analyse, étant donné qu'il ne s'agit pas non plus d'un traité conceptuel suivant en voix neutre une argumentation linéaire. C'est plutôt un embouteillage impressionnant et magnifique de styles littéraires et de contenus de pensée. S'y mêlent analogies, métaphores, anecdotes, blagues ironiques, traités théoriques, dialogues, mythes, légendes, allégories⁹. On les retrouve parfois même les uns dans les autres, témoignant de la part du (ou des) auteur(s) une forme de pensée que l'on peut qualifier de mythico-conceptuelle, comme on le fait pour celle de Platon (où presque tout est mis en scène dans un dialogue). La forme du discours ne pose pas d'obstacle insurmontable si on se défait des présupposés ethnocentristes des Modernes et de nos contemporains, vendus à leur pensée conceptuelle et dédaigneux du reste¹⁰. L'imaginaire a été banni du discours intellectuel en Occident, où on critique aisément l'image pour rehausser le concept, présupposant qu'il faille nécessairement les opposer. Avec le ZhuangZi, on peut voir la tendance inverse se réaliser en Chine, c'est-à-dire que la potentielle pensée conceptuelle est déjà critiquée dans ses tendances

par l'entremise des images, pour réhabiliter ces mêmes images (avant même qu'elles ne se fassent détrôner, d'ailleurs).

Ce qui peut plutôt poser problème, c'est le contenu spécifique des positions logiques et épistémologiques véhiculées dans le ZhuangZi¹¹. Ce texte désinvolte véhicule de sérieuses remises en question de la pertinence, de la validité et de la possibilité de justification de certains comportements intellectuels communs, notamment: les distinctions entre les choses et entre les notions, les déductions à partir de principes, la possibilité de penser le réel, notre tendance à utiliser le langage non pas comme un outil mais comme univers de pensée, la différence entre les théories et l'action, et le fait de prononcer des discours théoriques en général. Ceci étant dit, on comprendra que certaines approches herméneutiques seront forcément problématiques. Avant de commencer, explicitons donc quelques principes méthodologiques que nous allons suivre :

Premièrement, nous ne tenterons point de reconstituer la pensée d'un authentique personnage historique nommé ZhuangZi.

Deuxièmement, nous ne préconiserons pas une forme de pensée privilégiée pour véhiculer les conceptions philosophiques, outre les conventions de la publication.

Troisièmement, des images précises, des mythes, des analogies comme des allégories seront traités comme des illustrations de concepts ou de notions qui les sous-tendent ou qu'ils sous-tendent¹².

Quatrièmement, nous tenterons de ne pas projeter dans l'interprétation du texte les conceptions les plus communes de la philosophie occidentale, sauf là où c'est nécessaire pour le dossier.

Cinquièmement, nous séparerons la question de *la forme logique* à entrevoir entre Corps et Esprit de la question de *la conception précise* de ces notions véhiculée dans les textes.

En vertu du principe méthodologique 5, nous entamerons notre réflexion sur la distinction logique à entrevoir pour toute enquête sur la distinction entre le Corps et l'Esprit.

La distinction entre le Corps et l'Esprit

Si l'on voulait commencer par cette distinction, c'est pour confirmer et limiter le pont que l'on peut jeter entre le texte du ZhuangZi

et la tradition de la pensée occidentale. Que veut-on dire exactement par cette « distinction » entre le Corps et l'Esprit ? Commençons par faire la différence entre « distinction » et « dichotomie ». Une dichotomie est catégorique, en ce que la dichotomie entre A et B (qui serait alors mieux symbolisé comme non-A) ne permet aucun recoupement entre les notions : aucun A n'est non-A, aucun non-A n'est A. La distinction, quand à elle, permet que A et B se recoupent... il est possible que certains A soient B et que certains B soient A, mais ils demeurent distincts en ce que le fait d'être A n'entraîne pas nécessairement d'être un B, ni vice versa. Il y aurait donc la possibilité de concevoir des B non-A et des A non-B.

On peut commencer par se demander si c'est une dichotomie qu'on retrouve dans le texte, *i.e.* si le Corps *se définit ou se traite* comme un non-Esprit, ou l'Esprit comme un non-Corps... Cette réponse sera refusée, car elle est absurde, et ce, en deux sens : d'abord, *contextuellement*, elle mine la pertinence de la question du dossier et n'y répond simplement en rien, la rendant impossible, si on se permet d'inventer le terme : ensuite, *logiquement*, en faisant de tout ce qui n'est pas (ou ne relève pas du) Corps un Esprit, et vice-versa. Rendre la question impossible ? Expliquons : une dichotomie implique la pertinence nécessaire d'une distinction entre le Corps et l'Esprit ou entre les univers de discours traitant de l'un et de l'autre, faute de quoi il y aurait possibilité de contradiction. De peur de trébucher sur de telles contradictions, nous ne pouvons faire mieux qu'établir une distinction entre les deux, répondant « oui » à la question du dossier *a priori* et *pour tous les temps*. Assumons plutôt qu'on se demande si une simple distinction peut être posée pertinemment. Si ces notions distinguées s'avèrent séparées, (*i.e.* qu'aucun objet de notre monde n'appartient aux deux, que l'une est pensable sans l'autre, que l'une existe sans l'autre, etc.), mais que les deux existent¹³ en général, nous parlerons de cette position comme d'un *dualisme*¹⁴. Si l'une seule des deux notions distinguées et séparées existe et que l'autre n'existe pas, nous parlerons de *monisme*¹⁵. Si les deux notions distinguées existent et sont unies (qu'on ne peut pas en parler séparément), nous parlerons alors de *holisme*¹⁶. Voilà notre cadre logique, il nous reste à repeindre l'image qui était accrochée au mur de la hutte de Maître Zhuang.

Les textes de Maître Zhuang et le problème épistémique: le rapport au langage

Le ZhuangZi véhicule nombre de discours, dont un discours dit anti-rationaliste, qu'il convient mieux de décrire de manière non péjorative comme un discours se méfiant des distinctions posées dans le langage. Donc, des discours en général. Nous sommes certes à l'époque des cent écoles (BaiJia): avec autant de philosophes qui s'engagent dans le débat¹⁷, peut-être en effet vaut-il mieux se méfier des discours, incluant même ceux du coquin Hermite de Chu. Notre analyse textuelle commence ici, en reconstruisant certaines conceptions des textes.

Il n'y a pas de chose qui ne soit un « cela »; mais en même temps il n'est chose qui ne soit un « ceci ». Mais je ne puis concevoir le point de vue du « cela »; je ne connais qu'à partir du « ceci ». C'est pourquoi je dis que tout « cela » naît du « ceci » et que tout « ceci » suppose un « cela »¹⁸.

Quoique peut-être obscurs, ce sont là des préceptes de tous les philosophes ou presque: font bande à part ceux qui ont trouvé la vérité absolue ainsi que ceux qui ont trouvé l'absolue vérité. Toutes les désignations des objets ou des notions, saisis ici sur le même plan par des termes langagiers, dépendent de l'existence d'un point de vue subjectif, mais de ceux-ci, il en existe plusieurs. Chacun est nécessairement différent. Aucun n'est donc absolu. Nécessairement différents? Tout changement de point de vue change le champ de ce qui lui est familier, lui appartient, lui est proche ou lui semble sensé et change donc le domaine des termes « ceci » et « cela ». On ne peut connaître les choses qu'à partir d'un de ces points de vue. Et l'on ne peut pas le changer pour un autre... De plus, comme toute opposition de termes, l'utilisation de l'un (ceci) mène à l'utilisation de l'autre (cela), car l'un suppose l'autre. Ils s'engendrent réciproquement. Cela mène-t-il à un relativisme? Sans doute: « Toute dénomination juste est en même temps fausse et, réciproquement, toute dénomination fausse est en même temps juste. Si bien que toute qualification est à la fois juste et fausse et fausse et juste¹⁹. » Cela me semble rappeler les canons des différents relativismes, scepticismes et perspectivismes

de ce monde : le critère absolu, universel du vrai est introuvable. «C'est pourquoi le sage ne s'abandonne pas au prestige fallacieux des mots, mais se laissant illuminer par le Ciel, il se conforme aux circonstances²⁰». Le problème mentionné est attribué par cette voix du ZhuangZi au langage, aux « mots ». Elle y substitue un autre idéal de sagesse : se conformer aux circonstances. L'*adaptation* serait un bon nom.

Il s'est opéré dans les deux derniers extraits un tour de passe-passe. Il n'est pas intentionné par les auteurs, mais la présentation du texte pose des questions concernant le supposé non-logocentrisme chinois. La voix du texte propose l'abandon d'un idéal théorique qui présuppose dénomination et qualification qui puisse être soit vraie, soit fausse, et non pas les deux. Elle propose simultanément un mode de vie, l'*adaptation*. Entre les deux : une image, se faire « illuminer par le Ciel ». Avisés de la discussion autour du sujet, on attire l'attention sur cette métaphore centrale à la tradition logo-phono-centriste de l'Occident. Une vérité-adéquation présentée comme une lumière auto-évidente. Mais, la vérité atteinte par le sage ici, même si elle est métaphorisée en lumière, n'est pas une vérité-adéquation auto-évidente et logocentriste. Cette métaphore n'est qu'un signe, pas une définition du logocentrisme. De plus, elle n'est pas la même métaphore que chez Socrate-Platon. Chez ceux-ci, le bien ultime, le Soleil=bien =vérité=beau=père=être=... (selon l'équation métaphysique) ne peut être miré qu'au travers du *logos*, même lorsqu'il est mort (éclipse)²¹. Ici, la lumière naît de l'abandon des mots : ces mêmes mots que les Grecs appelaient *logos*. D'autres tendances existent dans le texte, à l'encontre d'un logocentrisme refermé sur soi, d'une suffisance de la conscience à elle-même : «L'intellect, lorsqu'il prend le pas sur la force vitale, [et] l'oeil [...] sont les pires ennemis de l'homme. Doté d'un oeil, l'intellect se tourne vers l'intérieur et se mire en lui-même. Le regard intérieur, narcissique, mène à la ruine²².» La dialogue intérieur n'est pas la voie choisie pour le daoïsme. Mais n'en demeure pas moins un dédain de l'écriture... inévitable contradiction performative, dira-t-on. La preuve sur la question du logocentrisme n'est simplement pas faite. Retenons plutôt cette double méfiance : envers une approche exclusivement discursive, *même si intériorisée*,

et envers la prétention d'un point de vue absolu exprimable.

Un sage illuminé sans discours. Le ZhuangZi donne-t-il une philosophie incapable de saisir des distinctions? Tendance générale chez les Daoïstes, l'objectif de la pratique semble être dans le ZhuangZi une position semi-mystique d'union avec le cosmos²³. Nous y reviendrons plus tard. Jette-t-il le bébé avec l'eau du bain? Son discours autodérisoire peut-il se justifier? La question est truquée. Il est impossible qu'un tel discours soit justifiable. Que l'on ne pense pas par contre qu'un discours menant si inévitablement à la contradiction performative ne mérite pas le nom de philosophie: que faire des Platon sans «œuvre de Platon», des Montaigne sans «philosophie, savoir ou sujet (outre lui-même)», des Sextus Empiricus, des Diogène, des Wittgenstein, des Quine, des Russell, des Ayer, des Gödel de ce monde?

Les textes ont plus qu'un rôle, même en philosophie. Certains soutiennent une thèse et la justifient. Certains soutiennent la patte cassée de ma table de chevet. Certains font penser à la justification plus qu'ils ne se justifient eux-mêmes. Soit. De toute façon, Zhuang-Zhou le sait déjà tout cela: «Maître Houei déclara à Maître Tchouang: – Tes théories sont inutiles. – Il faut d'abord savoir ce qu'est l'inutile avant de pouvoir parler de l'utile [...] s'il en est ainsi, il est clair que l'inutile est utile²⁴.» Nous allons donc chercher à confirmer qu'est établie une saisie de l'Esprit et du Corps dans le texte du ZhuangZi, *i.e.* que si l'objectif est d'éliminer cette distinction du contenu de nos pensées, le processus de recherche, toujours génétique, implique qu'elle s'y trouve au départ.

Clichés du Corps et de l'Esprit

Le texte proto-daoïste du ZhuangZi conçoit le Corps selon plusieurs points de vue intéressants. D'abord, les sages ne sont pas toujours des lettrés, puisqu'ils sont aussi des menuisiers, bandits-forestiers, charpentiers, bouchers, etc. C'est-à-dire qu'une voie vers la sagesse est également envisagée dans les pratiques corporelles. Mais faut-il alors passer par les pratiques corporelles pour atteindre la sagesse? Le texte regorge aussi de Corps mutilés. Certainement, il ne serait pas évident de leur exiger des pratiques corporelles.

Peut-être est-ce simplement à cause de leur omniprésence en cette Chine pré-unifiée et dévastée par la guerre qu'ils sont omniprésents comme personnages... Ce qui frappe surtout, c'est que les discours ne présentent aucun obstacle dans le handicap. Le chapitre V (*Manifestations de la plénitude de la vertu : infirmes et amputés*) commence ainsi : Un certain Wang T'ai, amputé et repris de justice, se partage autant de disciples au Lou que Confucius. Tch'ang-ki, disciple du dernier, s'étonne que le maître ait un égal. Celui-ci rétorque :

- Cet homme est un sage [...]. – [...] Il doit avoir une manière tout à fait singulière de faire usage de ses facultés mentales.
- La vie et la mort sont la grande affaire de l'humanité, et lui n'en a cure. [...] Il fixe son attention sur l'inconditionné et ne se laisse pas emporter par le flux des phénomènes²⁵.

La recherche du sage semble ici porter exclusivement sur des principes, au-delà des phénomènes. Ce n'est vrai qu'en partie. L'inconditionné est ici un nom donné à l'innommable, le Dao : étant le principe de toute chose, il les conditionne mais ne saurait être conditionné. L'attitude face au Corps n'est pas ici un dédain, tendance tenue en occident en associant le Corps à la matière, lourde, imparfaite, empêchant l'envolée de l'âme²⁶. Mais l'attitude est un certain détachement face au Corps : s'il peut être mutilé sans qu'on pleure son sort, c'est que le sage peut quand même contempler le Dao. En contemplant le Dao, il saisira ce qui est inéluctable, ce qui relève de l'homme (du choix) ou du Ciel (destin, processus naturels déterminés). Mais il y a même éventuellement un quasi-dédain qui est prononcé : celui qui « conserve la vérité des origines ne craindra pas d'affronter la réalité », celui qui « considère son corps comme un simulacre, ses sens comme une illusion », un jour « s'envolera dans la nue²⁷ ». Le corps, qu'un vulgaire simulacre. Mais ce pouvoir de vol n'est pas aussi métaphorique qu'on le croit : il fait partie de l'hagiographie subséquente de l'Immortel daoïste. Hagiographie : La représentation de celui ayant atteint l'objectif sotériologique. Ses traits particuliers permettant de le reconnaître comme Saint Homme accompli dans les représentations et les discours.

L'Immortalité daoïste, tout comme la Longévité qui vint la remplacer ou se rajouter comme objectif sotériologique²⁸, n'est pas une immortalité de l'âme. L'âme, seule, si isolée du Corps, est mortelle, changeante et destructible dans la culture chinoise de cette époque²⁹. C'est plutôt une immortalité *corporelle* qui est l'objet de la quête. Ainsi, si le Corps est dédaigné comme simulacre c'est pour mieux... saisir le Dao et rendre le Corps immortel. Comment est-ce possible? C'est qu'il faut savoir comment se servir du Corps, dans un ensemble de pratiques psycho-somatiques et physiques, pour prolonger en lui les forces qui le maintiennent en vie. On peut penser à la méditation, la nutrition, l'imagerie mentale, le *qi gong*, etc. Tout cela est perçu comme une adaptation aux phénomènes naturels vitaux permettant de rallonger la vie. Et « pour qu'il y ait vie, il faut que le corps ne soit pas négligé³⁰ ».

L'espoir d'immortalité est donc analogue à celui du mouvement perpétuel, activement recherché en occident pendant des siècles par des esprits curieux. Plusieurs recettes existent, mais l'une des plus fréquentes du ZhuangZi est l'inutilité, déjà mentionnée dans un autre cadre. Un des personnages récurrents du texte est un arbre immense, ancien, dont les branches et les racines tordues s'élancent dans toutes les directions. Grâce à l'image de l'arbre, la difformité de toute sorte, ainsi que le non-conformisme, sont vantés et réhabilités : « Les arbres aux troncs droits sont abattus les premiers³¹. » Diverses leçons sont tirées de la rencontre avec cet arbre mythique (parfois nommé le Dieu du Sol). L'arbre s'adresse à un charpentier dans ses rêves :

Tu voudrais que je sois comme ces arbres cultivés qui donnent des fruits [...] ? Sitôt que ceux-ci sont mûrs on les cueille, ce qui ne va pas sans dommages [...] Mon inutilité m'a été d'une grande utilité. En effet, si j'avais eu quelque usage, aurais-je pu atteindre une telle taille³² ?

Dans un second récit, Nan-Po Tseu-ts'i conclut que « l'homme divin à son exemple sait se rendre inutilisable³³ ! » Vers la fin du chapitre, c'est plutôt « un homme difforme », qui est exempté de toutes sortes de tâches dangereuses, épuisantes et exigeantes. Morale du récit ? « Si

par la simple difformité physique on peut atteindre à la limite naturelle de son existence, que dire alors de la difformité morale³⁴ ! »

Mais que devons-nous comprendre de ces demi-allusions et allégories non explicitées ? Peut-être que la vie est bonne et qu'elle vaut la peine d'être prolongée, et que si l'on est perçu comme utile par la société, de par nos capacités physiques ou académiques, notre exploitation nous mènera à l'épuisement et raccourcira notre vie plutôt que la rallonger. « The Taoist does not 'hide himself away in the woods and hills.' What he hides is not his body, but his tē [De: virtue], his inborn powers³⁵. » Il vaut mieux déguiser nos capacités, notre utilité dans une inutilité apparente. Autant au niveau corporel qu'intellectuel (moral). Cette difformité morale fait face à la moralité confucéenne entre autres, celle de se condamner à l'étude des textes classiques, ou à la gouvernance du royaume. Peut-être faut-il être immoral pour vivre vieux. Ces supposées contradictions sont donc plutôt des pratiques d'action très complexes.

Si le Dao est l'objectif, qu'il est indéterminé, au-delà du langage, qu'il est la seule vérité, etc. alors il ne peut être saisi sans que ne soit perçu le Corps comme un simulacre... comme une distinction langagière qui l'isole du tout et empêche celui-ci (le tout, le Dao) d'être saisi. Ce n'est pas que le Corps n'existe pas ou existe moins que l'Esprit. Ils sont au contraire sur le même plan. C'est qu'il ne peut pas être autre chose qu'un simulacre en tant que distinction langagière interposée entre l'adepte et la compréhension non-discursive du Dao. Mais cette compréhension ne se fait-elle pas alors dans l'Esprit ? C'est ce qu'il nous reste à voir.

Le Corps mutilé n'est pas source de regret. Le Corps fait partie des distinctions langagières à oublier. Nous avons donc vu une partie des images daoïstes du Corps, les images de la difformité et de l'inutilité, et nous avons vu que ce Corps est pensé au moins en partie séparément de l'Esprit. En fait, il faudrait être un bien pauvre philosophe pour ne pas être capable de faire la distinction entre le Corps et l'Esprit si le sens commun en est capable³⁶. C'est au contraire une position réfléchie, habituellement en réaction audit sens commun, qui affirmerait le contraire. Le texte l'affirme : « Ce sont là des qualités que l'on peut concevoir et dont on peut discourir.

Et tout discours ne peut qu'éloigner de l'ineffable³⁷.» Ce n'est pas une incapacité de faire de telles distinctions qui est refusée : c'est la validité des objectifs pouvant être atteints par cette approche.

Nous ne nous attarderons donc pas tout de suite à clore la question, mais rajouterons quelques considérations sur l'Esprit du texte proto-daoïste du ZhuangZi. Notre regard s'est en effet seulement posé sur le Corps. Une des images de l'Esprit est celle de la résonance musicale : un Esprit qui comprend la nature, deux Esprits qui se comprennent, sont comme accordés sur les mêmes notes, ils opèrent en harmonie comme des instruments de musique bien arrangés³⁸. «Si les êtres s'appellent et se répondent, comment se pourrait-il que les esprits n'existent pas ? Mais s'il n'y a pas de résonance, comment se pourrait-il qu'ils existent³⁹ ? » On se questionne ici, dans le paragraphe d'où cet extrait est tiré, sur la manière par laquelle on peut connaître les choses, la réalité, les principes. Ici, dans l'extrait, la communication est d'abord prise pour évidente, preuve de l'existence des Esprits, car sans leurs efforts aucune communication n'est possible. Mais ensuite, on remet en question qu'il y ait réellement eu communication dans ce cas particulier. Cette authentique communication serait plutôt un fait rare, et c'est parce que la résonance n'est pas un terme utilisé pour désigner ce que le sens commun comprend comme «communication», mais plutôt une communication particulièrement efficace et rarissime, digne d'un grand sage. La résonance est une sorte d'harmonie, d'équilibre, d'adaptation entre les conditions-stimuli et l'action-réponse.

Cette adéquation-adaptation doit être un comportement en dynamisme continu, avec une attention continue aux événements fluctuants. Ces comportements doivent répondre parfaitement, en temps réel, aux stimuli perpétuellement changeants : ils se doivent d'être spontanés, d'émaner de la nature authentique et profonde de l'individu. L'utilisation d'«outils conceptuels⁴⁰» n'empêche pas seulement la saisie du tout ou l'unité avec le cosmos : elle empêcherait la spontanéité de l'action, seule vraie preuve de sa source authentique dans la nature originelle (Dao). «Une chaussure bien adaptée fait oublier le pied. [...] Qui se trouve adapté du début à la fin, en toutes circonstances, possède cette adaptation qui fait oublier l'adaptation⁴¹.» Il doit devenir un Homme Authentique,

ses comportements doivent relever spontanément de sa nature authentique, et ne pas relever de ses intentions, schèmes conceptuels, désirs particuliers ou points de vue relativistes, mais encore s'adapter aux situations. L'action juste ne peut être jugée qu'en fonction des situations particulières d'adaptation.

On comprend que l'objectif qui se dessine, avec de multiples crayons certes, est un objectif d'action, une *praxis*. Par contre, on suspecte que ni le langage ni le Corps ne soient le lieu privilégié de cette praxis. Comment s'opère-t-elle ? Dans le ZhuangZi on retrouve Chen-t'ou Kia, amputé du pied, qui se défend face à un co-disciple moqueur :

Reconnaître l'inéluctable pour tel et l'admettre comme une fatalité, de cela seul l'homme vertueux est capable. [...] je suis en butte aux quolibets de la foule de ceux qui ont leurs pieds intacts. Au début j'en étais bouleversé et je bouillais de rage intérieurement. Mais depuis que je fréquente l'école du maître, j'ai retrouvé ma sérénité [...] jamais il ne m'a fait sentir que j'étais un amputé. Nous sommes censés évoluer ici dans la pure intériorité, et tu me chicanes sur mon apparence extérieure⁴².

La pure intériorité ? On comprend donc que la distinction la plus importante pour décrire l'action de l'homme authentique est entre l'intérieur (microcosme) et l'extérieur (macrocosme), et non pas entre le Corps et l'Esprit. « Le corps abrite l'esprit, corps et esprit obéissent à des principes propres dictés par la Nature innée⁴³. » C'est le Corps et l'Esprit saisis ensemble, l'intériorité, qui sont le socle concret de l'action. Mais éventuellement, pour saisir le Dao, il n'en va pas moins de cette dernière distinction dont il faut se débarrasser. Nous avons déjà mentionné la limitation de cette intériorité : « Le regard intérieur, narcissique, mène à la ruine⁴⁴ ». Toutes les distinctions doivent s'abolir, sinon il restera une partie non saisie de la réalité à laquelle on ne pourra pas s'adapter, ratant alors l'objectif :

L'intellect a des limites et l'esprit ne peut tout prévoir. Même la plus vaste intelligence finira par se laisser prendre aux

machinations de la foule. Le poisson qui sait se garder du martin-pêcheur ne se méfie pas du filet. C'est en renonçant à une petite connaissance que l'on sera illuminé par la grande intelligence ; c'est en renonçant à la bonté que le bien se fait spontanément. L'enfant à sa naissance n'a pas besoin d'un maître réputé pour apprendre à parler. Le simple contact de son entourage suffit⁴⁵.

C'est ainsi que la compréhension n'aura pas lieu exclusivement dans l'Esprit, qui serait le domaine de l'intellect et du langage. On fait confiance au naturel pour apprendre à s'adapter. «C'est pourquoi le saint laisse son esprit vagabonder⁴⁶.»

La relation logique reconstruite et l'épistémologie des sciences

Reprenons depuis le début : nous ne pouvons confirmer si oui ou non le proto-daoïsme du ZhuangZi procède d'un logocentrisme. Peu importe. Le texte a une attitude ambivalente envers le texte et les discours en général. Ce n'est pas le premier texte philosophique en ce genre. Peu importe. Nous saisissons que, si le daoïsme est plutôt un mode de vie qu'une science théorique (bien que les sciences chinoises y furent intimement liées), il est normal que le texte joue un rôle accessoire et nécessitant encadrement. «Ah ! Alors peut-être est-ce finalement un logocentrisme ?», me relancera-t-on : peu importe. Il possède une attitude ambivalente autant envers le Corps qu'envers l'Esprit. Alternativement prisés et méprisés, unis et séparés, aucun ne semble posséder une voie menant à elle seule vers la sagesse. Les deux, tout comme le matériel et l'immatériel, sont perçus sur un même plan : conditionnés, déterminés, ils sont saisis par le langage. Le seul autre plan est celui du Dao. La connaissance vraie serait celle du Dao, inconditionné, indéterminé, dynamique, principe unique mais changeant de la réalité changeante, demandant une connaissance changeante :

Sitôt que [le Dao] s'est logé dans son gond, on peut répondre à l'infinité de cas, soit par la série inépuisable des affirmations, soit par la série inépuisable des négations. C'est pourquoi j'ai dit que le mieux était encore de revenir à l'intuition ; [Le

Sage] usera de son intelligence sans fatigue et pourra répondre à toutes les situations sans jamais être pris de court; Qui se modifie en fonction des êtres et des circonstances restera un et inchangé; [Un Sage] parvint à associer l'identique et le différent, à dissocier le dur et le blanc, à affirmer ce que les autres nient et à admettre ce que les autres contestent⁴⁷.

Cette application de la connaissance du Dao dans l'action donne une action adaptée et toujours en réaction aux événements naturels découlant du Dao, et non pas en opposition au monde. Cette non-action (*wu-wei*) n'est pas pour autant passive en soi: au contraire, elle peut exiger beaucoup d'action, tout comme elle peut demander la passivité. Pour *parler de* ce mode de comportement, il convient mieux de distinguer l'intérieur (microcosme) de l'extérieur (macrocosme) plutôt que de distinguer le Corps et l'Esprit. Au risque de se perdre dans cette pure intériorité. Pour celui qui *pratique* ce mode de comportement, il convient mieux de *ne pas* opérer de distinctions et de saisir le tout indivisé pour que l'harmonie ait lieu. Si l'on se fie donc à nos catégories posées au début de l'article, la position du ZhuangZi se représente mieux dans l'ensemble comme un *holisme*: «Entre esprit et corps, corps et essence n'existent que des nuances: un affinement plus ou moins poussé⁴⁸». Le Corps et l'Esprit ne se pensent donc pas séparément l'un de l'autre, ni pour la théorie ni pour l'action, car aucun n'est pleinement indépendant.

Maintenant, la question du dossier n'était pas de savoir ce qui était pensé du Corps et de l'Esprit dans un texte ancien, mais bien de savoir si cette distinction est encore aujourd'hui pertinente. Alors, quels sont nos besoins? Voulons-nous une philosophie comme mode de vie? Plusieurs écoles greco-romaines font une distinction entre le corps et l'esprit, le platonisme en étant l'exemple le plus flagrant. Mais le daoïsme n'en fait pas une distinction pertinente pour le progrès dans la Voie (Dao). Ce n'est donc pas tranché pour ce besoin. Voulons-nous *parler* des philosophies comme mode de vie? Alors peut-être convient-il de distinguer les pratiques corporelles des pratiques intellectuelles ou psychiques. *Comment se le permettre sans distinguer entre le Corps et l'Esprit?*

Mais je pense que l'actualité nous donne des sujets plus chauds tournant surtout autour des positions idéologiques des sciences cognitives, de la psychologie évolutive et de la neurophysiologie. Ces disciplines variées ont toutes en commun une approche ultra-matérialiste sur la cognition humaine, y cherchant des déterminismes corporels habituellement situés dans le cerveau par l'entremise de l'action entre différents réseaux de neurones :

certains neurones particuliers sont en communication avec de milliers d'autres avec lesquels ils communiquent [...] En raison de leurs vastes champs d'influence et de la durée de leur action, ces systèmes du cerveau orchestrent des aspects entiers du comportement, depuis le fait de s'endormir jusqu'à celui de tomber amoureux ; Le stress de caractère physiologique est créé par le cerveau, en réponse à des stimuli réels ou imaginaires. Les nombreuses réponses physiologiques associées au stress contribuent à protéger le corps, et le cerveau, des dangers qui sont à l'origine du stress ; Au niveau le plus élaboré, on trouve à l'inverse des mouvements volontaires très sophistiqués, comme ceux qui président à la frappe de ce texte sur l'ordinateur, [...] impliquant notamment le lobe frontal. Ce type de mouvement volontaire répond à une exigence, il est sous-tendu par une *motivation*. [...] il est évident que la nature du comportement et son déclenchement vont dépendre des forces qui le déterminent⁴⁹.

On voit ce discours entièrement orienté sur les déterminismes du Corps, s'attaquant à des sphères que le sens commun assume libres de tout déterminisme, dont la volonté, la motivation et l'amour. C'est une attaque indirecte à la notion de l'Esprit. De plus directes existent.

Quel est le lien entre ceci et le daoïsme ? Il est peut-être faible. Mais faisons un peu de fiction, imaginons un maître daoïste en vie aujourd'hui. La distinction entre Corps et Esprit est impertinente pour lui : « Mon cher corps [...] y a-t-il un vrai chef qui dirige tout ça ? [...] cela ne changera rien à ta réalité⁵⁰ ». Distinction impertinente tout comme l'est toute distinction, et donc aussi la distinction entre pertinence et impertinence ! Il ne va donc pas de soi qu'il

ne prononcera aucun discours. Au contraire, une description de la pratique daoïste est incomplète sans parler de l'apport du discours : « depuis la mort du maître, j'ai perdu mon partenaire et je n'ai plus personne avec qui discuter ⁵¹ ». Il y aura donc discours, simplement, le discours ne sera pas *motivé* par sa compréhension intellectuelle de la pertinence des discours, ni par une saisie intellectuelle de son environnement mais *comme une adaptation à cet environnement, lui-même changeant*. Cet environnement n'est pas exclusivement corporel : les maîtres daoïstes ne seraient pas exclusivement des maîtres de kung-fu, les héros impossibles du cinéma de Hong-Kong, mais également d'experts leaders, pédagogues et dialecticiens. Ils s'adapteraient également à l'environnement social et intellectuel changeant. La critique des conceptions et des discours, la pure désinvolture, fut toujours une pratique daoïste, à commencer par le ZhuangZi.

Ainsi, sachant que les nouvelles disciplines scientifiques s'imposent, affectent notre vision du monde, affectent nos théories sur le Corps et l'Esprit, ne faudrait-il pas les comprendre ? En fait, ce sont des sciences modernes : il leur faut des observations empiriques. Pour ce faire, elles doivent faire fi de ce qui n'est pas observable empiriquement : l'Esprit non-corporel. Ce serait acceptable d'en faire l'économie : ne voyant pas comment ils pourraient en tenir compte dans leurs théories scientifiques, ils l'élimineraient de leur univers de discours pour éviter de dépasser leurs cadres méthodologiques et de se prononcer sans appui sur ce qui dépasse leur méthode. Sans problème. Ils se trouveraient alors dans une position *dualiste* qui voudrait parler du Corps sans parler de l'Esprit. Ce serait acceptable. Mais certains ne veulent pas en faire l'économie autant que la fusion forcée : ils veulent un *monisme*, rabattre toute réalité à une réalité physique, corporelle : « Materialists like myself hold that persons and their bodies are identical⁵². »

Ma question à ce point est la suivante : prétendent-ils que 1) *la réalité est telle qu'il n'y a que des Corps au niveau scientifique : i.e.* qu'ils ont des connaissances scientifiques à l'appui, ou 2) *au niveau épistémologique : i.e.* que cela donne une *meilleure* théorie scientifique si elle se *prononce activement* sur la non-existence de l'Esprit ?

La première assertion me semble incroyablement douteuse: comment établir une expérimentation permettant de trancher sur l'existence ou l'inexistence d'une entité immatérielle? Par exemple, on pourrait vouloir croire que le phénomène vécu de la «pensée» immatérielle est en fait une illusion, une représentation que se fait l'homme de la «véritable» pensée, celle qui s'opère exclusivement dans le cerveau. Elle serait *causée* par celle-ci. La cause? Ah! Alors nous pouvons établir la relation de causalité entre activité cérébrale et pensée consciente! Ce serait douteux... tout au mieux; jusqu'à maintenant, nous pouvons établir des corrélations entre des phénomènes cérébraux spatio-temporellement localisables et certains contenus de pensée *exprimés dans le langage*, le langage étant lui-même un phénomène de l'espace-temps (étudié notamment par la linguistique), donc pas plus de l'Esprit que le cerveau lui-même.

De surcroît, une corrélation n'est pas, et ne doit pas être confondue avec, une relation de causalité. On doit ici établir des distinctions, celles-là mêmes que les scientifiques devraient être en mesure d'établir systématiquement. Pourquoi cette défaillance ponctuelle d'une si rigoureuse méthode? Que cherchent-ils à cacher⁵³? Il semble qu'ils veulent montrer que leur discours scientifique se suffit à lui-même: que le dernier champ, la pensée humaine, la justification du discours scientifique, la connaissance, etc., devrait enfin s'ouvrir à être élucidé par la science. Le faisant, ils démontrent plutôt à quel point il dépend de la pensée, de la manière dont celle-ci évalue, critique ou justifie l'entreprise scientifique. Sur de la philosophie⁵⁴. Et en brisant leur méthode, ils démontrent que ce n'est plus de la science, mais une idéologie qu'ils véhiculent: cette idéologie est une médiocre philosophie des sciences, mais c'est la leur. Ils croient régler la question par la filiation des idées⁵⁵. Cette approche déconstructrice serait probablement sanctionnée par le ZhuangZi, peut-être à condition d'être menée par un maître daoïste. Ce n'est pas que nous *voulons* établir des distinctions, mais c'est en s'adaptant aux discours des scientifiques que nous nous adaptons en les posant. Pour un daoïste, le discours est une action, lui aussi, s'il est appelé par le Dao. Mais même appelé par celui-ci, il ne porte pas plus sur le Dao. S'il n'y a pas plus ni moins raison de

se prononcer sur le logocentrisme du ZhuangZi, je crois qu'on peut fortement conclure avec Michelle Yeh, Chi-Hui Chien, Wayne D. Ownes et Youru Wang⁵⁶ qu'on y trouve certainement une pratique de la Déconstruction.

Par la bande, nous avons peut-être trouvé une justification des apparentes contradictions des discours daoïstes : s'il s'agissait, en plus de discours appartenant à un mode de vie philosophique, non pas dans des discours sur les réalités du cosmos (inévitavelmente faux selon leur propre position), mais dans des discours *sur des discours* que leurs propos se justifiaient⁵⁷ : un méta-langage hautement critique. Nous ne serions pas obligés de le nommer déconstruction. Ce n'est bien sûr qu'une hypothèse : il faudrait retourner aux textes la vérifier. Mais elle donnerait lieu de réactiver la pertinence de textes tel le ZhuangZi comme penseurs des difficultés du langage auxquelles nous devrions faire face pour justifier nos discours, ou même juste pour les penser.

De retour à notre problème épistémologique : si on passait à la loupe la seconde position : que l'on obtient une meilleure théorie scientifique en annonçant la non-existence de l'Esprit. Quel théorème scientifique pourrait reposer sur l'axiome de la non-existence de l'Esprit ? Il y aurait tout au mieux une confusion ici : la science, à la base, ne peut se prononcer empiriquement sur des objets immatériels. On se mélange sur le découpage de l'univers de discours (langage) et sur l'affirmation de l'existence des entités (ontologie). Le premier dit : on ne parle « pas d'Esprit », ce qui empêche *strictement* le second de dire : il n'y a « pas d'Esprit ».

Pour les mathématiques, par exemple, la science se prononce empiriquement sur l'existence de trois pommes ici, de deux pommes là, et de leur addition dans un panier. Elle se prononce sur les propriétés *théoriques* des nombres *en tant qu'entités théoriques* ayant certaines propriétés dérivées des axiomes du système théorique (comme l'arithmétique de Peano), elle fait des prédictions empiriques sur l'addition des pommes en *espérant* que tout se comporte dans le monde comme dans la théorie. Celles-ci sont habituellement confirmées par la découverte empirique de cinq pommes dans le panier. L'existence n'est pas une propriété théorique des objets de la

discussion scientifique. S'il se peut que l'existence de certains objets soit difficile à établir (ex : l'électron) pour le sens commun, on peut choisir de s'en servir pour des raisons pragmatiques, *mais cela n'en transfère pas la responsabilité d'en faire la preuve au niveau théorique du discours !* La théorie ne peut affirmer l'existence de l'électron, seulement, elle peut travailler comme s'il existe à partir de ses propriétés théoriques. Il en va de même pour l'Esprit, à la chose près que la théorie scientifique ne peut simplement pas, pour des raisons pragmatiques, s'en servir comme si c'était un objet empirique dont la démonstration de l'existence demeurerait à faire. Ainsi, l'électron, pensé comme matériel, peut faire partie des théories, mais l'Esprit, pensé comme immatériel, ne peut pas.

Alors comment pourrait-il se faire une justification des nouvelles sciences « de l'Esprit », dans les règles de l'art de l'épistémologie ? En tenant compte de la nature spécifique de la justification des sciences modernes, notamment en la distinguant de la philosophie. Ainsi, comment établir la justification de l'approche ultra-matérialiste des sciences cognitives sans être capable de faire la distinction entre Corps et Esprit ? Comment faire un choix entre le dualisme justifiable, la tendance culturelle des scientifiques à mener vers un monisme réducteur, et la position holiste-pragmatique du ZhuangZi que nous avons tenté d'illustrer ? Difficile sans la distinction entre Corps et Esprit. *Même un champ d'activité aussi extrémiste que les neurosciences, qui voudrait au plus haut point se passer de l'Esprit, ne peut pas se passer de la distinction entre le Corps et l'Esprit afin de justifier son approche.* ZhuangZi dirait qu'ils ne peuvent se passer de distinctions car ils veulent parler du réel, et non pas du Dao : « cerner la réalité par les outils conceptuels de l'analyse dialectique⁵⁸ ». Qu'il ait raison ou non, que notre approche épistémologique plaise ou non à un réel daoïste, chose est certaine, nous avons là une réponse à la question du dossier.

-
1. Ce texte comporte une unité peut-être un peu trop arbitraire. Constitué quelque peu trop hâtivement, l'impulsion qui le conduit n'est peut-être pas évidente. Ce n'est peut-être pas ce qu'il convient d'appeler un article.

Il mérite certainement une présentation. Il possède en réalité trois fils directeurs : d'abord, c'est une tentative d'une description (non pas sèche, mais interprétative) de certaines positions sur le Corps et l'Esprit que l'on retrouve dans un texte de l'antiquité chinoise, le ZhuangZi. Ensuite, c'est un examen de quelques tendances méthodologiques employées dans l'analyse de cette tradition philosophique chinoise. Finalement, il comporte quelques argumentations autour de la question du dossier en prenant appui sur les descriptions faites de la position du ZhuangZi.

2. Une pensée que « les héritiers du *logos* [voudraient refouler] sur la marge » (Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 32). L'experte historienne Anne Cheng est de ceux qui y voient un non-logocentrisme, mais d'autres points de vue existent, comme celui de Robert Magliola. Ce dernier répertorie des liens entre pensée bouddhiste, puis orientale en général, et la déconstruction en France, en commençant avec la parution de son livre en 1984, *Derrida on the Mend*, Purdue University Press, 238 p.
3. Nous prenons comme donné qu'il y a de la philosophie en Chine antique. Discuter sérieusement de ce point serait long et relativement inintéressant pour le contexte de la revue *Phares* et du Dossier en question. Je préfère vous référer donc à Anne Cheng : « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Est-ce une bonne question ? », dans *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, no. 27 (octobre 2005) ; « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question », p. 5-12.
4. Je me réfère surtout à Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon » dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 101-104 et à Jacques Derrida, « La fin du livre et le commencement de l'écriture » dans *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 16-31.
5. Certains pourraient être intéressés à retracer l'origine de cette distinction, ce qui serait fort intéressant. Je ne le ferai pas dans le cadre du présent article car pour notre entreprise ces quelques constats suffisent.
6. ZhuangZi et al., *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Lévi, Paris, 2006.
7. Approximativement du VII^e ou VI^e siècle au II^e siècle avant notre ère, variant selon différentes datations.
8. Concernant les textes philosophiques de la Chine pré-bouddhique (la Chine d'avant le I^{er} siècle de notre ère astrologique zodiacale du poisson), il faut rappeler qu'on ne trouve pas vraiment de « textes d'auteurs ». Certains ont pu voir dans le HanFeiZi le premier exemple d'un traité conceptuel écrit de la main de son auteur, mais cela est également contesté. Les textes étaient vraisemblablement des compilations effectuées par

plusieurs auteurs, habituellement des disciples directs ou indirects de l'auteur auquel les citations (transmise par la tradition orale) étaient attribuées. Contrairement à LaoZi, maître mythique, maître Zhuang-Zhou serait vraisemblablement un personnage historique ayant vécu peu avant le début des compilations. Ces compilations existaient pour un besoin quelque peu étranger aux pratiques réflexives des philosophes : ils devaient servir comme manuels pédagogiques pour les non-initiés, souvent des princes ou des rois ou autres intendants politiques. Le ZhuangZi a ceci de spécial qu'il se permet de se moquer ironiquement de l'inaptitude des politiciens, ceux-là mêmes à qui il s'adresse, l'aptitude se mesurant alors en connaissances politico-sociales et en discipline personnelle comparativement aux sages qui leur servent de maître.

9. «[...] there are all kinds of philosophy, and the kind that this book deals with is not at all technical. Chuang Tzu's appeal is to the imagination : he can be understood by anyone who knows how to read poetry» (Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, 1956, p. ix).
10. Il existe une tradition qui veut faire taire le fait que de larges pans de la pensée de Platon relèvent purement de la pensée mythico-religieuse et non pas de la pensée conceptuelle. Par exemple, on doit lire *Mythe*, et non pas *Allégorie, de la Caverne*.
11. «Sont-elles celles de l'auteur?» est certainement une des questions valides d'analyse, mais comme nous ne voulons qu'examiner quelques intuitions fertiles concernant la conception qu'on peut se faire de la distinction entre le Corps et l'Esprit, nous conviendrons de l'évacuer.
12. Il existe une insidieuse tentation de faire l'adéquation entre concept et définition, probablement héritée d'Aristote, qui fait une triple équation entre ces deux notions et celle d'essence (ou de nature, ou de forme, ou de finalité, ou de cause, ou de...). Si on se fie à cela, que dire de Hegel et Derrida, qui se refusent de définir «convenablement», et Socrate, qui n'y parvient pas sans ce «a little help, from my friend s» dont parlent les Beatles? Nous aurions donc que trois philosophes-phares de la tradition de la vérité-lumière n'ont pas de concepts.
13. Nous prenons le terme «exister» dans un sens extrêmement large. Traitons la locution «x existe» comme synonyme de «x est une réalité non fictive».
14. Tel le dualisme cartésien. *Res extensa* et *res cogitans* se pensent et se discutent indépendamment. Ce qui relève de l'un ne relève pas de l'autre. En toutes choses il s'agit de deux sphères de discours hermétiquement fermées.
15. Par monisme on entend la croyance que l'un des deux pôles, l'Esprit

- ou le Corps, est fictif, irréel, illusoire... soit qu'il n'a aucune réalité, ou encore que ce n'est qu'un cas particulier de la réalité de l'autre pôle, dont l'existence séparée serait une illusion, au mieux une «pâle copie».
16. Par holisme, nous voulons dire que les deux plans, Corps et Esprit, sont des divisions d'une même réalité indivisée, et qu'aucun des deux pôles n'est conçu comme premier ou comme prenant le dessus.
 17. Le ZhuangZi fait la distinction entre débat et dialogue, et emploie le terme débat pour parler des baijia .
 18. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 22.
 19. *Ibid.*, p. 22.
 20. *Ibid.*, p. 22.
 21. Jacques Derrida, *La Dissémination*, p. 101-104.
 22. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 279.
 23. «Le saint ne fait que se calquer sur le modèle de l'univers.» *Ibid.*, p. 109
 24. *Ibid.*, p. 231.
 25. *Ibid.*, p. 45.
 26. P. Fontaine, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 490-494.
 27. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 46.
 28. La notion de sotériologie (recherche du salut) provient d'un contexte étymologique chrétien. Nous nous en servons comme mot-valise au sens plus large. Généralement, on peut caractériser une religion (et, conséquemment, une philosophie) comme ayant une institution, une sotériologie et une théodicée. La première réunit les croyants et pratiquants, préserve les mythes et les rites. La seconde est un mode de vie proposé, orienté vers un objet, parfois le salut. La dernière est un univers de sens dépassant l'individu.
 29. «...even the two souls in the Chinese tradition gradually pass away» (Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of virtue*, 1997, Albany, State University of New York Press, p. 37.
 30. ZhuangZi et al., *Op. cit.* p. 150.
 31. *Ibid.*, p. 163.
 32. *Ibid.*, p. 42.
 33. *Ibid.*, p. 43.
 34. *Ibid.*, p. 44.
 35. Arthur Waley, *Op. cit.*, p. 75.
 36. Il m'a récemment été mentionné que la distinction entre le corps et l'esprit n'est PAS un invariant anthropologique, tel que je me l'imaginai. C'est plutôt une particularité culturelle généralement répandue. Je dois cette

distinction à Charles Mantha.

37. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 226.
38. Robinet, Isabelle, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 2954.
39. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 237.
40. *Ibid.*, p. 141.
41. *Ibid.*, p. 158.
42. *Ibid.*, p. 47.
43. *Ibid.*, p. 98-99.
44. *Ibid.*, p. 279.
45. *Ibid.*, p. 231.
46. *Ibid.*, p. 51.
47. *Ibid.*, p. 22 ; 182 ; 188 ; 140, respectivement.
48. Jean Lévi, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 2996.
49. Connors Bear et Paradiso, *Neurosciences à la découverte du cerveau*, Pradel, 2007, p. 493 ; 501 ; 521, respectivement.
50. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 21.
51. *Ibid.*, p. 208.
52. David Lewis, *Counterparts of Persons and their Bodies*, p. 203 in *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 7, 1971, p. 203-211. Notons que Lewis n'est pas un scientifique, mais un matérialiste exemplaire.
53. Nous prêtons des intentions semblables à tous les matérialistes : ce procédé est en soi douteux.
54. Je dois beaucoup au cours *L'expérimentation scientifique* de Prof. François Tournier pour ces éléments d'analyse qu'il nous a fournis. Je remercie monsieur Tournier de m'avoir laissé y assister, et à Olivier Perreault-Bouffard pour les nombreuses discussions qui ont suivi ce cours, sans lesquelles je n'aurais rien assimilé de ceci.
55. Disons plutôt qu'ils prononcent des discours « comme si... ». C'est plus drôle de faire ressortir la structure tout derridienne de cette déconstruction que d'ajuster les propos sur tout les angles, tâche impossible. Ce n'est pas ainsi que ZhuangZi aurait fait la déconstruction. Nous jouons.
56. Youru Wang, « ZhuangZi's Dao deconstructs », dans *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The other way of speaking*, London, Routledge Curzon, 2003, p. 30-51.
57. « S'il y a tromperie sur la marchandise, la faute en incombe à l'autre et non à soi. » ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 234.
58. *Ibid.*, p. 141. Un problème important : peut-on se fier aux traductions de Lévi ?

Le prince et le génie : la vertu comme adéquation avec soi

Thomas Ouellet-Saint-Pierre, *Université Laval*

1. Introduction

Il est sans doute nécessaire de circonscrire avec plus de précision le sujet de cet article, portant sur la vision nietzschéenne de la vertu. Nous ne nous attarderons pas plus qu'il n'est indispensable sur la mécanique de gestation de la morale de l'homme du ressentiment. Nous voulons surtout parler de la « vraie » vertu nietzschéenne, celle que Nietzsche prône : celle du surhomme. L'œuvre de Nietzsche est souvent perçue comme négative : il est bon d'insister sur son caractère positif et affirmatif.

Aux premiers abords, il est un peu difficile de bien comprendre cette chose inusitée : le surhomme. Celui-ci peut aisément paraître équivoque au néophyte, qui peut-être – c'est un écueil bien présent – n'arrivera spontanément à l'appréhender que comme une sorte de chimère, précieuse uniquement parce que radicalement opposée à la frustration de l'homme. L'enfant des *Trois métamorphoses* ne serait-il pas en quelque sorte un mensonge que serait forcé de croire le chameau pour ne plus avoir à se battre avec le lion en lui, une excuse pour le laisser aller à sa guise et ne plus se torturer des conséquences de ses excès ? Ainsi appréhendé, le surhomme semble n'avoir que des attributs et aucune essence. Comment, pourrait-on se demander dans cette optique du premier contact, le situer dans une quelconque action ? Qu'est-ce que Nietzsche affirme proprement, concrètement ? Que nous propose-t-il ?

Dans cet article, nous aimerions montrer en quoi, précisément, le surhomme est magiquement opposé à la frustration – et aussi ce qu'implique précisément cette « magie ». Mais surtout montrer que celle-ci n'est pas plus inféconde que seulement illusoire. Pour ce faire, nous allons tenter de nous distancier le plus possible des détails pour avoir une vue d'ensemble – une gymnastique qui est ardue, compte tenu du développement non systématique de la pensée de Nietzsche, mais que nous ne croyons pas vaine. Il faut nécessairement un pas de

recul si on veut avoir une idée de la direction qui nous est proposée.

2. *Un conte pour commencer*

Nous nous permettons, par caprice personnel, de citer, en entier de surcroît, un texte magnifique qui saura, espérons-le, indépendamment de ses qualités littéraires indéniables, servir décentement d'introduction. C'est un texte tiré des *Illuminations* de Rimbaud :

Conte

Un Prince était vexé de ne s'être employé jamais qu'à la perfection des générosités vulgaires. Il prévoyait d'étonnantes révolutions de l'amour, et soupçonnait ses femmes de pouvoir mieux que cette complaisance agrémentée de ciel et de luxe. Il voulait voir la vérité, l'heure du désir et de la satisfaction essentiels. Que ce fût ou non une aberration de piété, il voulut. Il possédait au moins un assez large pouvoir humain.

Toutes les femmes qui l'avaient connu furent assassinées. Quel saccage du jardin de la beauté ! Sous le sabre, elles le bénirent. Il n'en commanda point de nouvelles. — Les femmes réapparurent.

Il tua tous ceux qui le suivaient, après la chasse ou les libations. — Tous le suivaient.

Il s'amusa à égorger les bêtes de luxe. Il fit flamber les palais. Il se ruait sur les gens et les taillait en pièces. — La foule, les toits d'or, les belles bêtes existaient encore.

Peut-on s'extasier dans la destruction, se rajeunir par la cruauté ! Le peuple ne murmura pas. Personne n'offrit le concours de ses vœux.

Un soir, il galopait fièrement. Un Génie apparut, d'une beauté ineffable, invouable même. De sa physionomie et de son maintien ressortait la promesse d'un amour multiple et complexe ! d'un bonheur indicible, insupportable même ! Le Prince et le Génie s'anéantirent probablement dans la santé essentielle. Comment n'auraient-ils pas pu en mourir ? Ensemble donc, ils moururent.

Mais ce prince décéda, dans son palais, à un âge ordinaire. Le Prince était le Génie. Le Génie était le Prince.

La musique savante manque à notre désir.¹

Bien sûr, on le voit: ce texte est assez riche pour que ses interprétations divergent. Mais il nous semble que son enjeu est avant tout celui de la satisfaction. Le Prince veut voir «la vérité, l'heure du désir et de la satisfaction essentiels». Frustré comme un enfant, il saccage le monde qui ose lui résister: le voudrait-il calme et apaisé qu'il se déchaîne; lorsqu'il le veut coloré et vif, il gît, inerte et soumis. Le Prince croit le monde insuffisant et le blâme, comme un brûlé blâmerait l'air de le faire méchamment souffrir.

Puis, un bon soir, la Satisfaction – elle aussi mérite sa majuscule – se présente à lui, d'une beauté inavouable, offrant un «bonheur insupportable»: l'opposé géométrique de la frustration, une illusion parfaite, qui épouse à merveille les reliefs du monde autrefois si décevant, mais en le parant d'une servitude convaincante, rassurante, prometteuse. Ensemble, ils s'anéantissent «dans la santé essentielle». Le Prince se fond dans ce monde imaginaire: il disparaît sur le dos de la chimère qu'il s'est créé.

Comment expliquer alors que ce Prince soit mort à un âge ordinaire dans son palais? Comment peut-il mourir *après* avoir été anéanti? Rapportons-nous à la morale de ce conte: «La musique savante manque à notre désir».

La musique savante.

Il sera bon, après un détour à travers Nietzsche, d'y revenir et de distinguer ces deux fins: s'éteindre et disparaître.

3. La vertu

Évidemment, le terme est très large. Il désigne, étymologiquement, on le sait, la façon *bonne* d'être homme – la façon humaine d'être humain. Le mot revient sans cesse sous la plume de Nietzsche et, comme c'est souvent le cas au fil des pages de son oeuvre, son lecteur est souvent poussé à se demander s'il entend ce terme toujours exactement de la même façon; si, emporté par l'enthousiasme du polémiste, Nietzsche ne se prive pas d'un peu de la rigueur du philosophe.

Malgré cette difficulté – qui, prise au sérieux, ne peut que ralentir et alourdir l'interprétation, jamais l'enrichir –, il est somme toute assez aisé, sans être trop réducteur il nous semble, de tenter

d'isoler deux sens propres de la vertu, qui, si on accepte de jouer le jeu, correspondent plus ou moins aux deux sens qu'on donne, spontanément ou grossièrement, à ce mot dans la vie courante : il y a la vertu des autres, et puis la nôtre. La première est toujours celle, illusoire et paresseuse, qu'une conscience virile nous pousse à éviter. La seconde est le chemin exigeant mais édifiant que l'on doit suivre – on dirait : affronter. En bref, chacun se croit vertueux et n'hésite pas à mépriser l'itinéraire de son voisin : sa vertu est à proscrire, la nôtre à imiter.

Nietzsche, qui, en bon « immoraliste », ne condamnerait peut-être même pas ces caricatures simplistes, sinon à cause de leur caractère par trop antinomique ou manichéen, n'échappe pas à cette logique bien humaine. Il y a, nous dit-il en substance, une morale d'esclave, et puis il y a le surhomme. On ne cherche pas bien longtemps sa préférence personnelle...

Suivant cette dichotomie, nous avons choisi de nous limiter à n'analyser dans le détail que deux extraits du *Zarathoustra* qui illustrent bien, nous croyons, ces deux types particuliers de vertu. Après les avoir explicités, on pourra plus aisément tirer des conséquences sur celle qui nous intéresse davantage : la vertu du surhomme, la vertu du Grand Midi. Se limiter ainsi nous permettra de mieux envisager globalement tout le mouvement général, toute la gradation des comportements humains que développe Nietzsche, et qui permet justement de s'éloigner des antinomies réductrices qui lui ont toujours déplu. Après tout, entre les deux extrêmes de l'homme du ressentiment et du surhomme, Nietzsche développe plusieurs figures intermédiaires qui sont bien assez complexes en elles-mêmes pour représenter fidèlement et englober pratiquement toute l'humanité – il y a préférence, sans doute, mais il n'y a pas discrimination.

4. La vertu qui prend

Ce développement (III, *De la vertu qui amenuise*²), riche de trois aphorismes, se trouve dans la troisième partie de ce livre pour tous et pour personne. Zarathoustra retourne voir les hommes qu'il a momentanément quittés pour aller se ressourcer dans sa montagne. Il veut vérifier s'ils ont grandi ou s'ils ont rapetissé depuis son dernier

passage, depuis son enseignement. Déjà, en apercevant de loin leurs maisons, ridicules et chétives comme des maisons de poupées, Zarathoustra comprend : leurs habitants ne peuvent qu'être eux aussi ridicules et chétifs. Leurs habitants ne sont-ils pas quelque chose comme cela, des poupées ?

Non seulement les hommes ont-ils rapetissé – ils se sont réduits eux-mêmes, sciemment, volontairement ! Pourquoi feraient-ils une telle chose ? « Ils aiment leurs aises » nous dit Zarathoustra. Au plus simple, il y a deux façons d'atteindre son aise : agrandir son environnement ou réduire son corps. Provoquer de nouvelles possibilités ou réduire ses désirs. Pouvoir plus ou vouloir moins. Mais agrandir son environnement, provoquer de nouvelles possibilités – ce sont là des exercices pour le fauve, pour l'aventurier. Or, il s'agit ici, pour reprendre une expression qui est développée abondamment dans la *Généalogie de la Morale*, d'animaux *domestiqués*, castrés sous « la camisole de force de la moralité des mœurs », comme il le répète souvent dans cet ouvrage. Il n'était pas possible pour ces gens de pouvoir plus ; ils ont dû vouloir moins pour se contenter, pour être confortables.

Zarathoustra dit : « Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : ils ne me pardonnent pas de ne pas envier leurs vertus. Ils me mordent parce que je leur dis : à de petites gens, il faut de petites vertus ! »

Pourquoi ce peuple est-il si minuscule ? « Cela provient de sa doctrine du bonheur et de la vertu » nous dit Nietzsche. Quelle est-elle ? En quoi consiste ce bonheur ? Le plus logique qui soit : éviter d'être blessé. Fuir la douleur. Ainsi, ils se ménagent chacun les autres, s'écrasant au plus creux de leur cage respective, la rapetissant autant qu'ils le peuvent, évitant toute intensité. Ils sont engagés, mais ils se voient davantage protégés que contraints. « Mais c'est de la lâcheté, bien que cela s'appelle de la vertu » crache Zarathoustra. Nietzsche utilise ici un champ lexical assez précis, renvoyant à des idéaux moraux typiquement judéo-chrétiens : résignation, modestie, modération, compassion, faiblesse, bonté. On le lie aisément à la triade ascétique de *La Généalogie de la Morale* : pauvreté, chasteté, humilité.

Dans cet ouvrage, Nietzsche montre assez rigoureusement comment la majorité, dans un réflexe psychologique parfaitement banal, a réussi, dans un mouvement qui dépasse tous ses membres, à faire de ses habitudes la norme, de son idiosyncrasie un modèle, de son incapacité une retenue admirable : « Ce sont les misérables qui sont les bons ; ils se sacrifient. Les forts ne sont que brutes ; ils n'arrivent pas à se retenir » nous dit en quelque sorte la vertu qui amenuise.

Cette réaction très humaine ne surprend personne ; tous s'y reconnaissent. Graver une personnalité autour de défauts indéplaçables, valoriser ce qui vient spontanément, de soi-même : faire de sa nature un idéal de culture – on appellerait ça la maturité. Telle personne qui peine à ménager les autres rusera et se dira plutôt franche que méchante ; une autre qui par amertume n'aime pas les gens se dira indépendante et autonome plutôt que misanthrope. Il est beaucoup plus naturel, même au prix de la vérité, de croire que ce qui est *doit* être – et que ce qui *pourrait* être ne le mérite pas. C'est d'ailleurs exactement la même « logique » qui explique le comportement des « forts » avant la révolte des « esclaves » : eux aussi valorisaient, avec une simplicité spontanée, ce qu'ils étaient. Il n'y a donc eu, en somme, qu'un changement de garde, la majorité ayant renversé la minorité : « le concept de prééminence politique se convertit toujours en un concept de prééminence spirituelle³ ».

En se restreignant, en se domestiquant, ces hommes se protègent et protègent les autres – castrer le danger, c'est bien strictement l'idée de la domestication. Ils s'enfoncent dans leur corps pour ne plus l'entendre, pour ne plus le sentir, pour ne plus le voir – et s'imaginent ainsi étendre leur vue. Ce qui n'est pas peu ironique. En restreignant l'horizon, ils pensent décupler leur vue, qui semble alors tellement plus englobante. Dans ses *Mauvaises pensées* (un titre bien nietzschéen), Paul Valéry parle d'un certain Z, qui « s'est établi dans le génie » et qui « se promène dans la petite chambre de son esprit. Il ne voit que ses pas, mais non la petitesse de la chambre⁴ ».

Ici, de la même façon, l'homme se promenant dans sa cage réduite peut aisément se figurer que ses actes minuscules d'abnégation de soi sont de grands mouvements humains, en comparaison avec,

d'un côté, la petitesse de son monde aseptisé, mais surtout sa fixité. Comment pourrait-on croire que la retenue est un grand mouvement, sinon dans un univers parfaitement immobile? Seulement ainsi la négation peut-elle avoir une ampleur admirable.

Mais en quoi cette vertu *prend-elle*? Que prend-elle? L'estime, la caution, la valeur. Elle n'est pas une vertu de vie; elle est une vertu de survie, de maintien – non pas d'expansion, mais de conservation. Elle *emmagasine*, comme le font les rongeurs. Elle vole toutes les significations et n'en crée aucune. Elle est si petite qu'elle ne peut prendre sa signification en elle-même ou même penser à la créer elle-même. Elle se fait des réserves de significations toutes prêtes, des significations *communes*, qui lui sont forcément extérieures, étrangères, et qu'elle embaume pour préserver, qu'elle enferme pour conserver, qu'elle enserre pour se rappeler. Elle emmagasine pour se rassurer, jamais pour exploser. Elle se protège – «Ils aiment leurs aises». En effet. Ils n'aiment peut-être que cela.

Cette vertu s'enfonce en elle-même. Elle prend tout ce qu'elle peut pour bâtir un rempart infranchissable entre elle et le monde. Si elle prend assez, si elle empile assez, elle ne verra plus le monde – et alors pourra s'imaginer qu'il ne bouge plus, qu'il se résume à ses propres déchets et aux rôles valorisants qu'elle leur accorde. Cette vertu s'anesthésie; elle se momifie et se complaît dans cette vie de tombeau où elle peut croire tout contrôler, puisque rien ne bouge. On pense spontanément aux personnages aliénés et marginaux qu'on trouve chez Samuel Beckett, dont les corps sont toujours contraints, retenus, attachés, enfouis. La vie n'est plus pour eux qu'une pression saccadée sur le thorax – comme s'étonner alors qu'ils l'aiment si peu?

Une autre idée très centrale de la figure de l'homme du ressentiment, qui est moins directement développée dans ce passage, mais qui sera très importante pour la suite, est celle de la lourdeur⁵. Non sans une certaine ironie, l'amenuisement de l'homme l'alourdit. Nietzsche lie d'ailleurs directement la figure du nain à cet esprit de pesanteur⁶. Il est peut-être plus facile de se figurer la chose ainsi: en rapetissant, l'homme s'écrase – il s'étend. On fait souvent, dans l'exégèse de l'œuvre nietzschéenne, référence à l'opposition de la

verticalité surhumaine et de l'horizontalité « humaine ». C'est un peu, il nous semble, ce qui est en jeu ici. La petitesse de l'homme, c'est celle des individus. Sa lourdeur, c'est celle de la masse dans laquelle il se fond pour encore avoir un poids. Cette masse protège, mais elle est trop lourde – trop massive, c'est le cas de le dire – pour permettre le mouvement, la spontanéité, la musique, l'ivresse, la danse – elle est trop nombreuse pour permettre l'individualité. Elle trop lourde pour tout, sauf pour subsister et se croire inaltérable. Elle fige les individus comme le ferait un magma qui se solidifie, les préservant immobiles pour des siècles comme les habitants de Pompéi. Morts, sans doute, mais encore debout.

Comment appeler ce réflexe de retrait du monde ? Quelque chose comme l'ascèse. « L'idéal ascétique est une ruse de la conservation de la vie⁷. » Car bien sûr, ces hommes minuscules se battent, comme tous les autres, pour s'aimer un peu, pour se tolérer. Et bien sûr, comme tous les autres, ils ne s'offusquent pas de cette incohérence qui est leur lieu : se battre contre tout ce qu'est la vie pour mieux la conserver.

5. *Malade d'humanité : l'insatisfaction*

L'homme est un animal bien particulier. Rousseau voyait sa perfectibilité à la fois comme un grand don assurant sa survie et comme une fatalité assurant sa perversion. Dès Rousseau – sans doute avant lui même – on voit cela : l'homme peut aller contre lui-même. Sa nature lui permet d'aller contre sa nature. Aucun autre animal ne fait cela, ne peut faire cela, pris dans un carcan instinctif qui le laisse très tôt déjà complété, fait, fini. Pas l'homme qui, ayant à se construire, a la possibilité de se tromper, de s'éloigner de lui-même.

Pour un peu mieux comprendre cette logique, il est intéressant de se pencher sur le *Second Discours* de Rousseau, si on accepte bien sûr de ne s'attarder qu'aux raisonnements de son auteur, non pas à ses conclusions, évidemment forts peu nietzschéennes. C'est la perfectibilité de l'homme, son « ouverture », sa potentialité, qui lui permet, animal trop faible et trop lent pour les autres, de survivre dans la nature. L'homme est ouvert, dit Rousseau : il peut s'adapter, alors que les autres animaux sont instinctivement finis.

« Malheureusement », c'est cette perfectibilité qui amènera la société. Lorsque de « funestes hasards » forceront des rassemblements de population, l'homme, selon Rousseau, ne se dira pas que cela va contre sa nature, que la nécessité puisse être néfaste – il s'adaptera sans même y penser. On dirait presque : il s'adaptera *instinctivement*. Et, nous dit-il, le voilà perdu.

C'est un peu de la même façon qu'un mouvement aussi naturel à la vie que la réticence corporelle à la douleur a dégénéré en une anesthésie morale que Nietzsche juge morbide ; un mouvement vital se retournant contre la vie. L'homme, dans un mouvement très humain, est allé très spontanément, très fluidement contre lui-même. Il tente de préserver la vie en niant la vie. Poussé à bout, ce mouvement mène à quelque chose comme le bouddhisme, dont l'idéal n'est pas autre chose qu'un sommeil⁸ constant lié à l'éternité – mais l'idée de l'éternité ne devrait-elle pas avant tout être liée à un état de veille ? Pour *vivre* les choses ? Les aspirations des hommes ne devraient-elles pas plutôt se penser en termes d'action plutôt qu'en terme de temps ? Rien n'est moins humain et vivant que la conception chrétienne du Paradis, où tout est arrêté – en somme, cette immuable éternité gazeuse n'est pas une étendue de temps sans fin, mais bien sa suspension. Il n'y a plus de moments, puisqu'il n'y a plus d'action. L'homme existe, mais il ne vit pas.

En cherchant ainsi son confort, l'homme s'éloigne de lui-même, se perd et ne gagne que l'insatisfaction.

On peut aisément définir l'insatisfaction. C'est l'inadéquation entre ce que l'on voudrait et ce qui est – entre la volonté et la réalité. La frustration est une espèce d'insatisfaction : elle se rapporte aux pulsions, aux désirs. La honte est une autre espèce d'insatisfaction : elle se rapporte à l'identité. Kundera, dans *L'immortalité*, en offre une assez bonne définition : « La honte n'a pas pour fondement une faute que nous aurions commise mais l'humiliation que nous éprouvons à être ce que nous sommes sans l'avoir choisi, et la sensation insupportable que cette humiliation est visible de partout⁹ ». Dans ce même roman, quelques dix pages plus loin, l'auteur fait référence à la *Chartreuse de Parme* de Stendhal, où le personnage principal, Fabrice del Dongo, finit par se retirer, à la fin du livre, à Parme, dans

un monastère de Chartreux, un ordre religieux qui promet une vie quasi-érémétique de contemplation. En pensant à cela, le personnage de Kundera, découragé par la compagnie des hommes ou alors découragé de lui-même (ici, la marge est bien mince), ne voit que deux solutions à son insatisfaction : l'amour ou le couvent.

La joie ou l'anesthésie. La jouissance ou l'ascèse. La veille ou le sommeil. L'humanité, qui n'est, comme le notait entre autres Montaigne, qu'inconstance, ou alors le confort, qui n'est que la constance – mais pour n'être que cela, forcément, on doit se réduire. On ne peut pas être seulement constance sans être constance de bien peu de choses. Dans quel minuscule ruisseau doit-on aller se mentir pour arriver à croire qu'il reste toujours le même pour nous ?

6. L'homme : la volonté de puissance

Mais nous avons peut-être sauté une étape. Nous parlons d'insatisfaction. D'écart avec soi-même. Mais nous ne parlons que de l'erreur. Il faudrait avant tout dire ce qu'est l'homme pour mieux voir en quoi sa domestication est un égarement. Il faudrait montrer ce qu'est l'homme pour comprendre pourquoi il a honte de ce qu'il est devenu.

La notion de volonté de puissance n'est pas la plus facile qui soit à circonscrire. En plus de sa difficulté conceptuelle inhérente, elle a historiquement souffert de l'enthousiasme fiévreux de bien mauvais thuriféraires.

Si l'on voulait utiliser une formule simple et efficace, on pourrait se contenter de dire que la volonté de puissance, c'est la vie. Selon Nietzsche, du moins, c'est son mouvement. La vie, on le conçoit aisément depuis Héraclite, est un mouvement continuellement répété. Qu'est-ce qui anime cette dynamique ? Toute chose vivante, nous dit en substance Nietzsche, recherche plus de puissance. En vertu de ce qu'elle est, elle ne recherche qu'une chose, de façon plus ou moins inconsciente les meilleurs chemins vers davantage d'énergie, de pouvoir. Les choix conscients que font les êtres animés ne sont que la surface d'un mouvement souterrain plus riche – les premiers sont en quelque sorte les « victimes » du second, comme des plaques tectoniques à la surface du magma qui forment le noyau de la terre.

Bien sûr, ce mouvement s'applique à tout le règne «vivant». Ainsi, même l'idéal ascétique doit être pensé comme volonté de puissance. Comment alors prétendre que cet idéal, que cette morale qui prend, que cet homme du ressentiment va contre la vie? À proprement parler, il semble bien qu'il ne le puisse pas. Mais – si l'on peut davantage pousser cette image – il semble que les plaques tectoniques, dans un revirement pathologique dont la généalogie est complexe, en soient venues à travailler contre l'énergie même qui nourrit leur mouvement. Ainsi, c'est en choisissant la meilleure direction pour le jet qu'est sa volonté de puissance que la majorité, qui est faible, a réussi à ralentir la vie, en optant pour la spiritualité, qui était sa seule façon de gagner, en paralysant tout le mécanisme vivant en le ralentissant à sa vitesse propre. Une autre image pourrait peut-être aider à comprendre ce mouvement paradoxal : les accidents de l'Être ont sclérosé ou atrophié son essence.

L'ascète se ralentit pour se conserver – mais la volonté de puissance ne veut pas être conservée; elle veut *jaillir*. Pour elle, donc, la vertu des petits est une contrainte; elle est une maladie. Voilà comment la volonté se disjoint de la réalité – d'où insatisfaction.

7. La vertu qui donne

Nous le disions plus haut : on ne cherche pas très longtemps laquelle des deux vertus Nietzsche préfère : «Une vertu qui donne est la plus haute vertu», nous dit-il. Le surhomme, l'homme vertueux – le *vrai* homme humain sera donc celui qui n'aura pas honte. Cette vertu est la sienne : «On reconnaîtra toujours la noblesse à ce qu'elle n'a pas peur d'elle-même, à son incapacité à faire quelque chose de honteux¹⁰.»

Chacun des trois aphorismes de cette section (I, *De la vertu qui donne*¹¹) présente une idée bien distincte

Dans le premier, Nietzsche s'attarde justement sur l'idée de don. Cette vertu n'est pas moins égoïste que la précédente. Elle aussi, en un sens, prend, puisqu'elle *veut* tant. Mais elle amasse pour dépenser, pour exploser. Elle est – on s'en doute – une vertu de la vie; elle cherche davantage de puissance. Non pas pour durer, ce qui est contre ce qu'est la volonté de puissance, à savoir un jet, mais bien pour jaillir.

Cette vertu est un égoïsme grand, qui n'a pas de direction propre, mais seulement une hauteur. Il est un fleuve dont les crues sont à la fois une bénédiction et une menace, nous dit Zarathoustra. Il ne vise pas un plan plus qu'un autre, seulement l'intensité du mouvement.

Elle est une vertu pour une volonté au-dessus des louanges et des blâmes, une volonté qui aime, donc qui donne, qui se donne, qui ne retient rien, qui accepte d'être un moyen, non pas une fin – elle accepte de ne pas se mentir sur ce qu'elle est, pour pouvoir l'être mieux. Elle contraint « toutes les choses à venir et à entrer en [elle] afin qu'elles rejaillissent de [sa] source, comme les dons de [son] amour. » L'homme aime se penser une fin – le surhomme acceptera d'être un moyen, s'il peut en être un grandiose, s'il peut y gagner de la puissance. Le surhomme ne s'inventera pas de dignité; il se bâtira une grandeur en utilisant tout ce qui passera à sa portée, sans distinction. Le surhomme sera celui qui arrivera à « assumer le plus possible d'humanité¹² », selon le mot de Gide.

Zarathoustra compare cette vertu à l'or. « Dites-moi : pourquoi l'or a-t-il acquis la valeur la plus haute? C'est parce qu'il est rare et inutile, étincelant et doux dans son éclat; il se donne toujours. » Cette vertu ne peut se reposer assez loin des « douilletts »; elle n'est envisageable que dans le mouvement, dans la dépense, non dans le calcul, la rigueur et la retenue. Dans un passage autobiographique des *Mots* où il revient sur son enfance épanouie, Jean-Paul Sartre offre cette jolie phrase: « Je n'ai pas de droit puisque l'amour me comble; je n'ai pas de devoir puisque je donne par amour¹³ ». Si la règle est la dépense totale, il n'y a pas lieu de contrôler les échanges, dont l'équilibre est inévitable, dont l'inutilité est la plus pure justice. Si l'on est comblé, on ne se perd pas dans des jugements *a posteriori* sur notre valeur, sur nos actes et sur ceux des autres.

Dans le second aphorisme, Nietzsche insiste sur la nécessité de ramener la vertu vers la terre. L'homme, nous dit-il, a été jusqu'à maintenant une tentative d'expliquer le hasard. Sur le monde, on a placardé une housse de signification. Mais elle n'était pas fidèle; elle ne renvoyait pas à la terre, mais à des arrières-mondes – non pas aux sens, mais aux Idées aux majuscules sonnantes. Elle éloignait l'homme de la terre, donc de l'homme. Le surhomme devra ramener

son esprit et sa vertu sur la terre – l'homme devra aller dans le «sens de la terre». La terre, le corps – voilà le lieu de l'homme. L'homme aime s'imaginer qu'il est un esprit – le surhomme accepte d'être un corps, s'il en est un grandiose, s'il peut y gagner de la puissance.

Dans le dernier aphorisme, il est spécifié que cette vertu ne doit pas être approchée comme une doctrine; elle doit se tenir loin de tout dogmatisme. Zarathoustra dit à ses disciples: «Perdez-moi et retrouvez-vous!» Ils doivent, comme Nietzsche, philosopher avec un marteau. C'est lorsque le décor sera détruit qu'ils réussiront à s'apercevoir eux-mêmes; alors seulement pourront-ils construire un environnement qui leur soit propre – sinon, le mouvement est inverse et l'homme, comme un caméléon, se fond dans un environnement qui n'a pas nécessairement de lien avec lui, sinon géographique et circonstanciel. L'homme aime se croire dans la vérité – le surhomme non seulement acceptera d'être le seul à penser comme il pense, mais il s'en réjouira, s'il peut y gagner de la puissance.

Se créer ou se retrouver. Coïncider avec soi-même. Alors peut-être ce sera le Grand Midi. Mais il ne faut pas aller trop vite.

8. L'homme supérieur

Nous avons, en opposant ces deux vertus, développé une vision très antinomique, ce qui est peu nietzschéen. Mais bien sûr, il y a tout un monde intermédiaire entre ces deux extrêmes. Lors de la quatrième partie de l'ouvrage qui nous intéresse, Zarathoustra, dans sa caverne, entend un cri de détresse. Il part, à travers monts et bois, à la recherche de l'homme supérieur qui, pense-t-il, a poussé ce cri. Il finira par rencontrer plusieurs avatars de cet homme.

Qu'ont-ils tous en commun? Qu'est-ce que l'homme supérieur?

S'il fallait le résumer rapidement, il suffirait peut-être de dire que, justement, l'homme supérieur pousse un cri de détresse; c'est sans doute sa caractéristique essentielle. C'est en cela qu'il se distingue de l'homme du ressentiment. Il ne se contente pas d'une honte, d'une pitié et d'un dégoût latents, qui sursautent par moments, au gré de la contingence des événements – l'homme supérieur est pleinement conscient de sa laideur qui le répugne; il veut se surmonter. Mais il semble en être incapable, comme retenu par des forces trop grandes,

peut-être celles de l'habitude. L'homme supérieur est encore trop homme et pas assez supérieur. Il est retenu, alourdi par ses préjugés, ses rôles, ses frustrations, ses souffrances. Il n'arrive pas à se surmonter parce qu'il n'arrive pas à s'oublier, à se vider, se dépenser – il se retient encore trop lui-même. Mais il n'est pas confortable. L'homme supérieur est un animal domestiqué qui n'arrive plus à se tolérer ; il ne peut plus retourner dans sa cage, mais il est incapable de vivre dans la nature. Voilà pourquoi il pousse un cri de détresse.

L'homme supérieur est-il vain ? Est-il une perte ? Non il est un chaînon parfaitement nécessaire, de l'homme vers le surhomme. Un pont, pour utiliser une expression chère à Nietzsche.

Ainsi du devin, qui traîne sa lassitude comme son propre poids – la lassitude qui n'est que l'engourdissement du dégoût. Ainsi des deux rois, dégoûtés de la noblesse dont ils font pourtant irrémédiablement partie. Ils ne croient plus en leur propre valeur : « Qu'importe encore de nous autres rois ! » s'écrient-ils. Ainsi de l'enchanteur qui feint d'être un grand homme, qui convainc presque tout le monde, mais qui forcément ne pourra jamais se convaincre lui-même – lui sait bien qu'il n'est qu'un vulgaire comédien. Chaque personne qui croit ses grossiers mensonges renforce le dégoût qu'il a pour les hommes et pour lui-même. Zarathoustra aime en lui ce qui aspire à plus : « Ce que j'honore en toi, c'est que tu te sois fatigué de toi-même et que tu te sois écrié : Je ne suis pas grand » (IV, *L'enchanteur*¹⁴). Ainsi du plus laid des hommes, peut-être le plus conscient, le plus dégoûté de la laideur, de la petitesse de l'homme, de la sienne propre. Voilà bien pourquoi il tue le « témoin » en qui l'on reconnaît bien vite Dieu, à qui ne pouvait pas échapper la laideur des hommes. Ainsi également du mendiant volontaire, qui a essayé le don, mais qui ne fut pas assez grand pour le vivre jusqu'au bout – il fut dégoûté de la réception qu'on lui fit, chez les riches comme chez les pauvres. Et même seulement ce fait, que le mendiant volontaire soit déçu des autres hommes, qu'il porte un jugement sur le sort qu'on lui réserve – seulement cela est bien la preuve qu'il est encore trop humain.

L'homme petit ne veut que se conserver ; il souffre de lui-même, mais jamais il n'oserait penser en sortir, parce que les risques sont trop élevés, parce qu'il aime sa douleur comme on aime son confort,

comme on aime sa personnalité et son intimité. L'homme supérieur, lui, veut se quitter: il en a assez de cette souffrance. Il est « une transition et un déclin ».

Et Zarathoustra, lui ? Zarathoustra l'ermite, le devin, le prophète, le malade, le convalescent, le roi, l'enchanteur, Zarathoustra le mendiant d'attention, Zarathoustra l'impie – Zarathoustra est-il capable de s'oublier ? Est-il capable de se quitter, de se surmonter ?

9. L'ombre

Il existe, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, toute une symbolique autour de la lune et des astres. La lune, qui ne fait que refléter pâlement, est une image des ambitions contemplatives des ascètes à la volonté morte, qui veulent s'étendre paisiblement devant le monde, presque endormis et le regarder de loin, dans l'ombre, sans risquer un pas¹⁵. Les astres, eux, comme le soleil et les autres étoiles, ont une toute autre signification. Les astres sont des valeurs, des significations, des savoirs. Ils éclairent, ils élèvent, ils dirigent.

Ils éclairent, disons-nous – mais alors qu'est-ce que l'ombre ?

Nous ne la comprenons que d'une seule façon; elle est le résultat de la confrontation, la distance entre l'homme et son idéal. Le soleil, c'est le savoir; le corps, c'est l'homme; l'ombre, c'est l'insatisfaction. Révélée par quoi ? Par la connaissance. « Cette ombre, que tous les objets montrent quand le rayon de la science tombe sur eux – je suis cette ombre¹⁶. »

Que sera alors une vertu qui donne ? Une vertu du Grand Midi, une vertu du zénith, lorsque le soleil est directement au-dessus de l'homme, lorsque l'homme coïncide avec lui-même, que son savoir éclaire tout ce qu'il est, pleinement, sans ombrage aucun. Le Dieu des hommes petits est un esprit pur, sans défaut, avec toutes les perfections et tous les pouvoirs – comment, avec un idéal si lointain, ses ouailles pourraient-elles ne pas se sentir dégoûtantes ? Comment, avec un idéal purement spirituel, le corps qu'est l'homme ne pourrait-il pas avoir honte de lui-même ? L'ombre est longue quand la lumière est lointaine.

Mais, bien sûr, « Dieu est mort, c'est maintenant seulement que vient le Grand Midi, à présent l'homme supérieur devient maître¹⁷ ! ».

L'idéal est tombé ; ceux qui veulent plus, qui veulent mieux, peuvent se lever.

Après les hommes supérieurs, dans la forêt, Zarathoustra rencontre son ombre. Elle a longuement erré, à la suite de Zarathoustra, apparemment sans but ni plaisir. Que recherche-t-elle toujours ? Sa demeure. Non pas une « prison » où un vagabond après de longues errances arrive à se sentir heureux, une prison où elle pourrait se convaincre avec le temps d'un achèvement, d'une réussite, d'une finalité atteinte – « As-tu déjà vu comment dorment les criminels en prison ? Ils dorment en paix, ils jouissent de leur sécurité nouvelle¹⁸. » Nous l'avons vu ; il existe des avantages à être encagé.

Mais l'ombre de Zarathoustra n'est pas dupe. Elle ne cherche pas un succédané, ni un placebo, mais bien sa vraie demeure, sa justification, son lieu propre – au Québec, on dirait : sa place. Elle ne recherche pas l'immobilité, mais son faisceau. Un mouvement qui sera le sien, qui ne sera plus une errance. Elle ne cherche pas un confort, mais une direction pour son jet – en fait, bien sûr, tout ceci est abus de langage : l'ombre ne cherche rien ; elle est ballottée, elle suit. C'est Zarathoustra qui doit trouver sa place, pour ne plus avoir d'ombre.

L'erreur de l'homme fut peut-être de *chercher* LE but – le surhomme en *créera* un et le nommera sien. Il ne tombera pas dans ce piège absurde : se chercher à l'extérieur de soi-même.

10. *Le dernier des hommes*

Récapitulons. L'homme petit se complait dans l'erreur qu'il est devenu ; il s'y baigne et s'y endort. L'homme supérieur a pour lui une certaine conscience : dégoûté, il pousse un cri de détresse. Il veut plus, mais ne peut rien. Il est un déclin. Pourquoi ? Parce que sa conscience fend le moule. De qui est-il le déclin ? Du dernier des hommes.

Qui est exactement cette nouvelle figure ?

« Le temps est proche du plus méprisable des hommes, qui ne sait plus se mépriser lui-même¹⁹. » C'est l'homme de la plus grande médiocrité ; tout le monde pour lui est égal, tout lui est égal : tout se vaut, donc rien ne vaut. Sa volonté ne jaillit plus ; elle se tourne vers

le néant. Le dernier homme, c'est le nihilisme. Plus de désir, plus de création, plus d'intensité. Plus de honte non plus. En quelque sorte, le dernier homme est l'aboutissement longuement mûri de l'homme petit : il est sa cristallisation, sa momification, son engourdissement, son sommeil, son acceptation – en somme : sa célébration. L'homme s'est stabilisé ; il a fait de lui-même une statue. Les derniers hommes ont, disent-ils, « inventé le bonheur ». Ne dorment-ils pas mieux que quiconque ? N'ont-ils pas réussi à trouver le silence parfait ? La paix ?

À quel rang exact situer le dernier homme dans notre généalogie approximative ? Vient-il avant ou après l'homme supérieur ? Il n'est peut-être pas nécessaire de traiter cette question avec tant de rigueur : il est probable qu'il y ait toujours des hommes supérieurs. Mais il nous semble que, comme l'homme petit contient en puissance le dernier des hommes, celui-ci possède en puissance les hommes supérieurs. Les choses importantes, nous dit Nietzsche dans la *Généalogie de la Morale*, se détruisent elles-mêmes. Elles portent – elles créent peut-être – le germe de ce qui les détruira. Le dernier des hommes porte en son sein sa chute inévitable.

Voyons ceci avec une image un peu simpliste. La volonté de puissance est un fleuve. La moralité (la vertu qui prend, qui amenuise) est un barrage qui tente de mieux le contrôler, de le réduire, de le rendre constant, prévisible, fiable, modeste – de domestiquer le fleuve, d'en faire une donnée scientifique fiable, calculable. La moralité isole l'homme « des plus beaux hasards de l'âme²⁰ ». Le dernier des hommes (« qui amenuise tout »), volonté de néant, est l'obstruction totale de ce barrage. Combien de temps ce fleuve peut-il être ainsi castré avant que les hommes supérieurs ne foisonnent, que les parois ne craquèlent, que la honte et le dégoût ne percent à travers la certitude comme des champignons dans des fentes ?

Combien de temps avant que toute l'installation n'explose et laisse cours au libre déferlement de la *nature* ?

11. Le Grand Midi : le surhomme

Comment imaginer ce déferlement de la nature ? Voilà qui est plus complexe. Lorsque l'on lit Nietzsche pour la première fois, on

a beaucoup de difficulté à imaginer une troisième voie entre bien et mal, ou plutôt : par-delà bien et mal. On a tendance, souvent, à simplement croire que Nietzsche propose bêtement le mal, mais sans son jugement. Comme s'il nous disait : « C'est le bien qui est castrateur ; laissons-le tomber et appelons ce qui en résultera d'un autre nom que mal ». Nietzsche n'aide pas toujours, lui qui parle avec beaucoup d'enthousiasme de « brutes blondes » et « d'oiseaux de proie »...

Mais qu'est-ce que le surhomme ?

Michel Onfray, dans son essai *La sagesse tragique*, qui traite justement de Nietzsche, a le mérite de tenter être simple et clair, au lieu de, comme certains commentateurs, sauter sur l'occasion d'avoir l'air aussi profond que leur sujet en le complexifiant et en l'assombrissant²¹. Il résume le surhomme par trois caractéristiques principales : oubli, instant présent, *amor fati*. C'est, il nous semble, une bonne captation de ce qu'est le surhomme. Si l'on conserve l'image du fleuve, il nous semble que la caractérisation est bonne. Le surhomme est pleinement dans l'action – le moment présent –, qu'il oublie²² activement à mesure qu'elle s'épuise – il n'emmagasine rien ; il est léger comme la musique qui elle aussi ne fait que s'offrir, se dépenser. Il accepte tout ce qui arrive, et voit comme « beau ce qu'il y a de nécessaire dans les choses²³ ». À tout ce qui arrive, le surhomme dit : « C'est ainsi que je l'ai voulu » et il ne s'alourdit pas de jugements superflus sur ce qui aurait dû plutôt être. Tout ce qui arrive, le surhomme est assez joyeux pour désirer le revivre « encore une fois et un nombre incalculable de fois ».

C'est peut-être ici qu'il faudrait glisser un mot sur l'éternel retour, une notion dont toutes les implications sont difficiles à déterminer, dont l'ampleur est ardue à circonscrire. Voilà pourquoi nous nous contenterons d'un survol, pour présenter l'idée générale et ne pas nous perdre dans les détails. Cependant, on peut néanmoins dire que l'éternel retour est la pensée ultime du surhomme : par elle, il peut se réaliser pleinement. Dans le *Gai savoir*, où apparemment il fait référence à cette notion pour la première fois, Nietzsche nous la présente comme « le poids le plus lourd » :

[...] la question «veux-tu cela encore une fois et un nombre incalculable de fois?», cette question pèserait sur toutes tes actions du poids le plus lourd! Et alors, combien il te faudrait aimer la vie et t'aimer toi-même pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation, cet éternel et suprême sceau²⁴!

Ce poids serait celui de l'importance: aucun choix alors ne serait plus puissant. Mais assumée, cette pensée accorde la plus grande légèreté, et le moins de résistance au déferlement de la volonté de puissance. Quel est le nom du portique où se rejoignent les deux voies de l'éternité: «L'instant»²⁵. L'éternel retour, malgré le poids qu'il impose à l'homme ou au surhomme, est l'abolition même, en un sens, de l'importance: le surhomme qui assume cet éternel retour se libère des spéculations sur les événements: il vit dans un instant qui en un sens est indifférent au suivant, non différent du suivant. Il vit dans un déferlement dont il n'est qu'un mince lieu. L'image du fleuve, encore une fois, est révélatrice: le fleuve n'est jamais vraiment le même, mais il est toujours constitué des mêmes éléments, agencés différemment, qui coulent dans le même sens et au même endroit, à des vitesses semblables. Le surhomme ne s'illusionnera pas sur le mince moment qui sera le sien dans ce fleuve: il le vivra conscient qu'il est la répétition des autres, qu'il vaut bien.

Voilà au fond à quoi ressemblerait l'adéquation de la volonté et de la réalité: vouloir la nécessité. C'est la sagesse tragique de Chestov et Onfray. Dans cette optique, le fameux «Deviens qui tu es» peut être ramené (au prix de son esthétique percutante) à quelque chose comme: «N'essaie pas de devenir ce que tu n'es pas»; n'essaie pas de devenir un pur esprit, puisque tu es un corps. C'est ici qu'entre en jeu la connaissance, qui est un peu laissée de côté par Onfray – peut-être parce qu'elle est davantage impliquée dans la gestation du surhomme plutôt que dans son action. Qu'est le surhomme? «Un soleil d'or entouré du serpent de la connaissance²⁶». Il serait peut-être bon de maintenant revenir avec un peu plus d'insistance sur ce qu'est un soleil pour Nietzsche:

Si l'on considère quel effet produit sur chaque individu la justification philosophique de sa façon de vivre et de penser – à savoir comme un soleil qui brille exprès pour cet individu, un soleil qui réchauffe, bénit et féconde, si l'on reconnaît combien cette justification rend indépendant des louanges et des blâmes, combien elle transmue sans cesse le mal en bien, comme elle fait fleurir et mûrir toutes les forces et empêche de croître la petite et la grande mauvaise herbe de l'affliction et du mécontentement : – on finira par s'écrier sur un ton de prière : Oh ! Que beaucoup de ces nouveaux soleils soient encore créés²⁷ !

Dans l'aphorisme qui suit celui-ci, Nietzsche poursuit en parlant de la nécessité de se « donner du style » : d'adapter son idéal à soi plutôt que soi aux idéaux des autres. Voilà comment on évite l'insatisfaction : « Car une seule chose importe : que l'homme atteigne le contentement de lui-même²⁸. » Il faut que l'homme soit le « poète de sa vie²⁹ », qu'il se crée. Et qu'il se crée tel – à savoir : beau – qu'il puisse s'aimer. C'est ainsi que Nietzsche finit son magnifique aphorisme du *Gai savoir* sur l'amour : même l'amour de soi doit être appris³⁰. Même l'amour de soi prend du temps. On croirait que c'est une évidence, une caractéristique de base de la vie humaine, qui va de soi. Pourtant, peu de choses sont aussi complexes et inévitablement toujours à recommencer. On pose souvent l'équivalence rousseauiste entre amour de soi et désir de survie. Ces deux choses sont pourtant opposées. Le désir de survie est une peur ; l'amour de soi est un désir.

Ce désir doit être appris malgré la laideur, qui est une nécessité (ou alors une fatalité). Si l'on veut éviter le dégoût ou la pitié que provoque avec poids la laideur – et pourquoi ne voudrait-on pas les éviter ? –, il faut, comme nous le disions, apprendre à voir la nécessité comme une beauté grande de la nature, comme Rousseau arrivait à voir la divinité dans le vol des oiseaux et la floraison printanière. C'est pourquoi nous insistons, à la fin de ce portrait du surhomme, sur la connaissance. La connaissance psychologique avant tout – c'est le travail du moraliste. C'est un peu l'équivalent psychologique de la *realpolitik* : accepter la nudité de la nécessité sans détourner le regard.

En trouvant absurde que d'autres puissent vouloir détourner le regard de cette réalité si naturelle – pourquoi détourner le regard puisque les choses sont ainsi ? Le surhomme voudra regarder sereinement tout ce qui se présentera à son regard – ce qui existe trouve sa justification dans son existence même. Pourquoi éprouverait-il du dégoût pour ce qui est ?

C'est un *gai* savoir que celui-ci.

C'est celui de Machiavel qui nous dit, dans le quinzième chapitre du *Prince* : « Mais mon intention étant d'écrire chose qui soit utile à qui la comprend, il m'a paru plus convenable d'aller droit à la vérité effective de la chose plutôt qu'à l'imagination de celle-ci³¹. »

C'est celui de Mandeville qui écrit, dans l'introduction de sa *Fable des abeilles* : « Une des principales raisons qui font que si peu de gens se comprennent eux-mêmes est que la plupart des écrivains passent leur temps à expliquer aux hommes ce qu'ils devraient être, et ne se donnent presque jamais le mal de leur dire ce qu'ils sont réellement³². »

C'est celui de Chamfort dans son *Éloge de La Fontaine*, proposant : « une résignation tranquille à la Providence, à la nécessité, aux lois de l'ordre établi, enfin l'heureuse disposition de supporter patiemment les défauts d'autrui, et même les siens, leçon qui n'est peut-être pas une des moindres que puisse donner la philosophie³³. »

Le *gai* savoir est nécessaire pour qu'advienne le surhomme. Il est bien loin de la pose recherchée, plus puérile que cynique, qu'affectent les misanthropes, en essayant vainement de faire passer leur amertume pour du détachement. Voilà en quoi Nietzsche refuse d'être pessimiste comme Schopenhauer. Voilà en quoi le surhumanisme est un humanisme. « Pour connaître l'homme, il ne suffit pas de le mépriser » écrivait Benjamin Constant.

12. La musique savante

Nous avons laissé bien loin notre Prince rimbaldien. Quelle était sa tragédie ? Il voulait « voir l'heure de la vérité, du désir et de la satisfaction essentiels. » Cartésien, il a abordé son bonheur comme une équation, ses désirs comme des hypothèses. Le monde, bien sûr, n'a pu répondre à telle proposition, si rigide ; telle forme ne

s'appliquant pas à telle matière – le Prince fut frustré.

La frustration engendra une chimère. Un bonheur indicible, insupportable. Le Prince se mentit. Se crut-il ? Son mensonge n'était pas très inventif : il s'imagina que le monde n'était plus frustrant, que la laideur était belle, que la contrainte était une erreur. Il s'anéantit dans la «santé essentielle» – qu'est-ce que cela ? À chacun son interprétation. Il nous semble que c'est la mort de la volonté, par la négation de la résistance. Pour ne plus se voir frustré, le Prince s'est imaginé comblé – le bonheur insupportable, c'est celui de la fixité, de l'amointrissement, du sommeil.

Comment, effectivement, n'aurait-il pas pu en mourir ?

Il s'éteint, mais ne meurt pas. Le 13 mai 1871, Rimbaud répond ceci à son ancien professeur et ami Georges Izambard qui lui reproche sa vie de bohème : «vous finirez toujours comme un satisfait qui n'a rien fait, n'ayant rien voulu faire³⁴.» Voilà ce que propose le mensonge du génie : ne plus essayer. Refuser le commerce de la volonté – des volontés –, et singer le contentement. Masquer ses incapacités en choix posés et raisonnables. On connaît maintenant les ressorts d'une telle «vertu».

Frustré par le monde qui n'obéit pas, on est souvent poussé à s'en retirer – c'est la tentation du monastère. Il faudrait davantage tâcher d'apprendre à quelle incohérence ce monde obéit pour mieux l'accepter et ne plus s'indigner de ses soubresauts – il faudrait posséder la «musique savante» pour mieux désirer, le gai savoir pour mieux vivre. Nous avons approfondi le gai savoir – maintenant, qu'est-ce que la musique savante ? Il faudrait, pour le montrer, plonger davantage dans Rimbaud, lui qui, dans une lettre célèbre à Paul Demeny (15 mai 1871), se promettait de se faire «voyant» par «le dérèglement de tous les sens»; une «ineffable torture où [le poète] a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, – et le suprême Savant ! – car il arrive à l'*inconnu*³⁵ ! » Quel est cet avenir, loin de «l'ancienne inharmonie», où «on nous a promis d'enterrer dans l'ombre l'arbre du bien et du mal³⁶ ? »

Quel est cet avenir ? L'adéquation avec soi-même. Toujours torturé par le christianisme de son enfance, Rimbaud prétend, avec

peut-être un peu trop de hargne, que la « morale est la faiblesse de la cervelle³⁷ ». Son dérèglement des sens, c'est le Prince qui tente le monde, qui teste son inharmonie, qui la provoque. Contrairement au Prince, cependant, le poète, lui, devra non pas avoir recours au Génie, qui est un abandon, mais à la musique savante, qui est un domptage – un savoir s'intéressant non pas aux règles rationnelles imposées *a posteriori* sur les mouvements de la vie, mais un savoir de la vie, dans la vie : un savoir sensuel, celui de la poésie que Rimbaud veut renouveler : une poésie du corps, qui stimule tous les sens, qui se sent et se goûte en même qu'elle s'écoute.

Rimbaud le révolutionnaire, « l'homme aux semelles de vent » comme disait Verlaine, prince de l'ennui, éternel insatisfait, voulait renouveler, disions-nous, la poésie qu'il jugeait figée, morte comme tous les traditionalismes. Il le voulait sans doute. Mais ce prince mourut à un âge médiocre, après des années d'engourdissement plus ou moins volontaires. Comment expliquer cet abandon, cet échec ? Comment le poète prodige s'est-il fait commerçant de second ordre à Harar ?

Nous disions plus haut que le surhomme est l'opposé *magique* de la frustration. Nous croyons que c'est bien le cas. Quelle est cette magie ? Peut-être un peu celle du Génie : une satisfaction inexacte, charmante, chimérique – qui semble révolutionnaire seulement parce qu'elle est impossible. Le surhomme n'est pas accessible pour l'homme, selon toute probabilité – l'adéquation avec soi-même ne peut jamais être parfaite, l'homme se projetant toujours nécessairement. Voilà pour la magie. Mais nous croyons que, tout impossible qu'il soit, le surhomme passe très loin d'être inutile. On ne deviendra pas surhomme – mais il nous semble que, pour être meilleur homme, on doit aller aussi loin que possible dans le gai savoir, comme dans la musique savante – pour éclairer autant d'*inconnu* qu'on le peut, pour s'approcher de soi-même autant qu'on le peut.

1 Arthur Rimbaud, « Conte », dans *Oeuvres*, Paris, Classiques Garnier, 1991, p. 259.

2 Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. M. Betz, Paris,

- Gallimard, 1947, p. 194-200.
- 3 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1985, p. 28.
 - 4 Paul Valéry, *Mauvaises pensées et autres*, Paris, Gallimard, 1942, p. 40.
 - 5 Cf. «De l'esprit de lourdeur» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.
 - 6 Cf. «De la vision et de l'énigme» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.
 - 7 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, p. 142.
 - 8 Cf. «Des chaires de la vertu», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, I.
 - 9 Milan Kundera, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1990, p. 366.
 - 10 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 296 (§294).
 - 11 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 89-94.
 - 12 André Gide, *Les nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1972, p. 26.
 - 13 Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1964, p. 30.
 - 14 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 293.
 - 15 Cf. «De l'immaculée connaissance» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, II.
 - 16 Friedrich Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, Trad. H. Albert, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p. 6.
 - 17 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 326 (Livre IV, section «De l'homme supérieur»).
 - 18 *Ibid.*, p. 313 (Livre IV, section «L'ombre»).
 - 19 *Ibid.*, p. 23 (Livre I, «Prologue de Zarathoustra», §5).
 - 20 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 307 (§305).
 - 21 «Être profond et paraître profond – Celui qui se sait profond s'efforce d'être clair; celui qui voudrait sembler profond à la foule s'efforce d'être obscur.» (*Ibid.*, §173.)
 - 22 Cf. *La Généalogie de la Morale* pour de bons développements sur l'importance de l'oubli et sur son caractère actif et positif.
 - 23 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 280 (§276).
 - 24 *Ibid.*, p. 340 (§341).
 - 25 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 184 (Livre III, section «De la vision et de l'énigme»).
 - 26 *Ibid.*, p. 89 (Livre I, «De la vertu qui donne»).
 - 27 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 289. (§289)
 - 28 *Ibid.*, p. 291. (§290)

- 29 *Ibid.*, p. 301. (§299)
- 30 Cf. *Ibid.*, p. 327. (§334)
- 31 Machiavel, *Le Prince*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 119.
- 32 Bernard Mandeville, *La fable des abeilles*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 41.
- 33 Chamfort, «Éloge de La Fontaine», dans : Jean de La Fontaine, *Fables*, Paris, Garnier Frères, 1921, Préface, p. xxii.
- 34 Arthur Rimbaud, «Choix de lettres», dans *op. cit.*, p. 345.
- 35 *Ibid.*, p. 348.
- 36 Arthur Rimbaud, «Matinée d'ivresse», dans *op. cit.*, p. 269.
- 37 Arthur Rimbaud, «Alchimie du verbe», dans *op. cit.*, p. 233.

La genèse du républicanisme moderne et la Constitution de 1787

François Côté-Vaillancourt, *Université Laval*

L'un des pièges fondamentaux en philosophie consiste à ignorer l'évolution sémantique des termes au cours des années et à transposer la compréhension d'un objet d'une époque vers une autre où elle ne s'applique pas. Si ce piège peut frustrer, son corollaire est par ailleurs extrêmement intéressant pour la réflexion; soit la possibilité d'étudier la création et la redéfinition d'une idée comme un phénomène accompagnant le changement social et intellectuel. Le présent essai se veut l'accomplissement d'une telle entreprise, avec pour objet un concept central dans la pensée politique moderne, celui de républicanisme.

La thèse exposée sera celle d'une transformation globale de la conception républicaine de sa forme classique (telle qu'on la retrouve chez Machiavel et dans la Renaissance en général) à sa forme contemporaine. Le moment charnière de ce passage étant l'Amérique du XVIII^e siècle, l'attention se portera avant tout sur les principes guidant le travail constitutionnel de 1787, abordés en tant que manifestation puissante de la pensée de l'époque.

Si ceci peut laisser croire – à la manière de l'étranger d'Élée qui, chez Platon, prétend parler de politique accessoirement, pour enseigner à diviser¹ –, que le choix d'étudier la construction de 1787 est purement subordonné à un exercice formel, il n'en sera évidemment rien. Entre tous les exemples possibles, le choix du républicanisme et de ce contexte n'est pas innocent; il est en soi fondateur pour la pensée politique moderne. En effet, si les Pères Fondateurs ont un statut mythique aux États-Unis, ils ont aussi légué un héritage au monde en créant d'un seul mouvement la première république moderne et la théorie la soutenant. Déjà à l'époque, l'importance de cette rencontre de l'été 1787 ne passa pas inaperçue et Benjamin Franklin en parle comme d'«un système politique si nouveau, si

complexe, si bien articulé, qu'on n'en finirait pas d'écrire sur elle [la République américaine]² ».

Cet essai s'inscrit dans ce mouvement d'écriture, et le fera en trois temps. Premièrement, le contexte du travail constitutionnel de 1787 sera exposé afin de démontrer l'importance du concept de républicanisme en son sein ; afin d'assurer que ce contexte est réellement pertinent à l'étude en cours. Deuxièmement, seront exposées la forme classique de la république et les transformations l'affectant dans l'Amérique du XVIII^e siècle. Troisièmement, seront décortiquées les caractéristiques fondamentales de cette nouvelle théorie du républicanisme, proprement moderne, toujours par le biais des institutions américaines, les premières à l'incarner positivement.

1. Les caractéristiques de la constitution de 1787

1.1 Les institutions centrales comme compromis

L'été de 1787, à Philadelphie, fut le cadre d'un bouillonnement intellectuel intense entre les délégués des États. Si l'esprit du temps était à la création de nouvelles institutions pour le pouvoir central de la jeune association des anciennes colonies anglaise d'Amérique, il n'y avait pas de programme unique sur les réformes à effectuer. On dit souvent, suivant Tocqueville, que les Américains n'ont pas eu à renverser d'aristocratie, contrairement aux Français. Par contre, une fois les quelques obstacles levés, les Américains se sont heurtés à un problème de taille : que sera la liberté politique et comment s'incarnera-t-elle³ ? Cette question proprement philosophique ne pouvait être totalement écartée puisque les constituants évoluaient avec peu de précédents pertinents qui auraient pu être appliqués sans travail réflexif. D'un côté, le modèle anglais, quoiqu'admiré en Europe continentale par de nombreux philosophes, avait été rejeté quinze ans plus tôt lors de la Guerre d'indépendance. D'un autre côté, l'Antiquité (surtout romaine) faisait rêver, mais ses paradigmes ne correspondaient déjà plus à la situation moderne.

Les commentateurs politiques se plaisent à opposer les deux visions dominantes de ces rencontres en les associant à deux hommes, Hamilton et Jefferson, et à faire de la constitution américaine un

compromis entre ces deux pôles. D'une part, Hamilton, associé au Nord commerçant et industriel, voyant une homogénéité culturelle des États et une faiblesse du pouvoir exécutif, proposait un gouvernement central fort et un renforcement du rôle des élites, se méfiant des masses⁴. D'autre part, Jefferson, bien qu'absent des débats en tant qu'ambassadeur en France, est associé aux intérêts des propriétaires du Sud et de l'Ouest. Ceux-ci, bien qu'ouverts à la modification des Articles de la Confédération, insistaient sur une prudence dans les modifications, afin de protéger la liberté, la démocratie, les États et l'action locale, par crainte des exactions d'un gouvernement fort⁵. On présente par la suite le compromis en question, soit la présence de deux chambres, l'une plus démocratique, par le suffrage populaire, l'autre modératrice et fédérale, par la nomination des États. De surcroît, l'exécutif n'est pas nommé par la chambre par souci d'indépendance (et conformément à la doctrine de séparation des pouvoirs), mais un collège électoral le protège de l'égarement populaire. Le président aura de nombreux moyens, mais il ne sera pas en poste à vie et le Congrès pourra briser son veto avec une majorité qualifiée des deux tiers des membres de chaque chambre.

1.2 Au-delà de ce dualisme

Cette petite histoire n'est pas sans fondement et les institutions portent bien la marque de ces deux courants. Ces derniers ne peuvent, de toute manière, être niés. Ils se répercuteront dans le premier système de partis, dans l'opposition initiale entre le parti fédéraliste et le parti démocrate-républicain. Cela dit, il s'agit malgré tout d'une simplification, qui fait abstraction de l'opposition fondamentale, à Philadelphie, entre petits et grands États⁶, ainsi que de la rivalité électoraliste – dont l'exemple bien connu de la délégation de New York, formé par Hamilton d'une part et les partisans de son ennemi local, le gouverneur Clinton, d'autre part. Mais surtout, abstraction est faite des principes structurant ces deux courants, comme s'ils n'étaient pas eux-mêmes les résultats d'une réflexion autour de principes philosophiques.

Une tentative de dépasser cette compréhension canonique de la Constitution fut introduite en 1913 par Charles Austin Beard,

pour qui il importe avant tout de constater comment les constituants formaient un bloc monolithique, tous blancs, dans la quarantaine, riches, soucieux de la propriété privée et du remboursement de la dette dont ils sont, bien souvent, les créanciers⁷. Cette interprétation ne commet heureusement pas l'impair de réduire tous les débats à l'intérêt économique, et veut surtout mettre en lumière une influence dans le résultat⁸. Ainsi, si les constituants n'étaient animés que par le principe économique, comment expliquer que les institutions conservent une forme de démocratie? À cette question, il est possible de répondre naïvement que cette démocratie est relative et que le fait que ces constituants ne s'élèvent pas eux-mêmes en une oligarchie financière (ce qui serait l'aboutissement logique de leurs intérêts socio-économiques) n'est qu'accidentel, alors qu'il ne serait pas possible d'en obtenir la ratification nécessaire sans cacher un peu leur intérêt. Si j'utilise ici « naïvement », c'est qu'il devient dans ce cadre inexplicable que les constituants aient passé tant de mois à débattre, lors de l'été 1787 comme dans le processus de ratification en découlant.

Cette détermination écartée, on peut supposer que ce n'est pas uniquement dans l'intérêt économique des constituants qu'il faut chercher l'origine des institutions, mais bien dans leurs conceptions philosophiques. À ce titre, l'historien peut observer que les positions philosophiques des constituants, pourtant minoritaires par leurs intérêts, sont assez bien ancrées dans la population américaine en général – les constituants ayant une avance dans la *formulation* de ce qui est une *compréhension générale* (car issue de l'expérience de la Confédération) de ce qui importera dans une république moderne.

1.3 Les quatre piliers de la Constitution américaine

Si jusqu'à présent les développements ont démontré l'importance du contenu philosophique dans la constitution américaine, ce contenu n'a pas été exposé. Dans son manuel sur les institutions américaines, Claude Corbo identifie quatre piliers objectifs de la Constitution de 1787 : la doctrine de la suprématie de la constitution, le républicanisme, le fédéralisme et le libéralisme⁹. Ces quatre éléments correspondent assez bien aux intentions philosophiques évoquées précédemment.

Cet essai ayant pour but de cerner l'évolution du républicanisme en particulier, une simple esquisse des autres éléments sera tout de même fournie afin de démontrer l'ancrage de celui-ci dans le mouvement intellectuel global qui porte 1787.

Tout d'abord, le libéralisme est manifeste dans la séparation des pouvoirs, le souci de protéger les citoyens du gouvernement et, surtout, dans la préférence pour un parcours législatif semé d'embûches, afin de limiter le nombre de lois en raison d'un préjugé favorable à l'action libre et autorégulatrice de la société. Quoique donnée importante de la modernité, ce libéralisme est déjà caractéristique de la société anglaise ; les thèses de l'encadrement de l'action de l'État dans la société sont issues de l'École écossaise (Smith, Mandeville), et l'Angleterre dispose d'un *Bill of Rights* et d'une monarchie limitée par contrat depuis 1689. À ce titre, les commentateurs affirment habituellement que les colons américains ont conservé leur bagage philosophico-institutionnel anglais, plutôt que de le créer. Cela étant, le libéralisme anglais participera à la transformation du républicanisme en Amérique et non ailleurs, et à ce titre, il en sera question plus loin.

De son côté, la doctrine de la suprématie de la constitution semble sans contredit une innovation. Ainsi, on remarque que les régimes démocratiques antiques excluaient cette idée. Le malheur de la très démocratique Athènes – par ailleurs ignorée par les constituants de 1787, en faveur de la République romaine – était dû pour certains à l'absence d'une loi fondamentale ; le peuple réuni en assemblée pouvait à chaque instant renverser toutes structures positives. Même si ce pilier semble plus technique que philosophique, il sera démontré dans la troisième section de cet essai que la suprématie de la constitution permet d'accomplir le projet républicain par la Cour suprême, qui en hérite dans la dynamique des contre-pouvoirs.

Finalement, le fédéralisme, défini comme la division de la souveraineté d'un seul État en plusieurs paliers, est un apport théorique qui connaîtra un vaste succès, comme le témoigne le nombre de pays l'ayant adopté aujourd'hui. Il importe, pour comprendre son importance, de ne pas mélanger fédéralisme et décentralisation. La décentralisation est une stratégie d'optimisation, qui fait qu'un État

unitaire délègue une activité à une structure locale, où l'information, l'expertise ou la rapidité d'intervention est plus grande¹⁰. Malgré ce transfert, la souveraineté comme la responsabilité dernière demeurent au gouvernement central. De manière parallèle, la Confédération américaine tendait à centraliser des activités sans transférer la souveraineté au Congrès continental.

À l'inverse, une fédération est un choix structurel ; quand un État unitaire ne peut être implanté, quand un ou plusieurs groupes se reconnaissent comme nation en soi, comme substrat d'une part de la souveraineté totale¹¹. Il en allait ainsi des débuts de la République américaine, dans laquelle les individus se reconnaissaient avant tout comme Virginien, Pennsylvanien, etc. Cela dit, Edward L. Rubin a observé, avec plusieurs, que grâce à un « sens de l'unité nationale¹² », à la dilution de l'attachement à l'État, à la fin de la polarisation Nord-Sud sur l'esclavage au XIX^e siècle, puis des mesures d'apartheid jusque dans les années 1960¹³, les Américains n'ont plus le besoin d'une structure fédérale et qu'elle demeure avant tout comme un « Puppy federalism », soutenu par l'attachement à l'histoire et aux Pères fondateurs. Selon cet argument, 1787 a légué au monde un système d'organisation utile à une réalité qui n'est pas celle des États-Unis actuels, et au fond – en incorporant l'idée actuelle d'organiser la souveraineté autour de la nation comme communauté de culture et de langue –, une réalité qui ne fut jamais entièrement celle des États-Unis.

Cela dit, le fédéralisme n'est pas étranger au républicanisme. Aux yeux des constituants, il serait même concomitant. Ainsi, le fédéralisme implique la souveraineté populaire, car si un autocrate prend seul les décisions, le second palier n'est qu'une structure vide – comme le prouve l'exemple du « fédéralisme » de l'URSS¹⁴. À ce titre, alors que le fédéralisme implique le caractère républicain, mais qu'une république peut ne pas être fédérale, les constituants ont pu apprécier la sécurité que représente le fédéralisme, pour garantir le républicanisme contre l'émergence d'une tyrannie, comme l'était le Parlement britannique, à leurs yeux.

Cette souveraineté est telle, déclarera Dickinson, l'un des plus brillants partisans du fédéralisme, que nul ne peut l'incarner ;

qu'elle ne réside dans aucun organe, fut-ce la législature ; que les États ne sauraient donc en être dépossédés par le gouvernement fédéral puisqu'ils ne l'ont jamais détenue et que ce dernier ne peut davantage se l'approprier¹⁵.

2. La transformation de la conception républicaine

Le temps des détours terminé, attardons-nous au concept même de républicanisme. Ainsi, alors que les institutions et les principes de 1787 ont été, au moins en partie, associés à ce dernier, aucune définition de celui-ci n'a encore été proposée. Cette incohérence correspond pourtant à la réalité historique, alors que dès 1776, jusqu'en 1787, la république était sur toutes les lèvres sans que personne n'arrive à formuler ce qu'elle est ! La difficulté théorique résidera, nous le verrons pleinement, dans le fait qu'à cette époque, le républicanisme est en flottement après avoir rompu avec son sens antique, qui inspirait Machiavel et la Renaissance, sans être complètement réévalué de manière moderne, par la rencontre du libéralisme politique et du primat de l'individu.

2.1 Une tradition classique utopique

Si une république au sens strict n'est qu'une organisation sans monarchie, ses ramifications s'étendent à la conception de l'organisation civique et du caractère fondamental de l'humain. Le républicanisme classique, né dans la République romaine et entretenu par l'humanisme de la Renaissance se base ainsi sur la dialectique de deux concepts, la vertu et la corruption. La vertu renvoie dans ce contexte à l'activité publique ayant comme fin le bien de la communauté, les penseurs républicains y voyant le pilier essentiel d'une organisation sans royauté ou tyrannie – dans laquelle adviennent des dérives favorisées par la corruption des citoyens, qui deviennent périodiquement indifférents à la communauté¹⁶. Ce système serait donc toujours au bord du gouffre. Dès lors, cette déception envers le corps citoyen, par rapport à un *idéal régulateur* inatteignable, pousse ses théoriciens à poser le pronostic de la corruption inévitable de la république. C'est pourquoi, pour instaurer une telle organisation, la pensée classique insiste sur une taille très réduite – souvent une seule

ville, alors que Rome avait perdu sa liberté en devenant empire –, une homogénéité de la population, une égalité des conditions matérielles et une éducation civique et patriotique suscitant la vertu.

Cette première conception impliquant le total assujettissement de l'individu à la communauté et à la majorité est initialement en opposition avec le libéralisme, qui, lui, libère la sphère sociale de l'impératif de production du seul bien commun, et fait émerger une sphère d'action privée pour l'individu. Au XVIII^e siècle, le libéralisme a déjà commencé à métisser le républicanisme, entre autres par l'idée d'un régime de lois et de pouvoirs codifiés. Ainsi, si Montesquieu parle encore de la vertu comme la base d'une république, il ajoute également que l'Angleterre d'après 1689, une *monarchie* où il n'observe ni la vertu ni le bien commun, est une « sorte de république¹⁷ ». Il faut donc comprendre que les Américains de 1776 ont entre les mains un concept confus, ralliant les exigences utopiques de la vertu et du bien commun, comme celles plus concrètes d'un contrat social et de lois égales pour tous. Selon Dick Howard, les premiers temps de la Confédération voient dès lors le républicanisme passer d'une théorie politique à une idéologie¹⁸ : à mesure qu'il perd son contenu concret (devenu contradictoire), il devient plus populaire et gagne un aspect moral. Ainsi, le concept, à cette période, ne concerne plus « telle forme d'organisation », mais bien « l'organisation bonne ».

2.2 La Confédération ; l'expérience de l'absence de vertu

Le flottement idéologique du caractère républicain s'observe en maints endroits. Ainsi, en sortant de la lutte contre l'Angleterre, les Américains héritent d'un préjugé très défavorable envers un gouvernement fort. Se drapant de la bannière républicaine, Jefferson théorise donc l'exécutif comme un simple *administrateur* sans pouvoir, soumis à l'assemblée. Ce terme connaîtra un vaste retentissement ; par exemple, les Américains d'aujourd'hui n'utilisent pas l'expression, pourtant adéquate à leur réalité, de « gouvernement Bush », mais bien d' « administration Bush¹⁹ ». On peut par contre affirmer que ce principe de limitation du gouvernement correspond plus au libéralisme qu'au républicanisme, alors que la liberté que l'on cherche à protéger ici est celle de l'individu – par exemple du commerçant frileux du

retour d'un exécutif taxant les produits fortement –, non celle du citoyen. De la même manière, la *Déclaration des droits de l'homme de la Virginie* passe pour un moment républicain tout en contenant avant tout des droits privés qui lui sont opposés, comme la liberté de conscience²⁰.

Ce sera au final la Pennsylvanie qui appliquera réellement le républicanisme classique dans sa constitution; constitution qui offrira dès lors une alternative positive à cette dichotomie entre les discours et la réalité. La constitution de cet État, unique dans toutes les anciennes colonies, pose un monocaméralisme très démocratique, un ordre dans lequel tout citoyen peut venir voter aux débats en chambre; comme par un désaveu de la représentation. De plus, une période d'intervalle proscrit le renouvellement d'un poste à tout individu. Finalement, tout législateur doit signifier à la population les justifications (par le bien commun) de ses lois, dont le vote est reporté à la prochaine séance, afin de laisser le peuple réfléchir et venir débattre²¹. On peut dès lors s'imaginer la pusillanimité de l'activité législative, l'assemblée adoptant des lois sur tous les sujets et les renversant le lendemain, au gré de la mobilisation de tels groupes d'intéressés. Cet épisode fut marquant pour les constituants de 1787 et l'évolution de la théorie politique. Le pari reposant sur la vertu du peuple et son inclinaison vers le bien commun se révèle non seulement un désastre (une situation qu'un républicain pessimiste peut accepter) mais surtout un désastre plus grand que celui des États moins républicains; une différence de succès que le républicanisme classique ne peut expliquer par la vertu, qui manque également partout.

2.3 *Penser la république sans vertu*

L'incohérence consistant à utiliser des références républicaines dans le discours pour supporter des choix lockéens – comme par exemple insister sur la vertu tout en refusant de se lancer dans la promotion de la vertu publique par un monopole étatique dans l'éducation, les arts et la religion – témoigne du passage, selon la formulation de John Pocock, à *un autre paradigme républicain*, au cours des années 1780²². Ce nouveau paradigme permettant

une réconciliation du vécu et de la théorie, le retour à un concept cohérent après sa chute dans l'idéologie, sera celui de l'abandon de la vertu. Comme le témoigne l'étude de l'occurrence des termes « vertu » et « corruption » dans les notes de Madison, à Philadelphie : « the relevant provisions in the Constitution are *institutional* and *procedural* in nature, and to a great extent reflect the delegates' efforts to insulate the new government from the corruption exemplified by contemporary politics in England, rather than to promote virtue²³ ». Ce changement de paradigme restructurera le républicanisme sur des bases non contradictoires : il sera encore la tentative de conserver des institutions populaires et libres, mais il s'instaurera par la création d'*institutions*, dans l'idée que le peuple seul ne peut porter cette tâche à son bien.

3. Une nouvelle théorie politique : la république moderne

De cette nouvelle conception républicaine moderne, il est possible de faire une clé de lecture pour comprendre la constitution de 1787 au-delà de l'opposition entre hamiltoniens et jeffersoniens. Il faut ainsi concevoir la volonté derrière l'élaboration d'institutions remparts comme étant non pas dirigée contre le peuple, par intérêt de classe, mais bien contre l'inévitable dégénérescence, contre laquelle le peuple ne peut simplement rien. Cette interprétation a aussi l'avantage de correspondre à la vision que les constituants avaient de leur propre mission, comme le prouve le fait que les notes de Madison attribuent le terme « corruption » plus de 54 fois à 15 délégués²⁴ !

3.1 La république sans res publica

En abandonnant le concept de vertu, les constituants semblent abandonner également celui de bien commun. Plus exactement, par l'observation pragmatique que l'humain cherche son intérêt, il devient quelque peu utopique de parler d'une *res publica*, d'une chose publique unitaire pour tous. Cela dit, l'abandon de l'idée de citoyens vertueux n'amène pas pour autant à se résoudre à l'anarchie. Ainsi, les constituants eux-mêmes disent travailler, selon une formule attribuée à Solon, pour réaliser non pas le meilleur système, mais bien un ordre

acceptable à leurs concitoyens²⁵. Dès lors, apparaît un nouveau bien commun, qui émerge non pas spontanément et universellement, par le caractère vertueux, mais bien comme le résultat du débat politique, comme un intérêt forgé dans le creuset des intérêts d'une société pluraliste²⁶.

Avec ce nouveau concept politique, en remplacement d'un concept relégué au domaine moral, il devient possible de structurer les institutions pour que s'y déploient les intérêts, qui étaient cachés précédemment – le tout dans un débat pacifique et équitable. À ce titre, l'indépendance du judiciaire, comme troisième pouvoir, est une garantie essentielle que la dynamique des intérêts ne dépassera pas les limites raisonnables, afin que celle-ci ne devienne pas elle-même une source de corruption. À ce propos, l'expérience de l'intervention démesurée du législatif en Pennsylvanie a conforté les constituants dans leur idée de limiter l'assemblée en plus du gouvernement, ce que la théorie républicaine précédente, aveugle aux excès d'une assemblée citoyenne, avait ignoré²⁷.

D'autres principes républicains ont également pu être retravaillés, à la lumière du nouveau républicanisme centré sur la corruption. Ainsi, le dogme absolu des termes très courts a été déconstruit par les constituants qui n'y virent qu'un bien relatif, un outil à conserver dans la première chambre, mais non dans la deuxième et dans la présidence, alors que des termes plus longs ont aussi certains avantages, dont la mise en cause plus aisée en ce qui a trait à la responsabilité²⁸. Un autre principe classique qui a subi cette révision pragmatique fut celui de la multiplication des exécutants. Ainsi, Hamilton théorisa, dans le *Federalist paper no. 70*, que l'unification de l'exécutif (collégial dans la Cité de la Renaissance) en un individu permet plus efficacement l'imputabilité, encore une fois dans l'optique de prévenir la dégénérescence de la république²⁹.

En ce qui a trait aux structures directement élaborées par les constituants, on remarque que les nombreux contrepoids, plutôt que de miser sur la bonté d'un élément, s'articulent avant tout sur la prévention de tous les maux possibles et imaginables. Ainsi, si certains supportaient l'élection du président par l'assemblée, cette idée fut rejetée, car même avec un palier législatif bien structuré,

rien ne garantit qu'une vertu s'y trouve et que le choix du président n'y sera pas intéressé³⁰. On peut aisément imaginer que les élus ne choisiraient pas le meilleur candidat, ni même celui que la majorité préfère, mais bien, en tant que membres d'un palier concurrent, le plus malléable ou effacé de ceux-ci³¹. De la même manière, alors qu'il fut jugé important de pouvoir déclencher des mesures « d'impeachment » contre le président, la Cour Suprême n'obtint pas ce pouvoir ; car même cette structure hautement révérée pourrait, du fait de son petit nombre, ourdir une cabale illégitime³². Dans ce cas de figure, c'est une majorité qualifiée du Congrès qui fut choisie, du fait d'une crainte de la corruption qui n'épargne personne, même les gardiens de la Constitution.

3.2 La république comme recherche du pluralisme

Comme ce fut mentionné plus tôt, le républicanisme classique insiste sur l'homogénéité des citoyens, afin d'éviter l'apparition d'intérêts particuliers. Bien que cela puisse surprendre aujourd'hui, alors qu'est accepté le principe irréductible de l'action selon l'intérêt privé, ce n'est qu'au cours des moments sombres de la Confédération que les Américains ont compris que même leurs petits États étaient déjà divisés³³. À ce titre, Thomas Paine, ardent défenseur du monocalisme et de l'expression du peuple en 1776 (dans son pamphlet *Common Sense*), fit plus tard son *mea culpa*, reconnaissant l'existence des factions et la nécessité d'user des institutions pour y remédier³⁴. Mais pourquoi Thomas Paine, connu comme figure radicale, mêlé à la Révolution française par la suite, ne propose-t-il pas de réduire ces factions, ne serait-ce qu'au niveau des États ? Publius, auteur fictif des *Federalist paper*, apporte la réponse par l'idée que l'élimination des causes de ces factions d'intérêts nécessite l'élimination de la liberté ou la volonté terrifiante de forger des hommes neutres aux passions et besoins identiques et contrôlés. La seule possibilité alternative est donc bel et bien celle choisie par les constituants, soit de restreindre les effets des factions par la république³⁵.

Madison s'est personnellement dévoué à cette question de la limitation de ces factions qui avaient miné les États. Il part du

principe que, tout comme une monarchie limitée est préférable à une monarchie absolue, la majorité devrait être limitée dans la République américaine. En passant du concept de faction à celui de majorité, Madison annonce déjà le remède. Sa solution sera d'étendre la république, afin que la multitude de populations si diverses ne voit jamais l'émergence d'une faction majoritaire qui puisse faire passer ses seuls intérêts comme le bien commun de la république³⁶. S'opère donc à nouveau un renversement dans le catalogue de mesures propres à faire durer la république. Dans ce cas-ci, cette idée a en plus le mérite de satisfaire les partisans d'une extension vers l'Ouest, partisans déjà nombreux en 1787³⁷, et d'élargir l'appui à la Constitution.

3.3 La survivance du républicanisme classique

Cette nouvelle théorie dite *fédéraliste* n'était pas pour autant hégémonique, et la compréhension précédente du républicanisme réapparaîtra sans cesse dans les débats. Ainsi, plusieurs orateurs ont souligné qu'un gouvernement sur un espace aussi étendu que les treize colonies de l'époque ne pourrait maintenir les conditions d'un peuple homogène et égal³⁸. Par contre, ils n'arrivèrent pas à reprendre possession du débat, en faveur des États, alors qu'ils observaient et dénonçaient déjà, nous l'avons évoqué, une inégalité et une hétérogénéité croissantes à ce niveau. On peut donc observer que la position antifédéraliste fut rejetée dans la critique utopique, ne pouvant réellement justifier une option comme la Confédération précédente. Cette incapacité de produire un contenu positif fut bien sûr à l'avantage de la position fédéraliste, qui en plus de ses théoriciens, pouvait dès lors recueillir l'appui des personnes pragmatiques soucieuses d'améliorations concrètes.

D'autre part, les plus démocrates voyaient dans la structure de 1787 une trahison, un coup de l'élite pour retirer au peuple son pouvoir. En effet, le type honni par les constituants était l'exemple historique de l'Assemblée d'Athènes, les principes animant le *Contrat social* de Rousseau, le vécu récent de la Pennsylvanie. Par contre, il est faux de croire que les constituants et leur crainte, parfois maladroite, du peuple, changeaient quelque chose à la souveraineté populaire. En

effet, si le peuple ne possède aucun pouvoir directement, c'est parce que l'idée d'un peuple recueillant le pouvoir comme dans le *Contrat Social* de Rousseau néglige justement la réalité de son hétérogénéité. La Constitution ne voit pas un peuple *incompétent*, mais bien un peuple *divisé* qui ne peut agir comme un tout avec en tête la chose publique³⁹. Dès lors, le phénomène de la représentation prend bel et bien son essor par cette nouvelle théorie basée sur l'absence d'une *res publica* concrète. Cela dit, la représentation associée au nouveau républicanisme demeure tout de même conforme à la souveraineté du peuple, car le peuple choisit – et même révoque, dans certains cas – ses élus.

3.4 La république contre la mixité de la souveraineté

Le dernier développement a confirmé l'existence fondamentale de la souveraineté populaire dans le républicanisme, même après son rejet d'un cadre strictement démocratique. Pourtant, bien des commentateurs font encore l'erreur de l'ignorer et, selon la théorie aristotélicienne ou selon celle de Montesquieu, passent à côté de ce trait de la Constitution de 1787 pour en faire un « régime mixte ». En effet, Aristote avait posé trois types de régimes – d'un seul, de quelques-uns et de la majorité – tout en suggérant que le meilleur régime combinerait les trois pour rallier l'énergie, la sagesse et la justesse de la visée, vertus associées respectivement à chaque groupe⁴⁰.

Se basant sur un tel schéma, l'Angleterre de 1689 a voulu donner une branche à chacun de ces groupes, soient la Couronne, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes⁴¹. Voyant une similarité de structure, plusieurs théoriciens ont dit la même chose de la Présidence, du Sénat et de la Chambre des représentants. Pourtant, les apparences sont trompeuses ; ces trois institutions dépendent, aux États-Unis, de la même souveraineté populaire. Les intérêts de tous interviennent donc à tous les niveaux, la Chambre des représentants ne lancera pas de projets plus populistes que le Sénat et vice-versa. Les *Federalist papers* ont d'ailleurs repéré très tôt cette mésinterprétation possible de leur république et ont réaffirmé l'idée qu'un régime mixte transgresse son principe, qui veut que les caractères comme l'énergie

et la sagesse interviennent dans ses institutions, mais sans accorder à une classe sociale le monopole, la souveraineté sur un pouvoir⁴².

Conclusion

Les développements précédents ont permis à la fois de démontrer l'évolution possible d'un contenu théorique par la réflexion et l'expérience particulière d'une société, et d'illustrer le trajet particulier du concept républicain au sein de la pensée américaine. Ce républicanisme renouvelé et métissé sur plusieurs points annonce déjà dans sa formulation le cadre qui recevra des débats poussés comme ceux de la représentation, du bien commun et du pluralisme. Mais, ce n'est pas tout, il peut aussi être vu comme un objet de connaissance fascinant en soi : comme un héritage humaniste éminemment utopiste et rationnel réconcilié avec la réalité anthropologique et sensible, comme l'exemple d'un concept normatif ayant intégré la rencontre de la philosophie et des sciences humaines. En tant que génératrices de ce concept, les institutions américaines atteignent donc un statut universel et un rôle fondateur dans la modernité politique. Et ce, bien au-delà des révolutionnaires français du XVIII^e siècle, qui seront justement incapables de résoudre la différence entre la théorie et la pratique, sinon par la destruction de la pratique, dans la négation du réel par l'idée, par la guillotine.

Cela dit, ce concept novateur n'a pas atteint pour autant de stabilité parfaite et il existe aujourd'hui un large mouvement d'idée pour réactiver le républicanisme dans ses aspects classiques plus utopistes et participatifs. Ironiquement, un admirateur de la synthèse républicaine-libérale de 1787 peut maintenant relire Machiavel et le républicanisme antique à la recherche de correctifs à un ordre trop libéral. Dès lors, on peut écouter Jefferson lorsqu'il observe la vétusté d'« almost everything written before on the structure of government [... which] relieves our regret, if the political writings of Aristotle, or of any other ancient, have been lost or are unfaithfully rendered or explained to us⁴³ ». Cependant, nous continuerons malgré tout la lecture de ces théoriciens de ce concept d'un autre temps avec nos besoins présents.

1. Cornelius Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 39-40.
2. Claude Lefort, « Introduction », dans Gordon S. Wood, *La création de la république américaine*, Paris, Belin, 1991, p. 23.
3. *Ibid.*, p. 7.
4. Claude Corbo, *Les Etats-Unis d'Amérique; Les institutions politiques*, Tome II, Québec, Septentrion, 2004, p. 32.
5. *Ibid.*, p. 33.
6. Cette division tend à être ignorée aujourd'hui, alors que la Guerre de Sécession et l'enjeu de l'esclavage ont si vite et si durablement polarisé l'opposition sur l'axe Nord-Sud. Par contre, le plan du New-Jersey en est la preuve, des questions relatives à la taille, comme l'idée d'un vote par États au Congrès, ont été très importantes en 1787.
7. Claude Corbo, *op. cit.*, p. 34.
8. Le titre anglais de cette thèse commence par « An economic interpretation », ou le « An » renvoie à une interprétation parmi d'autres. Cela, à l'opposé d'une thèse qui commencerait par « The » ; distinction qui manque par exemple à la critique de Forrest McDonald, *We The People: The Economic Origins of the Constitution*, University of Chicago Press, 1965.
9. Claude Corbo, *op. cit.*, p. 39.
10. Edward L. Rubin, « Puppy Federalism and the Blessings of America », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 574, The Supreme Court's Federalism: Real or Imagined?, Mars 2001, p. 39.
11. *Ibid.*, p. 40.
12. *Ibid.*, p. 37-38.
13. *Ibid.*, p. 44-45.
14. Ramesh D. Dikshit, « Geography and Federalism », dans *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 61, no. 1, Mars 1971, p. 105.
15. Claude Lefort, *Op. Cit.*, p. 19.
16. James D. Savage, « Corruption and Virtue at the Constitutional Convention », dans *The Journal of Politics*, vol. 56, no. 1, Février 1994, p. 174.
17. Sharon Krause, « The Spirit of Separate Powers in Montesquieu », dans *The Review of Politics*, vol. 62, no. 2, Printemps 2000, p. 237.
18. Dick Howard, *Aux Origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet/Chastel, 2004, p. 173.

19. *Ibid.*, p. 174.
20. *Ibid.*, p. 190.
21. *Ibid.*, p. 197.
22. James D. Savage, *op. cit.*, p. 176.
23. *Idem.* Mes italiques.
24. *Ibid.*, p. 177.
25. Dick Howard, *op. cit.*, p. 243.
26. *Idem.*
27. *Ibid.*, p. 246.
28. Paul Peterson, «The Meaning of Republicanism in *The Federalist*», dans *Publius*, vol. 9, no. 2, Republicanism, Representation, and Consent: Views of the Founding Era. Printemps 1979, p. 48-49.
29. *Ibid.*, p. 50.
30. James D. Savage, *op. cit.*, p. 178.
31. Une idée que l'expérience de la Troisième République française pourrait corroborer.
32. *Ibid.*, p. 179.
33. Dick Howard, *op. cit.*, p. 254.
34. *Ibid.*, p. 255.
35. *Ibid.*, p. 348-349.
36. *Ibid.*, p. 277.
37. Reginald Horsman, «The dimension of an 'Empire for liberty': expansion and republicanism, 1775-1825», dans *Journal of the Early Republic*, vol. 9, Printemps 1989, p. 2.
38. Claude Lefort, *op. cit.*, p. 16.
39. *Ibid.*, p. 20.
40. Paul Peterson, *op. cit.*, p. 58.
41. *Ibid.*, p. 63.
42. *Ibid.*, p. 65.
43. Jefferson dans *ibid.*, p. 72.

Préjugés, autorité et tradition chez Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*

Alphée Clay Sorel Mpassi, *Grand Séminaire Spiritain
International Daniel Brottier (Libreville, Gabon)*

Les notions de préjugé, d'autorité et de tradition sont fondamentales pour l'intelligibilité de l'herméneutique gadamérienne. D'où la nécessité de les penser et de les entendre autrement par rapport à la connotation qu'elles avaient dans l'*Aufklärung*. En effet, le développement de la théorie des préjugés dans l'*Aufklärung* revêt une dimension dépréciative qui fait de ces derniers un antipode de la raison dont il faut se débarrasser pour permettre à la raison de s'exercer en toute autonomie. Gadamer, en bon apôtre de l'historicité, ne partagera pas ce point de vue et va plutôt procéder à leur réhabilitation ; réhabilitation qui consiste en une redéfinition de ces notions riches à sa pensée herméneutique.

Abordant prioritairement le concept de *préjugé*, Gadamer souligne que l'acception négative dont ce concept est victime et à laquelle nous sommes accoutumés tire sa source de l'*Aufklärung* (ou le Siècle des Lumières), les représentants de cette mouvance ayant un préjugé contre les préjugés en général¹. En effet, l'*Aufklärung* a donné au préjugé une acception péjorative en le dénaturant et en le sapant de tout son sens originel, le préjugé signifiant jugement provisoire. Cette période a donc jeté un discrédit sur les préjugés en général. Mais cette discréditation se fonde aussi dans l'esprit rationaliste, qui les exclut du champ de la connaissance, et dans l'esprit de la science moderne «qui suit le principe du doute cartésien, qui est de ne rien tenir pour certain qui laisse place au moindre doute, et fait sa part à l'idée de méthode qui répond à cette exigence²». Autrement dit, le discrédit des préjugés, selon Gadamer, vient du doute cartésien qui postule que rien ne peut être considéré comme vrai et certain

s'il ne se fonde sur la raison et n'est pas objet du doute. La raison et le doute deviennent l'aune, c'est-à-dire la mesure de tout objet de connaissance. Pour connaître, il faut se fonder sur elle. Dès lors, le préjugé est tenu comme un pôle adverse de la raison, une abdication de celle-ci et un obstacle épistémologique que doit dépasser ou vaincre tout esprit scientifique pour arriver à l'objectivité. Il est pour ainsi dire *défenestré de l'horizon cognitif*. En outre, il est tenu pour synonyme d'erreur du jugement, de jugement dépourvu de tout fondement, donc incompatible ou aux antipodes de l'idéal de la science moderne qui se veut essentiellement rationnelle et critique. En d'autres termes, comme le souligne Revault d'Allonnes, la modernité tient le préjugé pour un jugement infondé ou non fondé; fondement qui se trouve selon elle dans la raison ou dans le souci d'autonomie et d'autoréflexion. Le préjugé est donc un mouvement d'une raison qui se réduirait à la tendance de la paresse³.

Gadamer s'oppose à cette conception de l'*Aufklärung* des préjugés. Il en propose une autre, totalement différente. Il entreprend de réhabiliter les préjugés discrédités par les Lumières dans leur souci de méthodisme rationnel. Pour lui, en effet, le préjugé n'a rien de négatif ou de péjoratif en soi. Il n'est pas non plus l'opposé de la raison. Au contraire, il consiste en «un jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond⁴». Autant dire que pour Gadamer, essentiellement ou originellement, le préjugé consiste en un jugement provisoire porté avant l'analyse définitive, des éléments en question. C'est un jugement anticipé, voire prématuré ou hâtif. Ainsi, il se saisit comme un projet, un *a priori* qui détermine ou éclaire notre vision du monde et de ce qui se donne à nous. C'est donc une ligne, voire une hypothèse directrice de notre lecture du monde. Pour illustrer ce fait, Gadamer recourt à la pratique de la justice, où préjugé est synonyme d'une décision préliminaire précédant toute décision finale. Il affirme: «dans la pratique de la justice, préjugé voulait dire décision juridique antérieure au jugement définitif proprement dit⁵».

Dans cette perspective, force est de noter que pour Gadamer le préjugé est loin de vouloir signifier erreur du jugement; il n'est pas contraire à la raison comme le prétendait l'*Aufklärung*. *A contrario*,

le préjugé a la possibilité de recevoir une acception soit positive, soit négative. Dès lors, pense-t-il, il existe des préjugés qui sont vrais et légitimes. C'est dans cet esprit que nous pouvons comprendre la force de son propos selon lequel

il n'est donc absolument pas nécessaire que préjugé veuille dire erreur de jugement; au contraire, le concept implique qu'il puisse recevoir une appréciation positive ou négative. Ici est manifeste la persévérance active du latin *praejudicium*, qui fait que le mot peut avoir une signification non seulement négative, mais également positive. Il y a des préjugés légitimes⁶.

Mais pour Gadamer ce point a été ignoré par l'*Aufklärung* et la conception familière ou usuelle des préjugés, qui ne les voient que comme jugement dépourvu de fondement, et cela tient au fait qu'ils considèrent la seule raison, qui a pour corollaire la méthode comme unique fondement d'un jugement digne. Pour celle-ci, comme nous l'avons dit, les préjugés sont un obstacle dont la connaissance doit s'affranchir. D'où il importe de les éjecter de la sphère de la connaissance pour faire place à la raison.

Or, selon Gadamer, une telle entreprise n'est possible, encore moins réalisable, du fait de notre historicité. Ce qui fait de son herméneutique une approche à la fois historique et critique. Historique parce qu'une histoire nous précède, dans laquelle nous sommes intégrés en venant au monde; critique parce que l'appropriation de cette tradition ne se réalise pas de manière naïve: elle suppose une réflexion, donc tout un travail critique pour la faire nôtre. Les préjugés sont donc des composantes, des éléments constitutifs du comprendre, de notre être-au-monde; ils sont la condition de la compréhension. Bref, ils sont constitutifs de notre être dans la mesure où ils nous ouvrent un accès à la chose à comprendre, à interpréter, et rendent ainsi possible la compréhension. C'est ce qui explique le souci de Gadamer de les redéfinir comme sources de vérité⁷. Tout porte à croire que les préjugés liés à notre caractère historiquement fini déterminent et orientent notre perception du monde, en ce que toute compréhension en découle. Il en résulte qu'on

ne peut prétendre comprendre sans préjugés ou en partant d'un point zéro. «Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique⁸.» De ce point de vue, pour Gadamer, on ne peut prétendre comprendre ou parler de compréhension sans préjugés. Ils en sont la condition transcendante comme nous avons eu à le montrer.

Si par l'acte de réhabilitation et de redéfinition du préjugé, il acquiert désormais un sens positif et est tenu comme constitutif de la réalité historique de l'homme et du comprendre, qu'en est-il de l'autorité et de la tradition chez Gadamer?

Pour Gadamer, depuis l'*Aufklärung* ou l'avènement de la modernité, l'autorité souffre d'une confusion de sens et d'une connotation péjorative, comme c'était le cas pour les préjugés. Autrement dit, comme l'affirme Revault d'Allonnes⁹, l'autorité est en crise de sens. Mais cette crise n'est pas récente. Elle remonte à l'avènement de la modernité, qui veut s'arracher du passé et de la tradition parce qu'animée par un souci d'autofondation rationnelle. Revault d'Allonnes l'écrit en ces termes : «il faut se rappeler que la crise de l'autorité ne date pas d'aujourd'hui : elle est consubstantielle à l'avènement de la modernité¹⁰». Selon l'*Aufklärung*, en effet, l'autorité est source de préjugés, entendus comme erreur de jugement. Cette conception, selon Gadamer, s'enracine dans la formule kantienne qui invite à un usage personnel de la raison sans tenir compte des considérations extérieures ; formule contenue dans son article de 1784 où il répondait à la question : Qu'est-ce que les Lumières? Gadamer affirme en effet que « l'idée que l'autorité est source de préjugés s'accorde avec le célèbre principe de l'*Aufklärung* tel que le formule encore Kant : ose te servir de ton propre entendement¹¹ ». Ce principe enseigne un désaveu de l'autorité, sa non-considération pour n'utiliser que la raison dans la recherche de la connaissance. Il exclut toute possibilité de recevoir quelque chose qui vient de l'extérieur et qui ne se fonde sur la raison. Ainsi, à en croire Gadamer, cette critique de l'autorité par l'*Aufklärung* s'adresse en premier à l'autorité de la tradition religieuse. Elle remet en cause l'autorité de l'Écriture sainte et sa prétention dogmatique. Du coup, l'autorité religieuse perd sa

valeur au profit du tribunal de la raison. Désormais, tout est soumis au tribunal de la raison et l'Écriture sainte n'est plus considérée que comme un document historique. Cette formule kantienne, fondement du discrédit jeté sur la tradition, repose de toute évidence sur l'idée que seul l'usage de la raison avec méthode peut préserver de l'erreur provenant de l'autorité de la tradition. Nous trouvons cette idée aussi chez Descartes, avec son doute méthodique qui consiste à tout remettre en cause pour ne considérer que la raison pour connaître. Dès lors, l'*Aufklärung* établit une opposition entre autorité et raison. Elle pense l'autorité comme le négatif de la raison, dans la mesure où elle est « ce qui nous empêche absolument pour faire usage de la raison¹² ». Ceci étant, elle est assimilée au pouvoir, à la domination, à la violence, à la soumission ou l'obéissance aveugle, en tant qu'elle est contraire à la liberté rationnelle : elle est synonyme d'obscurantisme, de dogmatisme et d'abdication de la raison¹³.

Mais pour Gadamer, l'autorité n'est rien de tel. En effet, selon lui, elle est loin de signifier une renonciation de la raison, moins encore une soumission aveugle. L'autorité n'a pas pour contrepartie l'abdication de la raison. À cet effet, si pour les Lumières elle est source de préjugés, d'erreurs, pour Gadamer cela n'exclut pas qu'elle puisse aussi être source de vérité. De par son essence, l'autorité n'a pas de rapport avec la soumission, ni la domination arbitraire. Autant dire qu'elle n'est pas directement liée à l'obéissance ; elle n'est pas un acte d'abdication de la raison. Bien au contraire, pour Gadamer, elle est un acte de reconnaissance et de connaissance ; donc de raison. S'appliquant à des personnes, elle doit être admise comme légitime seulement au moyen de la raison qui reconnaît la supériorité d'autrui. En clair, l'autorité chez Gadamer est inséparable d'un acte de conscience, de raison. En effet, elle consiste à reconnaître, à travers la raison, la supériorité, la précedence et la perspicacité de l'autre quant à son jugement par rapport au mien. Ainsi, l'obéissance à l'autorité de l'éducateur par exemple, n'est que la résultante sinon la conséquence d'un acte rationnel, réflexif, conscient de ses limites et de la supériorité de l'autre. Dans cette perspective, l'autorité ne s'impose pas. Elle s'acquiert par la raison. Elle n'obéit pas à la relation arbitraire commandement-obéissance ou soumission. À ce propos, Gadamer écrit :

Or, l'autorité en son essence n'implique rien de tel. Certes, c'est d'abord à des personnes que revient l'autorité. Seulement l'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien avoir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directement liée à la connaissance. Sans doute appartient-il à l'autorité de pouvoir donner des ordres et se faire obéir. Mais ce n'est que la conséquence de l'autorité que l'on a¹⁴.

Pour Gadamer, il y a une dialectique entre autorité et raison. La considérer comme synonyme de soumission et opposée à la raison, c'est mal comprendre l'autorité. Ainsi, pour la considérer à sa juste valeur, pense-t-il, il faut la libérer ou la détacher de l'intelligibilité découlant des Lumières, intelligibilité qu'il appelle « l'extrémisme de l'*Aufklärung* ». L'enjeu de cette reconceptualisation chez Gadamer, c'est la critique des Lumières.

Dans cette optique, Gadamer établit une étroite relation entre l'autorité et la tradition. Pour lui, ce qui a autorité, c'est la tradition en tant qu'elle est ce sur quoi repose et passe toute éducation. Sa reconnaissance est l'expression de la prise de conscience de notre historicité ou de notre finitude historique. Pour ce faire, il recourt au romantisme qui, dans sa critique de l'*Aufklärung*, a réhabilité la tradition par rapport à la raison en lui donnant une autre acception : elle a droit de cité aux côtés de la raison. En cela, disons que Gadamer demeure l'héritier du romantisme. Il affirme en effet :

on peut s'appuyer pour cela sur la critique romantique de l'*Aufklärung*. Car il y a une forme d'autorité que le

Romantisme a défendu avec une ardeur particulière : celle de la tradition. Tout ce qui est consacré par la tradition et par la coutume possède une autorité anonyme et notre être historique fini est déterminé par le fait que cette autorité des choses transmises [...] a toujours puissance sur notre action et notre comportement¹⁵.

Ainsi, c'est sur la tradition que se fonde la réalité des mœurs. C'est ce fait, selon Gadamer, qui justifie la supériorité de l'éthique des anciens sur la philosophie morale moderne. En effet, l'éthique ancienne accordait une importance considérable à la tradition et y recourait pour établir le passage de l'éthique à la politique comme art de légiférer.

Cependant, bien qu'il s'appuie sur le romantisme pour la réhabilitation de la tradition, Gadamer va très vite s'en démarquer. Dans la mesure où celui-là, pense-t-il, va tomber dans le même piège que l'*Aufklärung* ; piège consistant à opposer tradition et raison. En effet, le romantisme accordant toute prééminence à la tradition, la considérant comme source de vérité, l'oppose à la liberté rationnelle. Il adopte ainsi un mouvement inverse au rationalisme. En ce sens, le romantisme postule un *traditionalisme* aux dépens de la raison. Gadamer écrit :

le concept de tradition est devenu tout aussi ambigu que celui d'autorité, et pour la même raison : c'est en effet une opposition abstraite au principe de l'*Aufklärung* qui marque la conception romantique de la tradition. Le Romantisme conçoit la tradition comme l'opposé de la liberté rationnelle et voit en elle une donnée historique qui relève de la nature¹⁶.

Autrement dit, en réhabilitant la tradition, le romantisme la pense en opposition avec la raison. Pour le romantisme, il y a incompatibilité entre tradition et raison. Toute préséance est accordée à la tradition.

Mais pour Gadamer, il n'y a pas à proprement parler dichotomie entre tradition et raison ; elles sont liées. Dès lors, il bat en brèche l'incompatibilité, l'irréconciliabilité apparente entre les deux notions. La tradition, pour lui, n'est pas étrangère à la raison, et ce, dans la

mesure où elle a besoin qu'on y adhère, la conserve et la perpétue à travers l'histoire. Or cette adhésion, cette conservation sont des activités rationnelles. En ce sens, l'acceptabilité de la tradition comme composante du comprendre et de l'historicité de l'homme n'est pas naïve; elle implique plutôt une critique. Sa rencontre est pour ainsi dire un défi critique¹⁷. Tradition et raison chez Gadamer cheminent côte à côte; elles sont interdépendantes. C'est dans cet esprit des choses que nous pouvons le comprendre quand il affirme :

il me semble cependant que le contraste n'est pas aussi absolu entre tradition et raison. [...] La tradition, même la plus authentique et la mieux établie, ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister; elle a au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive. Elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or, la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus¹⁸.

Il en ressort que, pour Gadamer, tradition et raison, loin d'être dans une situation de contraste, d'opposition, se conjuguent et permettent la saisie de l'homme dans son historicité. En somme, la tradition, l'histoire, sont des éléments importants pour comprendre. Elles déterminent dans une certaine mesure la compréhension, mais aussi l'action de l'homme dans le monde. Dès lors, dans une société de culture mondialisée telle que la nôtre, il n'y aurait pas lieu de craindre de s'appuyer sur le préjugé, sur la tradition, afin de mieux s'orienter, au lieu de s'en remettre uniquement à une conscience qui n'agirait sans aucune autre base qu'elle-même. À la lumière de ce qui précède, il serait donc mal indiqué, voire inadéquat de penser une orientation au monde qui ferait fi de la tradition comme on peut parfois le constater aujourd'hui¹⁹.

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 29.

2. *Ibid.*, p. 292.
3. Cf., Myriam Revault D'Allonnes, « Crise de l'autorité, crise de la transmission », dans *Semaines sociales de France : transmettre, partager des valeurs et susciter des libertés*, Paris, Bayard, 2006, p. 64.
4. Gadamer, *Op. cit.*, p. 291.
5. *Ibid.*, p. 291.
6. *Ibid.*, p. 291.
7. Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, P.U.F, p. 129 et 133.
8. Gadamer, *Op. cit.* p. 291.
9. M. Ravault d'Allones, *Loc. cit.*, p. 62.
10. *Ibid.*, p. 62.
11. Gadamer, *Op. cit.*, p. 291.
12. *Ibid.*, p. 298.
13. Cf., J. Onaostho, « Herméneutique, critique et déconstruction. Repères d'une herméneutique de la vigilance », dans *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. XV, no. 27-28, Kinshasa, F.C.K., 2003, p. 143.
14. Gadamer, *Op. cit.*, p. 300-301.
15. *Ibid.*, p. 301.
16. *Ibid.*, p. 302.
17. Cette dimension critique souvent méconnue de l'herméneutique de Gadamer découle du fait que la réception de la tradition ne se fait pas avec naïveté. Elle exige tout un travail de réflexion, d'appropriation et d'application (de compréhension) qui associe une perspective critique et rationnelle. C'est donc dire que l'herméneutique gadamérienne prend en compte la critique de l'histoire ou de la tradition.
18. Gadamer, *Op. cit.*, p. 302-303.
19. Pour tout commentaire au sujet de cet article, l'auteur peut être rejoint à l'adresse suivante : m_alphee@yahoo.fr.

Albert Camus, au-delà du nihilisme

Kateri Létourneau, *Université d'Ottawa*

Au moins depuis le xviii^e siècle, et *a fortiori* depuis l'affaire Dreyfus, des intellectuels français n'hésitent pas à se mêler des affaires de la Cité au nom de la vérité, de la justice et de la liberté. Ces intellectuels s'inscrivent dans une longue tradition humaniste qui juge que la Cité n'est pas nécessairement le lieu de la justice et qu'il importe de le dénoncer lorsqu'elle se révèle injuste. En tant qu'écrivain, Albert Camus s'est inscrit dans cette tradition intellectuelle d'engagement en prenant parti dans les débats publics. Notamment, après la Seconde Guerre mondiale, il a critiqué le stalinisme, alors que plusieurs intellectuels français tendaient, au contraire, à être complaisants envers celui-ci. Si Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, par exemple, présentaient des positions nuancées sur la question des meurtres commis en Union soviétique par Staline, Camus faisait figure d'intransigeant.

Dans *L'homme révolté* (1951), Camus explicite les fondements philosophiques de sa critique du marxisme, qui repose sur un refus de l'historicisme. Le parcours de l'homme moderne aurait consisté, après avoir remis en question la transcendance divine, à recréer un absolu dans l'immanence, en divinisant l'histoire. La conception hégélienne de l'histoire aurait influencé la pensée occidentale : l'histoire aurait une signification, elle serait cumulative et elle suivrait un parcours orienté vers une fin, un *telos*. Pour Camus, l'historicisme tendrait à justifier l'état de fait, les maux du présent étant conçus comme des moyens qui prépareraient un bien ultérieur. Le marxisme, par exemple, au nom de l'établissement d'une société communiste, use de moyens telle la révolution, qui supposent la violence et le meurtre. Camus, au contraire, refusait catégoriquement que l'on justifie le meurtre au nom d'un avenir meilleur. La critique camusienne du marxisme repose donc principalement sur un refus de faire de l'histoire un absolu.

Toutefois, on peut se demander : au nom de quoi Camus critique-t-il l'historicisme ? Sa position a été qualifiée justement de moraliste puisqu'elle s'appuie sur des valeurs humanistes. C'est, comme plusieurs intellectuels avant lui, au nom de la justice et de la vérité que Camus prend la parole dans l'espace public : sa parole s'enracine dans un terreau moral, ce qui lui confère une certaine autorité. Jean-Paul Sartre et Henri Jeanson, critiques du moralisme de Camus, lui ont reproché d'instaurer des valeurs transcendantes. Comme le souligne Pierre-Henri Simon, certaines valeurs apparaissent en effet, dans l'œuvre de Camus, comme étant en quelque sorte sacrées de par leur correspondance avec la nature profonde de l'Homme. Bien que Camus eut évité le terme, on pourrait affirmer que les valeurs morales au fondement de ses positions politiques ont un caractère absolu.

Cela signifierait qu'il y aurait une certaine contradiction dans les fondements de la pensée politique de Camus : d'une part, il refuse que l'on puisse agir dans la Cité au nom d'un absolu divin ou d'un absolu dans l'histoire ; d'autre part, il pose certaines valeurs comme étant absolues au sens où il ne doit pas y avoir de compromis à leur égard. Comme pour Charles Péguy, une Cité qui commet une injustice est, selon Camus, une Cité injuste.

Le parcours intellectuel de Camus témoigne de cette même contradiction. Camus élabore d'abord une philosophie de l'absurde, position qu'il présente notamment dans *L'Étranger* (1942) et dans *Le mythe de Sisyphe* (1942). Cette philosophie semble cohérente avec sa critique radicale des absolus, l'absurde supposant la prise de conscience de ce que tout en ce monde est dépourvu de sens. Cette pensée de l'absurde aurait pu conduire Camus, nous semble-t-il, à adopter une position philosophique nihiliste. Or, dans ses écrits subséquents, tels *L'homme révolté*, *La peste* (1947) et *Les justes* (1950), qu'il regroupe sous l'appellation du « cycle de la révolte », il est critique du nihilisme. Le passage de l'absurde à la révolte marque en fait un tournant humaniste dans l'œuvre de Camus : il adopte alors plus volontiers plusieurs concepts proches de l'humanisme classique, telles la nature humaine, la justice, la solidarité, la liberté et la probité de l'esprit¹. Comment se fait-il que l'absurde ne conduise

pas Camus au nihilisme, mais plutôt à l'humanisme? Cela est pour le moins surprenant: il semble en effet y avoir une contradiction entre le rejet des absolus, thèse forte de la pensée de l'absurde, et l'affirmation de valeurs humanistes inaliénables dans la pensée de la révolte. C'est ce paradoxe que nous chercherons à éclairer dans cet article en montrant comment il se déploie dans l'oeuvre de Camus. *Camus réussit-il à dépasser cette contradiction?* Aussi, que nous révèle, plus généralement, ce paradoxe sur la pensée humaniste? L'exploration de cette contradiction conduisant à une interrogation sur le caractère transcendant des valeurs humanistes, elle s'inscrit plus largement dans une réflexion sur la question du théologico-politique en modernité.

Trois textes serviront à l'analyse. *Les Lettres à un ami allemand* (1948), d'abord, puisqu'elles marquent une transition dans la pensée d'Albert Camus: ayant pris conscience des affinités du nihilisme et du nazisme, il y rejette explicitement le nihilisme et met de l'avant des valeurs humanistes. *L'homme révolté* (1951), ensuite, essai philosophique où Camus étaye sa critique des absolus et sa pensée de la révolte par une analyse des formes qu'a prises la révolte dans l'histoire de la modernité occidentale. Finalement, les *Discours de Suède* (1957), prononcés lors de son voyage à Stockholm en 1957, dans le cadre de la réception de son prix Nobel de la littérature: Camus y expose sa conception du rôle de l'artiste, en fournissant un exemple concret de la révolte qu'il prône. Nous exposerons tout d'abord la pensée de l'absurde en s'appuyant sur une lecture de *L'Étranger*, ce afin de comprendre la critique que Camus lui adresse à partir de la fin de la Deuxième Guerre. Nous expliquerons ensuite ce qu'est la révolte et en quoi elle permettrait de dépasser le nihilisme. Puis, nous aborderons la question de la nature humaine dans l'oeuvre de Camus: est-il permis de l'envisager comme un absolu? Finalement, nous proposerons, par une analyse sémantique des *Lettres à un ami allemand*, que l'absolu chez Camus prendrait la forme, non d'une nature au sens d'une essence, mais plutôt d'une mystique au sens où l'entendait Charles Péguy. Un rapprochement avec la pensée de cet auteur nous semble particulièrement éclairant afin de comprendre l'humanisme d'Albert Camus.

Les insuffisances de l'absurde

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus définit l'absurde comme étant un sentiment qui «naît de la confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde²». Le monde n'a pas de sens en soi, or l'homme exige qu'il en ait un, d'où son angoisse. De ce point de départ naît une éthique ou une façon d'être-au-monde que Camus met en scène dans son roman célèbre, *L'étranger* (1942) : l'homme qui assume l'absurde accepte que tout en ce monde n'ait pas de sens et refuse d'en créer un.

Le personnage principal de ce roman, Meursault, est emmené, au fil d'une série d'événements contingents, à tuer un Arabe sur la plage simplement en raison de la lumière éblouissante du soleil ; il suit ensuite son procès avec détachement, comme s'il était étranger à sa propre vie. Avec une pareille indifférence, il ne pleure pas aux funérailles de sa mère et poursuit une liaison avec une femme qu'il n'aime pas. Camus a voulu, par le personnage de Meursault, fournir un exemple de l'homme absurde,

c'est-à-dire un être pensant qui, après avoir découvert que rien, dans le monde, n'a de sens et ne répond aux exigences de clarté qui gisent au coeur des hommes [...], a décidé d'en tirer toutes les conséquences pratiques et de se conformer strictement à ses propres conclusions dans sa vie quotidienne [...]³.

Meursault refuse à la fois l'absolu divin – il est athée – et les finalités posées dans l'histoire. Il aurait «pris conscience de la vanité des objectifs et ambitions que la plupart des hommes, pourtant condamnés à mort, [...] se sont fixés sans réflexion⁴» : si Dieu n'existe pas, les finalités humaines n'ont pas de sens. De cette prise de conscience, il tire une éthique de vie fondée sur le stoïcisme (d'où son «total détachement à l'égard de nombre de choses matérielles⁵») et sur l'épicurisme (d'où la priorité qu'il accorde au moment présent). Sur le plan philosophique, il cultive un relativisme moral, ce qu'illustrent les nombreux «cela m'était égal», «ça n'avait pas d'importance» ou «cela revenait au même» qui ponctuent ses réflexions⁶.

Le passage sur le procès de Meursault peut être lu comme une mise en scène du débat philosophique entre contingence et finalisme. D'une part, il apparaît au lecteur que l'histoire de Meursault n'est rien d'autre qu'une série d'événements fortuits s'enchaînant temporellement, mais non causalement. D'autre part, le récit reconstruit par l'avocat en vue de prouver la culpabilité de Meursault donne une cohérence à cet enchaînement d'événements contingents, en y décelant une finalité. Tout comme les antidreyfusards «qui ont fabriqué de toutes pièces un récit donnant une cohérence apparente à des faits disparates⁷», l'avocat introduit un sens dans une série d'événements qui n'en ont pas en soi : ce finalisme aboutit à une injustice, soit la condamnation à mort de Meursault. L'injustice vient du fait qu'on ait cherché à «trouver à tout prix du sens à un univers contingent où, en l'absence de tout dieu créateur ou organisateur du chaos en cosmos, rien ne rime à rien et où il n'existe aucune finalité⁸». En faisant de Meursault un nouveau Dreyfus, Camus suggère qu'il est louable et peut-être même héroïque de rester fidèle à l'absurde : en ce sens, le nihilisme est présenté comme étant souhaitable.

Dans les années suivant la fin de la Deuxième Guerre, Camus a formulé le projet de dépasser le nihilisme en élaborant une morale : il aurait alors pris conscience des limites de l'absurde. Dès 1945, dans ses *Essais*, il affirme que d'«accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire : ce ne doit pas devenir une impasse⁹». Ce serait notamment son expérience dans la Résistance qui l'aurait amené à réfléchir aux apories de la position nihiliste : «Comment, si rien n'a de sens et si tout est égal, justifier un engagement politique¹⁰?» Surtout, Camus aurait alors pris conscience que le relativisme moral ne permettait pas de condamner le nazisme. Dans les *Lettres à un ami allemand* (1948), le narrateur, qui représente la Résistance, s'adresse à son «ami allemand», symbole de l'Allemagne nazie¹¹ :

Nous avons longtemps cru ensemble que ce monde n'avait pas de raison supérieure [...] Je me dis aujourd'hui que si je vous avais réellement suivi dans ce que vous pensez, je devrais vous donner raison dans ce que vous faites. Et cela est si grave qu'il faut bien que je m'y arrête [...]¹².

Non seulement l'absurde ne permet pas de dénoncer le nazisme, mais il y conduit même logiquement. En effet, s'il n'y a pas de bien ou de mal, si tout se vaut, on aboutit à une morale du réalisme et de la puissance :

Vous avez supposé, dit le narrateur à son ami allemand, qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse¹³.

La Deuxième Guerre marquera donc un tournant dans la pensée et dans l'engagement politique de Camus. S'il joint d'abord la Résistance par dilettantisme, c'est-à-dire sans réflexion sérieuse sur le pourquoi de son engagement — « Camus est ici, exactement, l'anti-Péguy¹⁴ », souligne Pierre-Henri Simon – cette expérience l'amènera néanmoins à redéfinir sa position et éveillera en lui un souci pour la justice qui se rapprochera des préoccupations humanistes de Charles Péguy¹⁵.

Camus expose clairement les contradictions de l'absurde dans l'introduction de *L'homme révolté*. Le problème, c'est que l'absurde n'apporte pas de réponse à la question philosophique du meurtre. D'une part, il condamne le meurtre et le suicide puisque la vie est nécessaire afin de « [maintenir] cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde¹⁶ ». D'autre part, il admet la possibilité du meurtre — « Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance¹⁷. » Il y conduit même logiquement dans la mesure où la position nietzschéenne aboutit à un monde de maîtres et d'esclaves, où le meurtre « a sa place privilégiée¹⁸ ». Puisque l'absurde aboutit à une telle contradiction, « il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle¹⁹ », conclut Camus.

Son ambition dans cet ouvrage est donc d'étayer une morale qui puisse apporter une réponse satisfaisante au problème du meurtre. Il ne renie pas l'absurde, mais en fait un point de départ philosophique : « L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase²⁰. » La

première certitude est alors la révolte, la protestation contre la condition humaine qui apparaît « injuste et incompréhensible²¹ » :

Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte²².

La révolte se présente ainsi comme un premier pas vers l'établissement d'une morale, vers le dépassement du nihilisme. En poursuivant son pastiche du *cogito* de Descartes, Camus exprime ensuite une deuxième certitude : « [j]e me révolte, donc nous sommes ». Le révolté découvrirait alors qu'il n'est pas seulement un être singulier, mais que sa révolte a une dimension universelle, ce qui le tire de sa solitude et éveille en lui un sentiment de solidarité. Cette affirmation illustre le caractère humaniste de la révolte.

L'homme comme frontière

À partir des *Lettres à un ami allemand*, c'est l'homme qui fait figure de limite au nihilisme dans la pensée de Camus :

Il est la force de l'évidence. C'est l'évidence humaine que nous avons à préserver et notre certitude maintenant vient de ce que son destin et celui de notre pays sont liés l'un à l'autre. Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai. Mais il y a quelque chose qui garde du sens²³.

Camus associe le destin de l'homme à celui de la Résistance (notre pays, c'est « l'Europe libre ») : il rejoint ici Maurice Merleau-Ponty qui affirme, dans *Humanisme et Terreur*, qu'un humanisme s'esquisse dans la Résistance²⁴. « L'homme » doit ici être entendu, au sens où l'entend la tradition humaniste, notamment depuis les Lumières : c'est la dimension universelle de la personne par opposition à l'individu, qui renvoie à sa dimension singulière. Autrement dit, l'humanisme signifie qu'une reconnaissance de l'homme par l'homme est possible, qu'il y a quelque chose qui nous unit malgré nos particularités et que cette dimension de l'être doit primer.

À partir du moment où Camus défend l'homme, une contradiction apparaît dans sa pensée : si l'humanisme est fondé sur une prise de conscience qu'il n'y a pas de Dieu, il récupère néanmoins la structure dualiste de la théologie classique en la laïcisant. La pensée humaniste et séculière qui émerge à partir de Montaigne et surtout de la philosophie des Lumières peut en effet être lue comme une nouvelle spiritualité anthropocentrique. Le sociologue José A. Prades propose qu'une filiation de penseurs moralistes français, en passant par Saint-Simon, Auguste Comte et Émile Durkheim, ait manifesté un type de religiosité particulier, un « dualisme anthropocentrique²⁵ », « issu directement de la tradition judéo-chrétienne²⁶ » : Camus nous semble s'inscrire dans cette tradition.

Sa pensée entretient notamment plusieurs affinités avec Durkheim. Préoccupé par la perte de repères normatifs dans la société moderne, ce dernier soutient qu'un lien spirituel doit continuer d'unir les hommes, qu'une transcendance sociale doit être maintenue pour éviter l'anomie. La religion de l'humanité qu'il élabore dans ses écrits post-1895 substitue à la transcendance divine celle de la conscience collective, Dieu n'étant de toute façon, dans sa perspective, qu'une hypostase de la société elle-même. De façon similaire, Camus propose qu'un sentiment de solidarité doive servir de principe premier à nos actions : il « déifie » lui aussi, en quelque sorte, la conscience collective. Ce geste semble animé de la même préoccupation morale que l'on retrouve chez Kant. Durkheim reconnaissait d'ailleurs volontiers sa parenté intellectuelle avec Kant : « Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, le monde est sans objet, le devoir sans point d'attache²⁷. » Camus postule, de façon semblable, que la personne humaine doive être prise comme fondement de la morale, et ce, afin d'« éviter que le monde se défasse²⁸ ».

Camus est un moraliste : la transcendance qu'il postule relève du jugement de valeur. Pourquoi, en effet, poser que l'homme serait garant de sens dans un monde absurde ? Camus répond : « Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le

seul à exiger d'en avoir²⁹». L'homme a du sens parce qu'il donne une signification au monde. Ce sens, qui structure ensuite ses actions, ne peut être fondé en raison : il est, par essence, irrationnel. La révolte, en ce sens, est bien plus un cri du coeur qu'une vérité qui s'impose rationnellement :

Vous avez conclu que l'homme n'était rien [...] Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions³⁰.

L'ambiguïté de l'oeuvre philosophique de Camus tient au fait que, s'il est conscient qu'on ne peut prouver logiquement la nécessité de prendre le parti de l'homme, il tente néanmoins d'asseoir rationnellement cet énoncé. Il a en effet cherché à faire apparaître ce jugement de valeur comme un jugement de fait en le faisant découler logiquement de l'expérience de la révolte : il veut démontrer qu'une humanité s'esquisse dans la révolte et qu'elle peut être fondée comme un jugement de fait. D'abord présentée comme un refus total – l'énoncé négatif –, la révolte a ensuite un versant positif. L'homme révolté en arriverait à dépasser son nihilisme, en découvrant une limite en lui-même : «[s]i confusément que ce soit, une prise de conscience naît du mouvement de révolte : la perception, soudain éclatante, qu'il y a dans l'homme quelque chose à quoi l'homme peut s'identifier³¹».

Cette adhésion de l'homme à «une part de lui-même» découle davantage d'une prise de position morale que d'un raisonnement cartésien, ce qui serait apparu à Camus comme étant inévitable pour dépasser l'absurde. De ce jugement de valeur découle le reste de sa morale positive : l'homme révolté, reconnaissant qu'une destinée commune unit les hommes, admet alors la nécessité d'une communication entre eux. Dès lors, il s'oppose à la servitude, au mensonge et à la violence, trois fléaux qui

font régner le silence entre les hommes, les obscurcissant les uns aux autres et les empêchant de se retrouver dans la seule

valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin³².

Par l'expérience concrète de la révolte, on en arriverait ainsi à réinstaurer les valeurs de la liberté (opposée à la servitude), de l'égalité (opposée aussi à la servitude), de la vérité (opposée au mensonge) et de la fraternité (à rapprocher de la complicité). Camus prétend ici faire naître ces principes moraux d'une expérience plutôt que d'une idée abstraite de l'homme : «La révolte [...] ouvrirait les chemins d'une morale qui, loin d'obéir à des principes abstraits, ne les découvre qu'à la chaleur de l'insurrection, dans le mouvement incessant de la contestation³³.»

Ces principes moraux ne seraient pas des absolus, c'est-à-dire des principes existant en dehors de toute condition, puisque «[r]ien n'autorise à dire qu' [ils] ont été éternellement [et] rien ne sert de déclarer qu'ils [le] seront³⁴». Toutefois, en prétendant qu'ils émergent d'une expérience humaine, Camus accorde ici à ces principes une dimension universelle : ils seraient, potentiellement et idéalement, partagés par tous.

Camus avait certes conscience que sa pensée de la révolte impliquait des jugements de valeur. Il écrit notamment dans ses *Essais* : «L'effort de la pensée absurde [...] c'est l'expulsion de tous les jugements de valeur au profit des jugements de fait. Or, nous savons [...] qu'il y a des jugements de valeur inévitables³⁵.» Pourquoi, dans ce cas, chercher à les ancrer rationnellement ? Selon Roland Quillot, cela révélerait la difficulté qu'avait Camus «d'admettre qu'on [puisse] poser des valeurs positives sans nécessairement croire en un sens supérieur³⁶» :

convaincu [...] que l'absence de Dieu implique nécessairement que tout est permis, il ne verrait d'autre moyen de justifier les idéaux de justice et de solidarité que de les faire naître de l'expérience plus originaire de la révolte (d'abord métaphysique puis éthique)³⁷.

Par conséquent, il accorderait une importance démesurée à l'expérience de la révolte comme condition de possibilité d'une

morale. Cette ambiguïté de sa pensée révélerait, pour Jean Sarocchi, l'échec de Camus à ancrer rationnellement sa philosophie. Le Camus moraliste triompherait du Camus philosophe, d'où la « métamorphose de la logique en lyrisme » au dernier chapitre de *L'homme révolté* : « le pur chant du coeur, une fois calmée la tempête intellectuelle, assure son triomphe ; mais la raison, l'esprit positif n'y trouvent pas leur compte³⁸ ».

Les apories de la pensée philosophique de Camus révèlent donc que les jugements de fait ne permettent pas de dépasser le nihilisme. Le jugement de valeur en faveur de l'homme, ainsi que les principes qui en découlent (opposition à la servitude, au mensonge et à la violence) doivent être considérés tels un pari pascalien : on doit faire un « double pari de vérité et de liberté » afin d' « éviter que le monde se défasse³⁹ ». Malgré le silence du monde, affirme Camus dans les *Lettres* : « je n'ai jamais consenti [à désespérer] [...] il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers de malheur⁴⁰ ». Puisque le nihilisme est à l'origine des grands désastres du xx^e siècle, l'homme n'a pas le choix, nous dit Camus, d'agir même s'il est sans certitudes.

C'est tout le sens de la pensée de midi, exposée à la fin de *L'homme révolté*. L'humanisme signifie qu'on ne peut choisir ni Dieu ni l'histoire, mais qu'on ne peut pas, non plus, ne pas choisir. Le monde est sans certitudes : la violence et la non-violence sont toutes aussi inadmissibles ; la justice et la liberté sont inconciliables. Nous devons néanmoins agir. Dans ce contexte, la révolte se veut une pensée approximative qui correspond à la relativité de nos connaissances réelles⁴¹. Puisque toute action comporte le risque que l'on « participe, par la force des choses, au crime de l'histoire⁴² », elle doit être calculée. Cela signifie que la fin ne justifie pas absolument les moyens, ceux-ci devant aussi servir de mesure à l'action. Comme le héros contemporain de Merleau-Ponty, l'homme révolté évalue ses actes en les projetant dans le court et moyen terme, leur valeur étant déterminée par la finalité qui s'y esquisse au présent. L'estimation constante des fins et des moyens serait, « pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien⁴³ ». La pensée

de midi se rapproche également de l'éthique de la responsabilité élaborée par Max Weber dans *Le savant et le politique* : nous ne pouvons savoir que le bien va triompher et devons donc agir sans certitude quant à la finalité à adopter, en acceptant de «répondre des conséquences prévisibles de nos actes⁴⁴». Cela explique que, pour Camus, l'homme ne soit ni entièrement coupable – puisqu'il n'a pas de certitudes quant au bien – ni tout à fait innocent – puisqu'il doit néanmoins agir au meilleur de ses connaissances. L'homme peut commettre des crimes malgré lui, mais il ne peut le justifier : «S'il peut participer, par la force des choses, au crime de l'histoire, il ne peut donc le légitimer⁴⁵.» Entre le nihilisme et une pensée des absolus, la pensée de midi est donc une pensée des limites et de l'ignorance calculée.

Bref, chez Camus, la morale naît de l'expérience et, après un jugement de valeur en faveur de l'homme, elle aboutit logiquement à la défense de la liberté, de l'égalité, de la vérité, de la paix et de la fraternité. Ces principes n'ont rien d'absolu, mais doivent néanmoins être conservés comme un savoir relatif, une pensée de midi susceptible de contrer le nihilisme. Ce sont, pour Camus, des universels pouvant virtuellement unir les hommes. Certes, placer l'homme comme frontière signifie pour Camus faire un pari en toute ignorance de cause au nom d'un profond sentiment pour la justice.

La nature humaine : un absolu entre essence et existence

Si la pensée de midi signifie que l'on doit s'orienter dans un monde sans absolu, Camus introduit toutefois le concept de nature humaine dans sa pensée, concept qui joue, dans une certaine mesure, le rôle d'absolu. Il n'apparaît pas dans les *Lettres à un ami allemand*, mais Camus s'y réfère dès les premières pages de *L'homme révolté* :

L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver⁴⁶ ?

Il y revient ensuite à la fin de l'ouvrage :

L'égarement révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle⁴⁷.

Bref, les « errements » de la pensée contemporaine, et notamment du marxisme, seraient dus à la non-reconnaissance d'une frontière au-delà de laquelle on peut parler d'injustice, frontière que l'on peut rapprocher d'une nature. Cette nature que l'homme découvrirait par la révolte peut paraître en contradiction avec la pensée de midi dans la mesure où elle apparaît comme un principe absolu qui oriente l'action. Chez Camus, note Bernard East, « [l]a nature humaine devient la norme ultime au-dessus de laquelle il n'y a rien. La valeur d'un acte dépend de sa conformité avec la nature. [Elle] se situe donc [...] au-dessus de l'histoire et au-dessus de Dieu⁴⁸. »

Si Camus n'a pas défini explicitement, dans son oeuvre, ce qu'il entendait par nature humaine, il indique à plusieurs reprises que ce concept lui vient des Grecs. Dans la dernière partie de *L'homme révolté*, qui porte sur la pensée de midi, Camus effectue un rapprochement entre la nature et l'« esprit méditerranéen », par opposition à la « lutte contre la nature au nom [...] de l'histoire divinisée⁴⁹ » qu'il décèle dans l'idéologie allemande. Ces deux traditions auraient été en lutte en Occident depuis l'Antiquité : d'une part, l'esprit méditerranéen qu'il fait remonter à la Grèce antique, aurait été fidèle à la nature et à l'esprit de mesure ; d'autre part, l'idéologie allemande, pensée de la démesure, serait à l'origine du nihilisme et du nazisme. La pensée méditerranéenne, aussi appelée « pensée solaire⁵⁰ », associe nature et vérité : Camus parle ainsi d'« une exigence invincible de la nature humaine dont la Méditerranée, où l'intelligence est soeur de la dure lumière, garde le secret⁵¹ ». Camus l'associe aussi à la vie : la figure de la moisson, notamment, revient constamment. L'idéologie allemande, au contraire, renvoie à l'obscurité (« la nuit européenne⁵² », par exemple) et à la mort (« une Europe dont la terre est fumante de millions de cadavres qui ont été ses enfants⁵³ »). Il est

intéressant de noter que le conflit révélé dans les *Lettres à un ami allemand* entre l'Europe libre et l'Allemagne nazie trouve ici des racines profondes dans l'histoire occidentale.

Bernard East note que cette idéologie allemande renvoie plus particulièrement à la philosophie existentialiste. Selon celle-ci, ce qui caractérise l'homme est sa situation existentielle plutôt que sa nature, ce qui donne une importance considérable à l'histoire :

Tout l'effort de la pensée allemande a été de substituer à la notion de nature celle de situation humaine et donc l'histoire à Dieu et la tragédie moderne à l'équilibre ancien. L'existentialisme moderne pousse cet effort encore plus loin et introduit dans l'idée de situation la même incertitude que dans celle de nature. Il ne reste plus rien qu'un mouvement⁵⁴.

L'histoire occidentale prend ici l'apparence d'une lutte acharnée entre la sagesse ancienne, associée à la nature et à l'équilibre, et la tentation prométhéenne de la modernité associée à la pensée allemande, qui s'incarnerait dans la pensée existentialiste. Le nihilisme ayant été engendré par l'oubli de la nature, Camus aurait cru nécessaire de restaurer ce point fixe comme fondement de sa morale pour éviter les errements humains :

Si [Camus] se méfie de la négation de la nature humaine chez Sartre et ses disciples, c'est parce que, ne pouvant plus se révolter au nom des droits transcendants de cette nature, ils n'ont de raison de le faire que pour servir empiriquement l'histoire⁵⁵.

La nature est donc transcendante pour Camus au sens où elle est, comme pour les Grecs, une « valeur qui préexiste à toute action⁵⁶ ». Si l'usage de ce concept révèle son souci d'ancrer solidement une morale qui s'opposerait au nihilisme, il introduit aussi, du coup, un « saut métaphysique⁵⁷ » dans sa pensée.

Toutefois, il est difficile d'affirmer pour autant que cet absolu que constitue la nature soit une essence. Camus se montre prudent, voire hésitant en ce qui touche à l'idée de nature (il parle

notamment d'un «*soupçon* qu'il y a une nature humaine⁵⁸»). Si pour Sartre «l'existence précède l'essence», Camus répond que l'être est entre essence et existence, que le monde est à la fois être et devenir, mouvement et fixité. À cet égard, il est assez paradoxal, tel que mentionné, que cette «*limite* qui semble inséparable de la nature humaine⁵⁹» soit découverte par l'expérience de la révolte. Peut-on parler d'une essence qu'on ne pourrait découvrir que par l'expérience? Pour Bernard East, il existe néanmoins chez Camus «une primauté de la nature humaine par rapport à la révolte, même si c'est cette dernière qui, chronologiquement, au niveau de l'apparition phénoménologique, se manifeste en premier⁶⁰».

Camus insiste également sur le rôle important que joue la mémoire dans la pensée de la révolte. La mémoire serait nécessaire à l'homme révolté pour qu'il reste fidèle à la limite qu'il a découverte : il n'est donc pas permis d'interpréter la nature humaine dont nous parle Camus comme une essence trouvée en l'homme. Si l'on interprète largement la révolte comme étant le projet moderne au sens prométhéen, Camus semble nous dire que la limite en question renvoie plutôt à une tradition auquel il importerait d'être fidèle, soit l'héritage grec. La nature humaine, dans ce contexte, serait donc un héritage culturel en dernière instance : en ce sens, il est difficile d'y voir une essence. Selon cette interprétation, seule la transmission pourrait permettre à la pensée révoltée de rester fidèle à elle-même. La transmission d'un héritage culturel n'allant pas de soi, le risque de l'oubli est grand, ce qui explique l'instabilité constitutive de la révolte. Celle-ci risque de se corrompre à tout moment, dès l'instant où elle oublie la frontière qu'elle a découverte :

La pensée révoltée ne peut donc se passer de mémoire : elle est une tension perpétuelle. En la suivant dans ses oeuvres et dans ses actes, nous aurons à dire, chaque fois, si elle reste fidèle à sa noblesse première ou si, par lassitude et folie, elle l'oublie au contraire, dans une ivresse de tyrannie ou de servitude⁶¹.

Bref, la révolte, pour rester fidèle à elle-même, doit sans cesse user de la mémoire pour se rappeler la pensée des limites, ce qui

explique sa grande fragilité. Le concept de «nature humaine» ne serait donc pas une essence, bien au contraire.

Si le concept de nature humaine ne doit pas être entendu dans un sens ontologique chez Camus, il joue néanmoins, dans une certaine mesure, le rôle d'absolu. Voulant étayer solidement sa morale, Camus aurait remplacé, en un certain sens, Dieu et l'histoire par la nature.

Une interprétation péguyste : l'absolu comme fondement métaphysique nécessaire

Qu'il s'agisse de la personne humaine ou de la nature humaine, le principe défendu par Camus est posé activement, en toute connaissance de cause, puisqu'il juge que cela est nécessaire pour fonder une morale. Cette idée d'un principe posé comme «pari pascalien» rapproche la pensée de Camus de l'idée de «mystique» présentée par Charles Péguy (1873-1914) dans *Notre jeunesse* (1910).

Cet écrivain français s'inscrit comme Camus dans une tradition d'intellectuels s'opposant aux injustices de la Cité dans l'espace public : Péguy prit le parti des dreyfusards et, tout en étant militant socialiste et chrétien, il dénonça le socialisme et l'anticléricalisme du gouvernement d'Émile Combes. Il critiqua sévèrement la Troisième République en mettant au jour une contradiction : si elle se représente comme un accomplissement des grands idéaux de la modernité (liberté, égalité, fraternité) rendu possible par une laïcisation et une sécularisation, elle est paradoxalement porteuse d'une métaphysique inavouée, soit l'idée qu'il y aurait un progrès dans l'histoire et dont elle constituerait l'accomplissement. Autrement dit, la Troisième République se serait construite autour d'une conception de la République comme lieu d'autonomie, mais tout en négligeant de reconnaître ses référents transcendants, sa «mystique» fondatrice : la signification symbolique qu'elle accorde à la patrie comme lieu des droits et des devoirs, à la science ainsi qu'à l'éducation civique, lui sert notamment de récit fondateur. Ainsi, Péguy pose qu'il y aurait toujours au fondement de la Cité une «mystique», celle-ci pouvant être avouée ou non.

Contre cet imaginaire de la Troisième République, porteur d'une pensée du progrès servant à l'instituer comme lieu d'accomplissement

de l'histoire moderne, Péguy chercha à élaborer un autre fondement possible pour la Cité, nettement antiprogressiste et antimoderne, ce qui fait l'originalité et l'actualité de sa pensée politique⁶². Pour Péguy, la Cité doit placer en son fondement la misère et la lutte contre la misère. Puisque la misère ne peut jamais réellement être vaincue, la Cité s'organise sur la base d'un sentiment d'angoisse et d'inquiétude ; elle est une oeuvre contre la misère condamnée à l'inachèvement⁶³.

La pensée de la révolte de Camus me semble, de façon assez similaire, proposer 1) qu'un fondement métaphysique soit nécessaire à la Cité et 2) que ce fondement devrait être à échelle humaine, quitte à être constitutivement instable – la « lutte contre la misère » de Péguy ou la « révolte contre l'injustice » de Camus sont toutes deux à la fois fragiles et vouées à un perpétuel inachèvement. Un rapprochement avec la pensée de Péguy me semble donc intéressant puisqu'il permet d'envisager l'absolu que pose Camus, non comme une essence, mais comme une « mystique », c'est-à-dire une représentation placée activement au fondement de la Cité. Autrement dit, Camus nous dirait en quelque sorte : faisons *comme s'il* y avait une nature humaine et plaçons-la au fondement de la vie commune, et ce, afin de lutter contre l'injustice engendrée par le nihilisme. L'homme révolté apparaît alors comme une figure héroïque, sa position étant difficile à tenir : le principe qui l'anime est fragile et sa position implique une lutte perpétuelle contre la complaisance et la satisfaction. Ce rapprochement entre la pensée de Charles Péguy et d'Albert Camus participe ainsi d'une interrogation sur le caractère transcendant de la morale humaniste portée par les idéaux de la modernité, et donc sur la question du « théologico-politique » en modernité⁶⁴.

Dans les *Lettres à un ami allemand*, Camus soutient, dans une perspective proche de Péguy, que le souci de vérité et de justice doit primer sur sa patrie. Si Péguy distingue la mystique (connotation positive) de la politique (connotation négative), Camus oppose une « politique de l'honneur » à une « politique de la réalité ». La politique de la réalité accorde une primauté à la patrie ou au pays par rapport à la justice et à la vérité : elle permet donc le meurtre et le mensonge. Elle est fondée sur la satisfaction – « Vous vous suffisiez de servir la politique de la réalité⁶⁵ » – et sur la lâcheté (« vous avez trouvé plus

commode qu'un autre pensât pour vous», ou encore «vous étiez las de lutter contre le ciel⁶⁶»). Elle consiste à recréer un absolu dans un monde qui n'en a pas, à être dans la certitude (le narrateur accuse les nazis de s'être «mis avec les dieux⁶⁷», par exemple). Les «réalistes» sont, en ce sens, à rapprocher de «ceux qui font le malin⁶⁸» dans la pensée de Péguy : ce sont ceux qui savent et «à qui on n'en remontre pas⁶⁹».

À l'opposé, la politique de l'honneur est une pensée qui ne recrée pas de sens supérieur, mais qui prend néanmoins le parti de l'homme. Elle accorde une primauté aux exigences de vérité et de justice, en ne se satisfaisant pas de l'amour de la patrie. Elle cherche en fait, tant qu'il se peut, à concilier l'amour de la justice et l'amour du pays :

si parfois nous semblions préférer la justice à notre pays, c'est que nous voulions seulement aimer notre pays dans la justice, comme nous voulions l'aimer dans la vérité et dans l'espoir. C'est en cela que nous nous séparions de vous, nous avions de l'exigence⁷⁰.

La politique de l'honneur est fondée sur des notions floues, soit l'esprit et la vérité. Cela tient au fait que, conformément à la pensée de midi, nous ne pouvons savoir ce qu'est la vérité, la justice ou encore l'esprit, le monde étant sans certitudes. Mais, nuance, cette politique est néanmoins animée d'une certitude, soit que «[c]e monde a du moins la vérité de l'homme et [que] notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même⁷¹». Toutefois, cette certitude ne prend son sens que par son contraire, soit le mensonge et le meurtre. La politique de l'honneur engage une lutte contre ces injustices inadmissibles :

Qu'est-ce que la vérité, disiez-vous ? Sans doute, mais nous savons au moins ce qu'est le mensonge : c'est justement ce que vous nous avez appris. Qu'est-ce que l'esprit ? Nous connaissons son contraire qui est le meurtre⁷².

La politique de l'honneur est donc une pensée de l'incertitude et de l'insatisfaction : elle affirme que nous ne pouvons pas savoir

ce qu'est le bien ; mais nous ne pouvons nous satisfaire du nihilisme pour autant. Elle conduit, comme la mystique péguyste, à une représentation de la Cité comme une oeuvre toujours inachevée. Camus écrit par exemple que « [l]'Europe [...] est toujours à faire⁷³ » ou encore qu'un monde où « la vérité serait sans effort » serait « barbare⁷⁴ ».

Ces deux politiques correspondent également à deux figures opposées de l'héroïsme. La politique de la réalité est une forme d'« héroïsme sans direction, parce qu'elle est la seule valeur qui reste dans un monde qui a perdu son sens⁷⁵ ». Autrement dit, Camus y voit, dans une perspective humaniste, une dérive possible vers la figure nietzschéenne du surhomme. La politique de l'honneur est un héroïsme supérieur puisqu'il a une direction⁷⁶. Elle est associée à la « grandeur » et à une « intelligence où le courage est [...] difficile, mais où l'homme trouve du moins son compte⁷⁷ ». Encore une fois, des figures de style viennent renforcer la valeur que Camus attribue à cette opposition : la politique du réalisme est associée à l'ombre, à la nuit et à la mort ; celle de l'honneur, à la lumière, à l'aube et à la vie.

Un concept nous semble particulièrement intéressant pour établir un lien avec la pensée de Péguy, soit celui d'esprit. Camus l'oppose à l'épée, associée à la violence et au meurtre, et ajoute quelques lignes plus loin : « Nous luttons pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique⁷⁸. » On peut suggérer que le sacrifice est associé à l'épée et la mystique, à l'esprit. Cela signifierait, dans une perspective péguyste, qu'il faille placer la lutte contre la violence et le meurtre au fondement de la Cité. L'« esprit » désignerait une représentation de la Cité qu'il faudrait placer au fondement de nos actions. Si nous pouvons nous représenter l'Europe, dans une optique réaliste, comme « cet espace cerclé de mers et de montagne, coupé de barrages, fouillé de mines, couvert de moissons⁷⁹ », elle est également « cette terre de l'esprit où depuis vingt siècles se poursuit la plus étonnante aventure de l'esprit humain⁸⁰ ». Selon cette perspective, Camus privilégie ici une conception idéaliste de l'Europe comme « terre de l'esprit », en soutenant qu'il faudrait placer la lutte contre l'épée au fondement de la Cité.

Tout comme la misère est chez Péguy un absolu au sens où nous devons faire *comme si* elle nous transcendait, le meurtre et le mensonge sont aussi d'ordre métaphysique chez Camus. Ils renvoient tous à quelque chose d'absent, mais que l'on doit néanmoins aussi considérer, ou rendre présent. Camus utilise d'ailleurs le terme de «silence» pour évoquer cette métaphysique dans *Les Discours de Suède*. Il y présente l'art comme un moyen de rendre présent ce qui est absent :

le silence d'un prisonnier inconnu, abandonné aux humiliations à l'autre bout du monde, suffit à retirer l'écrivain de l'exil, chaque fois, du moins, qu'il parvient [...] à ne pas oublier ce silence et à le faire retentir par les moyens de l'art⁸¹.

L'écrivain adopte ici la politique de l'honneur en faisant de la misère concrète un absolu qui transcende son action. Cet absolu ne prend donc pas, ici, le sens d'une essence abstraite, mais bien plutôt d'une représentation consciemment placée au fondement de l'action morale.

Si la pensée de Camus peut être rapprochée de celle de Péguy, la même aporie s'applique alors à sa pensée : il ne parvient pas à fonder sa morale sans réinstaurer une transcendance humaine qui rappelle Dieu. Cela lui a d'ailleurs été reproché par Henri Jeanson dans la revue *Esprit* immédiatement après la parution de *L'homme révolté* :

Cette condition humaine, au regard de quelle Justice apparaît-elle frappée de tant d'injustice? [...] La clé de tout cela, je vous dirai encore où je crois la saisir : c'est que Dieu vous occupe infiniment plus que les hommes⁸².

Malgré son athéisme, la pensée de Camus s'inscrit dans une tradition humaniste et moraliste qui suppose un arrière-fond théologique. Comme d'autres avant lui, Camus laïcise le schéma dualiste de la théologie judéo-chrétienne et avance une forme de «dualisme anthropocentrique». C'est dire la difficulté, dans la pensée occidentale, de penser une morale en dehors des cadres d'une transcendance divine ou humaine.

Conclusion

Camus ne réussit pas, somme toute, à « dépasser » la contradiction dans sa pensée philosophique : il critique les absolus divins et historiques, mais propose une révolte au nom de valeurs sur lesquelles on ne peut transiger, telles la solidarité humaine, la justice et la vérité. La pensée humaniste au fondement de la métaphysique moderne représente le monde comme étant divisé entre un au-delà et un ici-bas, en « divinisant » en quelque sorte une certaine idée de la personne et de l'humanité. On peut penser cette métaphysique humaniste comme une religiosité séculière, à rapprocher de la « religion de l'humanité » de Durkheim, ou encore, dans une optique péguyste, comme un fondement symbolique nécessaire pour vivre en commun.

Les apories de la pensée de Camus tiennent selon nous au fait qu'il ait tenté, dans une certaine mesure, de faire naître des jugements de valeur d'une expérience concrète, de les rationaliser pour les faire apparaître comme des jugements de fait. La tension entre rationalisme et lyrisme dans *L'homme révolté* montre bien que ce qui permet un monde commun relève, bien plus que d'un principe rationnel, d'un sentiment en faveur de l'humanité, de la justice et de la vérité. Camus semble craindre, dans une certaine mesure, d'assumer cette position, puisqu'elle signifierait qu'il n'y aurait pas de fondement solide à la morale. Ne pas ancrer solidement la révolte signifierait admettre qu'elle est une position difficilement soutenable. Or, la révolte est effectivement instable : c'est une position qui relève de l'héroïsme, ce qui pose le problème de son accomplissement. L'héroïsme est, nous le savons, affaire d'exception : sous quelles conditions peut-on alors espérer que la Cité soit gouvernée par les principes identifiés par Camus ?

Les contradictions de la pensée de Camus sont sans doute difficilement surmontables, comme le révèle la problématisation de la « question théologico-politique » dans la philosophie politique contemporaine, notamment dans l'oeuvre de Marcel Gauchet⁸³. Les Modernes, ayant cru chasser les dieux de la Cité, se sont aperçus qu'on ne les chassait pas en disant le mot, et qu'une transcendance continuait de fonder l'espace civique malgré le processus de

sécularisation moderne – la religion, comme l'affirme Gauchet dans *Le désenchantement du monde*, aurait ainsi « été l'habit multimillénaire d'une structure anthropologique plus profonde qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêture⁸⁴ ». Si une telle hypothèse sur la permanence d'une transcendance de la morale en modernité est vraie, plutôt que de poursuivre le chimérique projet d'expulser les dieux de la Cité, mieux vaudrait savoir à quel dieu l'on prêche. Autrement dit, plutôt que de viser l'expulsion de tous les jugements de valeur au profit des jugements de faits, ce qui est illusoire, sachons davantage reconnaître les jugements de valeur qui nous meuvent. C'est justement à une telle oeuvre de clarté qu'est vouée la science selon Max Weber : sans pouvoir trancher sur les jugements de valeur, elle nous indique « qu'en adoptant telle position vous servirez tel Dieu et vous offenserez tel autre⁸⁵ ». Sans apporter de réponses, une telle réflexion sur les valeurs qui nous orientent permettrait d'acquérir une meilleure connaissance de notre époque afin de s'y orienter plus lucidement.

Quels dieux nous gouvernent aujourd'hui ? Voilà une question à la fois immense et essentielle. Sans prétendre s'y aventurer convenablement ici, notons tout de même que les valeurs humanistes au coeur de la métaphysique moderne tendent aujourd'hui, dans une certaine mesure, à être disqualifiées au profit de valeurs plus individualistes et plus particularisantes – notons, à ce propos, le caractère à la fois moral et fortement individualiste que prend le terme populaire de diversité dans la société contemporaine. Dans ce contexte, la pensée de Camus nous semble pertinente pour nous rappeler les intentions de la pensée humaniste : la recherche d'universaux, ou de référents communs, est un projet dressé avant tout contre l'absurdité du monde et le nihilisme des valeurs. C'est d'abord dans une révolte contre le non-sens et le chaos que les Modernes posent des valeurs humanistes, valeurs qui se veulent universelles afin d'assurer les conditions de possibilité d'une vie commune. Si ces valeurs tendent aujourd'hui à être critiquées, parce que l'universel dissimulerait plutôt l'arbitraire, et donc un rapport de force ou de domination à la base d'inégalités, devons-nous pour autant jeter aux oubliettes l'héritage humaniste de la modernité ? La

pensée de midi appelle plutôt à la prudence. Il est certes permis de critiquer les universaux de la modernité d'avoir créé des inégalités, ou encore d'avoir eu des conséquences paradoxales, effets dont il importe de prendre acte ; toutefois, le projet humaniste lui-même, soit l'élaboration d'une morale permettant le dépassement du nihilisme, nous semble garder toute sa pertinence et son actualité.

-
1. Bernard East, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montréal, Bellarim, 1984, p. 67-101 ; Pierre-Henri Simon, *Présence de Camus*, Bruxelles, Renaissance du Livre, 1962, p. 131-134.
 2. Cité dans Arnaud Corbic, *Camus : l'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Éditions de l'atelier, 2003, p. 51.
 3. Pierre Michel, « Octave Mirbeau et Albert Camus », s.l., Société Octave Mirbeau, 2005, <http://membres.lycos.fr/fabiensolda/darticles%20francais/PM-OM%20et%20Camus2.pdf>, p. 34.
 4. *Ibid.*, p. 46.
 5. *Idem.*
 6. *Idem.*
 7. *Ibid.*, p. 44.
 8. *Idem.*
 9. *Ibid.*, p. 49.
 10. *Idem.*
 11. Le narrateur est associé aux Français et le destinataire, aux Allemands ; toutefois, dans la préface à l'édition italienne, Camus corrige ses propos en précisant qu'il s'agit d'un conflit entre « les Européens libres » et « les nazis ».
 12. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, Paris, Gallimard, 1991 (c1948), p. 68-69.
 13. *Ibid.*, p. 69.
 14. *Ibid.*, p. 57.
 15. *Ibid.*, p. 57-59.
 16. Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1966 (c1951), p. 15.
 17. *Idem.*
 18. *Ibid.*, p. 16.
 19. *Ibid.*, p. 21.
 20. *Idem.*
 21. *Idem.*
 22. *Idem.*

23. *Ibid.*, p. 39.
24. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1947.
25. José A. Prades, « La religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme de Durkheim », dans *Archives des sciences sociales des religions*, no. 69, janvier-mars 1990, p. 62.
26. *Idem.*
27. Émile Durkheim, cité dans *ibid.*, p. 63.
28. Albert Camus, *Discours de Suède*, Paris, Gallimard, 1957, p.19-20.
29. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 71.
30. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 39.
31. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 26.
32. *Ibid.*, p. 351.
33. *Ibid.*, p. 349.
34. *Ibid.*, p. 350.
35. Pierre Michel, *op. cit.*, p. 49.
36. Roland Quillot, « Lumière et ambiguïtés de la trajectoire camusienne », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 202.
37. *Idem.*
38. Jean Sarocchi, *Camus*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 38.
39. Albert Camus, *Discours de Suède*, *op. cit.*, p. 19-20.
40. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 70.
41. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 351.
42. *Ibid.*, p. 358.
43. *Ibid.*, p. 373.
44. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, 186 pages. Édition électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/savant_politique/Le_savant.pdf, consultée le 12 novembre 2008, p. 64.
45. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 358.
46. *Ibid.*, p. 29.
47. *Ibid.*, p. 363.
48. Bernard East, *op. cit.*, p. 67-68.
49. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 369.
50. *Ibid.*, p. 371.
51. *Ibid.*, p. 370.
52. *Idem.*
53. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 77.

54. Albert Camus, *Carnets II*, Paris, 1964, p. 174, cité dans Bernard East, *op.cit.*, p. 68.
55. Pierre-Henri Simon, *op. cit.*, p. 116.
56. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 28.
57. Pierre-Henri Simon, *Présence de Camus*, *op. cit.*, p. 59.
58. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 29.
59. *Ibid.*, p. 363.
60. Bernard East, *op. cit.*, p. 67.
61. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 35-36.
62. Gilles Labelle, «Le Republicanisme antimoderne de Charles Péguy», dans *Monde commun*, 18 septembre 2008, texte présenté dans le cadre d'un atelier du CIRCEM, http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/peguy_et_la_fausse_republique_du_quebec/P1, consulté le 15 novembre 2008; voir également Gilles Labelle, «Péguy et la «fausse république» du Québec», dans *Le Devoir*, 19 avril 2008, pour une analyse péguyste de la situation politique au Québec depuis la Révolution tranquille.
63. Cette position est défendue par Charles Péguy dans *De Jean Coste*, s.l., Babel, 1993.
64. On pourrait également rapprocher la critique de la notion moderne de progrès chez Péguy et Camus.
65. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 38.
66. *Ibid.*, p. 71.
67. *Idem.*
68. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, dans *Œuvres en prose complètes III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1992, p. 10.
69. *Idem.*
70. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 71.
71. *Idem.*
72. *Ibid.*, p. 39.
73. *Ibid.*, p. 63.
74. *Ibid.*, p. 25.
75. *Ibid.*, p. 74.
76. *Idem.*
77. *Ibid.*, p. 54.
78. *Ibid.*, p. 30.
79. *Ibid.*, p. 57.
80. *Idem.*
81. Albert Camus, *Discours de Suède*, *op. cit.*, p. 16.
82. Henri Jeanson, cité dans Pierre-Henri Simon, *op. cit.*, p. 124.

83. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
84. *Ibid.*, p. 42.
85. Max Weber, *op. cit.* Page consultée le 12 novembre 2008, p. 23.

Kafka ou l'Enfer, du point de vue de la rédemption : Réplique aux *Héritiers déshérités*

Julien Delangie, *Université Laval*

Le pressentiment d'une libération définitive n'est nullement réfuté par le fait que, le lendemain, la captivité continue sans changement ou s'aggrave, ou même qu'il est expressément déclaré qu'elle ne cessera jamais. Tout ceci, au contraire, peut être une condition nécessaire de la libération définitive.

— Franz Kafka¹

Prologue. À propos du legs schizophrénique des Lumières.

Il y a de ces questions qui vous taillent des plaies béantes, menaçant de vous gangrener l'esprit ; naïvement posées, leur réponse ouvre sur un abîme. Ainsi en a-t-il été, pour Filippo Palumbo, de la question du dernier dossier de *Phares*² : Quel est le legs des Lumières ? – « L'impossibilité de léguer quoi que ce soit. » À quoi aboutit l'*Aufklärung* ? – « Au type d'homme vide, répété en série, produit multipliable et insignifiant qui se laisse organiser dans des foules artificielles³. » Dans un texte aussi incisif que brillant, Palumbo dresse un portrait plus que sombre du (non-)legs des Lumières. Le rationalisme kantien a mené l'homme des Lumières (*Aufklärer*) au paroxysme de l'autofondation rationnelle. Cependant, soutient l'auteur, la raison « ne peut remplir sa fonction de fondement ultime de la réalité qu'en empruntant le chemin du déchirement radical. [...] [Elle] établit sa cause sur un abîme où elle risque de s'anéantir⁴. »

Si je ne peux que me résigner à l'ensemble de ce portrait, j'aimerais tout de même, dans les lignes qui vont suivre, examiner la possibilité qu'il y ait, quelque part dans le dédale nocturne de l'homme moderne, quelque miroitement de cette « source de lumière optimale » dont parlait Adorno, « celle qui fait apparaître les fissures du

monde dans un rougeolement infernal⁵ ». Cette lumière, il me semble qu'on puisse en distinguer des reflets à travers l'œuvre de Kafka, par l'interprétation qu'en fait Adorno ; Palumbo décrit l'univers kafkaïen comme ce monde où « 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 conscience⁶ ». Cette description me semble juste, et je tenterai de montrer, avec Adorno, en quoi elle est également lumineuse.

Introduction. Adorno et Kafka, une constellation.

En termes de plaies, peu d'écrivains modernes ont laissé dans les consciences des entailles aussi sombres et profondes que Franz Kafka. Par son œuvre torturée dans laquelle se meuvent des personnages souvent dérouterés par des situations qui les engloutissent, Kafka interpelle vivement l'esprit du lecteur tout en semblant lui murmurer : « Renonces-y ! Renonces-y⁷ ! » Adorno va même jusqu'à écrire qu'il est bien possible que Kafka lui-même n'ait pas été à même de comprendre sa propre œuvre⁸.

Dans cet article, afin d'ouvrir une brèche dans la noirceur monolithique des *Héritiers déshérités*, j'aimerais faire ressortir un argument fort de l'interprétation adornienne de l'œuvre de Kafka, à savoir que la mise en scène expressionniste⁹, par ce dernier, d'un monde où règnent une subjectivité absolue et une intériorité sans objet constitue une lueur d'espoir dans le processus d'autodestruction de la Raison ; que l'œuvre de Kafka en vient à dire – du moins en partie – « ce qu'on ne peut pas dire¹⁰ », qu'elle s'inscrit dans « la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption¹¹ ». Ce sera le propos de cet article que d'explicitier cette réflexion paradoxale sur Kafka, de montrer comment la présentation par ce dernier des résidus du système est précisément une manifestation d'espoir. En d'autres termes, il s'agira de présenter le mouvement à travers lequel, pour Adorno, l'univers abîmé de la littérature kafkaïenne permet de battre en brèche la relation *identitaire* entre le sujet et l'objet (telle qu'explicitée notamment par Hegel) et d'en arriver à une relation *mimétique*. C'est *via* l'expression d'une telle relation (mimétique) que l'œuvre de Kafka en vient, suivant Adorno, à receler un contenu de vérité, une vérité qui consiste en la

«communication du différent¹²», *i.e.* la communication de ce qui, pour le sujet, demeurera irréductiblement objectif, étranger à sa subjectivité.

Ce contenu de vérité propre à l'art mimétique et qui est l'un des principes fondamentaux de l'esthétique d'Adorno¹³ est, selon ce dernier, puissamment exprimé à travers la littérature kafkaïenne :

Kafka établit la distance. Il choque le lecteur pour démolir le confort contemplatif qui se sent protégé contre ce qu'il lit. Ses romans [...] sont la réponse anticipée à une constitution du monde où l'attitude contemplative est devenue un sarcasme sanglant, parce que la menace permanente de la catastrophe ne permet plus à personne d'être un spectateur neutre¹⁴.

Les récits de Kafka présentent avec force la crevasse qui s'est formée entre le sujet et l'objet à l'insu du premier. Ils communiquent au lecteur la présence irréductible du différent, de l'autre, et l'exhortent à repousser la catastrophe annoncée, celle de l'autodestruction de la Raison et de sa chute dans la barbarie et le mythe. Cette puissance salutaire du récit kafkaïen, je tenterai de la démontrer dans les prochaines lignes. Pour ce faire, je m'inspirerai du processus de *constellation*, construit par Adorno et Benjamin¹⁵. De cette façon, j'étudierai quelques réflexions d'Adorno sur Kafka (principalement dans *Prismes*, mais aussi dans ses *Notes sur la littérature* et dans sa *Théorie esthétique*) qui seront mises en parallèle avec des écrits de Kafka (certains sont cités par Adorno, d'autres non) et que je tenterai d'éclairer avec des fragments de la *Dialectique de la Raison*, des *Minima Moralia* et de la *Dialectique négative*.

1. La subjectivité absolue. L'identité contraignante et totalisante.

1.1 L'intériorité sans objet

Dans ses réflexions sur Kafka, Adorno reprend de Kierkegaard l'expression d' «intériorité sans objet» pour décrire l'œuvre de Kafka. Reprenons un passage important à ce propos :

L'intérieur de la boule de verre de Kafka est plus homogène et par là encore plus horrible que le système à l'extérieur, car

le temps et l'espace absolument subjectifs excluent tout ce qui pourrait contrarier leur principe, celui d'une aliénation fondamentale. [...] [L]a pure subjectivité se change en mythologie¹⁶.

Commençons par retracer l'origine de cet « espace absolument subjectif », en nous appuyant sur la *Dialectique de la Raison*¹⁷. L'écllosion d'une telle subjectivité se retrouve au fondement du projet des Lumières, un projet qui avait pour but de détruire les mythes et de libérer l'homme comme sujet en se fondant sur le savoir rationnel de l'entendement humain, qui lui permit de dominer la nature¹⁸ plutôt que d'être dominé par elle. Ce savoir est essentiellement un savoir-faire, un savoir technique limité par la nature elle-même et qui ne contient aucune réflexion sur une quelconque transcendance quant à ses buts, mais qui est bien plutôt « une méthode, l'exploitation du travail des autres, la constitution d'un capital¹⁹ ». Le sujet, sa raison, vont produire pour produire et s'identifier à cette *praxis* même, qui est réalisation de soi et qui exclut toute finalité externe. Le savoir n'est plus une fin en soi, mais un moyen pour dominer et exploiter la nature et, par là, pour dominer également les hommes (dans le système bourgeois²⁰). Adorno et Horkheimer retracent ce savoir dominateur dès la Genèse et les mythes grecs de l'Antiquité, de même que dans l'œuvre de Descartes ou Bacon, par exemple²¹.

Dans l'œuvre de Kafka, cette domination de l'homme par l'homme *via* le savoir technique c'est, par exemple, le curieux personnage d'Odradek, cet homme-objet dont la parole résonne comme un bruissement de feuille morte²². C'est encore l'Appareil de *La colonie pénitentiaire*²³, sur lequel « le sujet [...] se jette lui-même à la ferraille²⁴. » Et surtout, c'est Gregor Samsa, personnage principal de *La Métamorphose*, auquel je reviendrai bientôt.

Tentons maintenant de définir brièvement la subjectivité absolue, de montrer comment la domination de la nature instaure une rupture béante, bien que dissimulée, entre le sujet et l'objet. La Raison, par le langage puis par la mathématisation du langage, cherche à ramener tout le réel à un système idéal duquel tout pourrait être déduit. « La Raison, écrivent Adorno et Horkheimer, est plus

totalitaire que n'importe quel système. Pour elle, tout processus est déterminé au départ²⁵. » Le concept doit permettre de tout expliquer, de tout rationaliser, de ramener l'inconnu au connu, bref, d'*identifier* – « Penser signifie identifier²⁶. » Ce désir de ramener l'inconnu au connu naît de la peur primitive face à l'inconnu, à la nature. La Raison devenue totalitaire « recrée dans l'épouvante devant l'Inconnu radical la peur ancestrale de l'humanité prisonnière de la nature²⁷ ». La Raison, donc, craint l'inconnu – particulièrement lorsqu'il est nature –, et l'instinct d'autoconservation du sujet mènera au sacrifice de l'autre en soi. Cela est illustré notamment par la rencontre d'Ulysse avec les Sirènes, ces dernières représentant la nature dont l'appel est réprimé par le sujet bourgeois (Ulysse), non sans souffrance²⁸. Et c'est lorsque que la Raison se livre à une telle destruction de la nature dans le sujet, par peur de l'inconnu, que la « pure subjectivité se change en mythologie » et qu'elle remplit l'objectif propre du mythe, soit projeter la subjectivité sur la nature afin d'apaiser les craintes de l'homme²⁹.

Il faut lire *Le terrier*³⁰ pour saisir toute l'ampleur d'une pure subjectivité qui, assaillie par la crainte ineffable de l'autre, se perd dans la psychose. Dans ce fragment non achevé d'une cinquantaine de pages, le narrateur paranoïde – on suppose qu'il s'agit d'une bête quelconque – met des efforts surhumains à se creuser un terrier où il sera à l'abri de l'«ennemi», de la «bête», tout en guettant anxieusement *de l'extérieur* et en rêvant de dévorer ce qui viendrait à s'immiscer dans son repaire. Ce crissement, à peine perceptible, annonce-t-il réellement l'arrivée de l'ennemi ? Ce dernier est-il plus qu'un songe ? Si oui, est-il véritablement menaçant ? Peu importe ! s'exclame le narrateur : « Qu'on me traite de fou, [me cacher et épier du dehors] est une occupation qui me procure une joie indicible et qui tranquillise mon esprit³¹. »

Revenons enfin à l'extrait cité au début de cette partie. Nous saisissons maintenant ce qu'est cet «espace absolument subjectif», c'est celui duquel la nature a été extirpée, dans lequel l'inconnu n'est plus. C'est, pour paraphraser Palumbo, le monde aliéné – parce qu'absolument subjectivé par la Raison – dans lequel l'homme naît et au sein duquel se constitue sa conscience³². Voyons maintenant en

quoi cette intériorité sans objet et aliénante est « encore plus horrible que le système à l'extérieur ».

1.2 L'immanence, la fongibilité universelle et les scories du système

L'espace absolument subjectif est le théâtre de deux processus étroitement imbriqués l'un dans l'autre : l'immanence et la fongibilité universelle. Le premier, l'immanence, est la négation du transcendant dans le système. La Raison est organisatrice et totalitaire : rien ne doit demeurer à l'extérieur d'elle, tout doit être ramené dans son système de lois conceptuelles ; elle façonne la nature, l'objet devient le produit de son travail. C'est « la sagesse aride selon laquelle il n'y a rien de nouveau sous le soleil³³ ». Cette sagesse aride de l'immanence a des conséquences funestes dans la littérature kafkaïenne : « Kafka, écrit Palumbo, met en place un monde où l'homme est pris dans un ensemble de filets qui rendent impossible toute échappée vers la transcendance³⁴. » Le chasseur Gracchus en est l'illustration³⁵. Décédé, mais coincé entre la vie et la mort, il n'a aucune part à l'au-delà. Ses efforts pour franchir les portes célestes demeurent vains. Quoiqu'il fasse, « [s]a barque est sans gouvernail, elle marche avec le vent qui souffle dans les plus profondes régions de la mort³⁶ », elle ne lui permet ni de plonger, ni de s'élever. Odradek, l'homme-objet, personnage auquel j'ai fait allusion plus haut, est aussi un produit immortel – et de surcroît, inutile – du système clos :

On pourrait être tenté de croire que cet objet a eu jadis une forme utile à quelque chose [...]. Mais il ne semble pas que ce soit le cas [...]; l'ensemble paraît certes dénué de signification, mais à sa manière il est complet. [...] Tout ce qui meurt a auparavant une sorte de but, une sorte d'activité, et c'est cela qui a fini par l'user; ce n'est pas vrai pour Odradek³⁷.

Complet mais sans signification, immortel et inusable car sans finalité – mais néanmoins complet. Odradek, de même que Gracchus, sont ainsi condamnés à « l'immanence close [qui] prend la forme concrète d'une suite de prisons³⁸ ». La clôture du système n'a pas pour seule conséquence le principe d'immanence : elle est,

corollairement, l'espace d'une répétition sans fin de ce qui est et d'une fongibilité universelle des individus.

La fongibilité universelle se produit par l'élimination de l'incommensurable. C'est l'élimination des qualités, de ce qui est individuel, de ce qui ne pourrait se subsumer sous des lois et des concepts universellement applicables. L'individuel en tant que tel, différencié par ses qualités, transcenderait le système clos et ne serait pas une simple quantité qui peut être échangée avec une autre (voir la note 20, sur la réification), il doit donc être nié, ainsi que son identité propre. Adorno écrit du sujet de l'épopée expressionniste kafkaïenne³⁹ qu'il est « dissocié en aspects compulsifs de sa claustration mentale, dénué d'identité avec soi-même, [qu']il ignore la durée ; l'intériorité sans objet est espace en ce sens précis que tout ce qu'elle crée obéit à la loi d'une répétition atemporelle⁴⁰ ». Plusieurs écrits de Kafka mettent en scène de tels individus, marqués par leur « claustration mentale » et répétés en un nombre indéfini d'exemplaires interchangeables. Ce sont ces hommes qui, dans *Nocturne* par exemple, de leur foyer au sein duquel ils croyaient s'être endormis,

se sont en réalité rassemblés comme jadis et comme plus tard dans le désert, un camp en plein vent, un nombre incalculable d'hommes, une armée, un peuple sous un ciel froid, sur la terre froide ; des hommes que le sommeil avait jetés à terre à l'endroit même où ils se trouvaient, le front pressé sur le bras, le visage contre le sol, respirant tranquillement⁴¹...

Dans de tels portraits du système clos, Kafka met véritablement le sujet à nu et révèle la subjectivité absolue qui, dans sa reproduction infinie et au plus haut de sa conscience de soi, tangué devant l'abîme de son néant.

Dans l'univers kafkaïen, « tout [...] appartient à un seul et même ordre⁴² », celui du « capitalisme monopolistique [qui] n'apparaît que de loin, [qui] codifie [...] fidèlement et puissamment dans le rebut du monde administré ce qui arrive aux hommes placés sous l'emprise totale de la société⁴³ ». Cet ordre unique n'est pas sans failles, tant s'en faut ; il intègre tout, mais par là même il est cause de désintégration. « Pas de système sans résidus⁴⁴ », écrit Adorno. Ce sont ces résidus

qui, dans l'œuvre de Kafka, apparaissent de façon d'autant plus horrible qu'ils sont abstraits du système duquel ils découlent pour être présentés dans leur nudité la plus grotesque.

L'incarnation kafkaïenne possiblement la plus frappante, la plus inquiétante, des scories du système est le récit de Gregor Samsa dans *La Métamorphose*⁴⁵. Reprenons brièvement les grandes lignes de ce récit : Gregor Samsa, un voyageur de commerce, fils aîné sur qui repose la survie financière de la famille, se réveille un matin transformé en vermine géante. Ne s'étonnant jamais de cette transformation, ne se questionnant jamais sur les causes de ce phénomène, Gregor va tenter de faire de son mieux afin de ne pas importuner les membres de sa famille, songeant même à poursuivre son travail de voyageur de commerce, nonobstant le profond sentiment d'absurdité que peut susciter chez le lecteur l'idée d'un cancrelat géant travaillant comme voyageur de commerce. Cependant, Gregor va progressivement devenir une importante cause de soucis pour sa famille. Ce qui m'intéresse dans ce récit, c'est d'abord l'aliénation – puissamment exprimée par l'animalisation d'un personnage préalablement humain – de ce voyageur de commerce au travail plus que routinier, angoissé par les rapports professionnels hiérarchiques. Gregor est cet homme déshumanisé, ce résidu, soudainement recraché par le système. Que faire en face d'un tel résidu ? La sphère de la subjectivité absolue n'a qu'une réponse à cette question : ne pas le reconnaître, utiliser la puissance de la Raison pour le rejeter hors de soi. C'est exactement ce que feront, à terme, les autres personnages de *La métamorphose*. Comment ? En usant de l'instrument par excellence de la Raison : le langage. Si ce cancrelat horrible ne s'appelle plus Gregor, si à cette vermine qui était jadis un homme, un frère, un fils, on refuse toute signification, toute dénomination, alors elle n'est plus qu'un déchet dont il convient de se débarrasser :

Il faut qu'il s'en aille, père, s'écria la sœur, il n'y a pas d'autre moyen. *Tu n'as qu'à tâcher de te débarrasser de l'idée qu'il s'agit de Gregor. Tout votre malheur vient de l'avoir cru si longtemps.* Mais comment pourrait-ce être Gregor ? Si c'était Gregor, il y a longtemps qu'il aurait compris qu'il est impossible de faire cohabiter des êtres humains avec *un tel*

animal, et il serait parti de lui-même. Dans ce cas-là, nous n'aurions plus de frère, mais nous pourrions continuer à vivre et nous honorerions sa mémoire⁴⁶.

Parce qu'il persiste à vouloir être ce qu'il est toujours conscient d'être, mais que les membres de sa famille ne perçoivent pas comme tel, Gregor est encore plus étranger aux yeux de ces derniers que s'il avait choisi de s'effacer.

C'est précisément en écrivant à partir de telles scories du système, en mettant en exergue ces personnages marqués par la « non-vérité sociale, [par] le négatif de la vérité⁴⁷ », que Kafka a laissé une œuvre empreinte d'un certain espoir. Alors que, comme nous le rappelle Palumbo, l'absolutisme schizophrénique de la raison moderne « est un feu qui met la vérité en mille morceaux⁴⁸ », le génie de Kafka est de faire jaillir l'espoir en retraçant le récit de ces éclats calcinés. Voyons maintenant comment un tel espoir est possible pour Adorno.

2. *L'espoir. Au-delà de l'identité contraignante.*

2.1 *La mise en scène des scories de la réalité*

Ce que jusqu'ici j'ai appelé les *scories* du système dans l'œuvre de Kafka, c'est ce « rebut du monde administré » cité ci-haut ; c'est ce qui, dans la visée d'intégration totalitaire de la Raison, est rejeté hors du système. Ce sont « les stigmates dont la société marque l'individu [et qui] sont déchiffrés par lui comme des signes de la non-vérité sociale, comme le négatif de la vérité⁴⁹ ». Ce que je voudrais montrer dans cette deuxième section, c'est que cette non-vérité de l'univers kafkaïen est à rapprocher du non-identique sur lequel Adorno veut asseoir sa dialectique négative (et sous un certain angle – nous le verrons – son esthétique), que le négatif de Kafka est une *modalité*, c'est-à-dire une forme particulière, dans le domaine esthétique, du non-identique adornien – que le supplice sans limites subi par les personnages kafkaïens est le « prix de la perspective du salut⁵⁰ » et le point de départ d'un dépassement de l'identité contraignante, absorbante. « Le fait de comprendre que le non-conceptuel est un caractère constitutif du concept ferait se dissoudre la contrainte de l'identité que le concept porte en lui sans une telle réflexion qui

contre cette contrainte⁵¹ » – mon intention est de montrer que l'œuvre de Kafka est précisément la mise en scène d'un tel non-conceptuel et est, de là, porteuse d'espoir.

« Contre la quasi-inutilité de la vie qui ne vit pas, écrit Adorno, seule l'inutilité complète serait un remède. C'est pourquoi Kafka fraternise avec la mort⁵². » Comme on l'a vu plus haut, la mort chez Kafka s'incarne notamment dans Gracchus et Odradek, ces êtres morts (comme Gracchus) ou non vivants (comme l'homme-machine Odradek), mais immortels et condamnés à vivre, à subir les prisons de l'immanence close ou à les faire subir à des proches⁵³. Cependant, s'il y a un récit où la mort est des plus envahissantes et des plus troublantes, c'est dans *La colonie pénitentiaire*⁵⁴. Elle s'affiche surtout dans ce qu'elle a de plus grotesque et de plus révoltant, dans la nudité et la perte du sens notamment. Dans cette nouvelle, Kafka relate l'histoire d'un voyageur dont la tâche est d'observer les procédures d'exécution dans une colonie pénitentiaire insulaire. Le voyageur constate avec quelle inhumanité les condamnés à mort sont exécutés, sans procès, sur une machine qui procède à une lente exécution de son prisonnier, en lui gravant sur le corps la sentence liée à son crime. Or, depuis peu, une nouvelle administration est en place sur l'île ; l'ancien Commandant – le créateur de la machine – est mort et a été remplacé par un nouveau commandant aux méthodes moins tyranniques, qui accorde de moins en moins d'importance aux exécutions. L'officier responsable de la machine est consterné par la situation et s'immolera sur la machine dont il a lui-même la charge, devant le regard stupéfié du voyageur.

Si je prends la peine de décrire ici plus longuement ce récit de Kafka (ainsi que je l'ai fait avec *La Métamorphose*), c'est en raison de ce mot d'Adorno, où ce dernier écrit que « si l'œuvre de Kafka connaît l'espoir, c'est plutôt dans ces extrêmes-là [*La colonie pénitentiaire* et *La Métamorphose*] que dans ses passages les plus modérés : dans *sa faculté de résister au pire en le transformant en langage*⁵⁵ ». C'est donc dans les extrêmes, dans la mise en scène de l'absurdité de l'identité, du négatif du système, par son « imagerie pitoyable et abîmée, même là où elle vise le sublime⁵⁶ », que Kafka parvient à « dire ce qu'on ne peut pas dire⁵⁷ ». *La colonie pénitentiaire*

est l'illustration de ce négatif, de ce processus par lequel le sujet absolu s'empale lui-même dans un désert vide de sens.

2.2 *L'Enfer, du point de vue de la rédemption*

La question qui surgit légitimement à la suite de la lecture du précédent développement est : « Comment, précisément, par la mise en scène du négatif, l'œuvre de Kafka est-elle porteuse d'espoir ? » Il me semble que, à la lumière de certains éléments de l'œuvre d'Adorno, l'on soit en mesure de suggérer plusieurs éléments de réponse. On a vu précédemment qu'Adorno a écrit que « le fait de comprendre que le non-conceptuel est un caractère constitutif du concept ferait se dissoudre la contrainte de l'identité que le concept porte en lui ».

Soit, c'est là une partie de la réponse : la mise en scène du sordide, d'autant plus sordide qu'il est isolé du système même duquel il procède pour être montré sous son aspect le plus négatif, bouleverse le lecteur... et parfois même l'écrivain⁵⁸ ! Mais cela ne m'apparaît pas suffisant. C'est pourquoi je voudrais explorer les possibilités que recèle la *mimésis*.

La mimésis, soit se faire semblable à l'autre, et ainsi présenter l'autre, s'en rapprocher (car sa réalité ne nous est pas donnée d'emblée), est notamment discutée dans la *Dialectique de la Raison*. Adorno la voit comme étant originellement un phénomène anthropologique, « un comportement humain élémentaire d'autodéfense et d'expression⁵⁹ », notamment face à la nature, alors crainte et perçue comme l'Autre absolu. Elle consiste à se faire *semblable* à l'autre, et non *identique* à l'autre. Cette distinction est importante, elle permet de différencier la relation mimétique avec l'autre de la relation totalisante introduite par la subjectivité absolue de l'*Aufklärung*. Comme le souligne Marie-Andrée Ricard, « là où la relation mimétique permet d'identifier la chose, c'est-à-dire en d'autres termes de la manifester comme elle est, la subjectivité [lorsqu'elle est celle de la Raison totalitaire] identifie la chose *avec* elle même. La chose singulière est assimilée au concept, l'objet au sujet⁶⁰. » À l'opposé de la *relation d'identité contraignante*, la *relation mimétique* délivre le sujet de la nécessité de s'identifier à l'objet (ou d'identifier l'objet à lui-même),

et réhabilite la catégorie de la beauté naturelle pour elle-même, rend possible la *représentation* de l'autre irréductible; l'art dans sa version mimétique permet l'articulation libre d'une totalité non contraignante (d'une totalité dans le particulier) où le sujet reconnaît le caractère inexpugnable de l'objet – de la nature – *en lui-même*. Cette souvenance de la nature dans le sujet⁶¹ devrait permettre à la Raison de reconnaître la source de sa crainte et de prendre conscience que sa subjectivité absolue masque une rupture profonde entre le sujet et l'objet, cette souvenance à travers l'art étant le point de départ d'un réenchantement utopique, d'une rédemption séculière de la totalité sociale radicalement désenchantée – par l'abandon de la nécessité d'objectiver l'autre, en reconnaissant sa présence au sein du sujet.

Adorno reprend ce concept de *mimésis* dans ses *Réflexions sur Kafka*: «l'humour de Kafka souhaite réaliser la réconciliation du mythe par une sorte de mimétisme. [...] Kafka cherche le salut dans l'appropriation des forces de l'adversaire⁶².» C'est là, me semble-t-il, un passage crucial, qui permet de faire le saut entre la simple présentation du négatif et l'appropriation des forces du négatif pour se *réconcilier* avec l'autre, avec le mythe.

Conséquemment, par cette appropriation des forces de l'adversaire, Kafka «résiste [au monde] par la non-violence⁶³», il explore l'Enfer de l'aliénation absolue du point de vue de la rédemption. Reprenons ici un passage de l'aphorisme qui conclut les *Minima Moralia*:

La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. [...] Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique⁶⁴.

Il me semble que dans sa résistance non violente, dans l'appropriation des forces de l'autre pour se réconcilier avec lui, Kafka fait précisément apparaître le monde dans une lumière messianique; tourmenté qu'il était par l'impossibilité de ne pas écrire, il établit

une perspective qui « fait apparaître les fissures du monde dans un rougeoiement infernal », révèle la non-identité du concept, expose – dans une posture paradoxale d’espoir – le monde crevassé de la Raison totalitaire et autodestructrice.

Conclusion. Une source tarie ?

La fatalité du legs des Lumières, héritage traversé de la Raison totalitaire, « cette force scindée, schizoïde, relève Palumbo, qui est en état de conflit permanent avec elle-même et qui s’identifie avec toutes les déterminations opposées qu’elle engendre⁶⁵ », n’est pas le moindre poids pour l’époque qui est la nôtre. Cette ombre schizophrénique qui taraude le sujet moderne n’est toutefois pas, il me semble, un boulet que ce dernier traînerait inéluctablement. Aussi lourd soit-il, il est des perspectives permettant de renverser ce fardeau, des constellations défiant cette interprétation. À la lumière de l’esthétique d’Adorno, l’œuvre de Kafka – par sa monstration mimétique des scories du système de la Raison totalitaire – apparaît comme l’une de ces perspectives. Ce que le principal intéressé avait peut-être saisi :

Le déchaînement des vices a une valeur que rien ne peut remplacer et qui consiste en ceci qu’ils se dressent et deviennent visibles dans toute leur force et leur grandeur, même quand, excité par la part active qu’on y prend, on ne voit d’eux qu’un faible reflet. On ne s’entraîne pas à la vie de marin en faisant des exercices dans une mare⁶⁶.

Néanmoins, certaines questions demeurent quant à la possibilité effective d’une véritable lueur d’espoir au sein du tableau obscur que Palumbo suggère de la conscience moderne, particulièrement en ce qui a trait à la nature même de l’espoir qu’Adorno revendique à travers l’esthétique kafkaïenne. Dans le combat que mène Adorno contre l’immanence close induite par la subjectivité absolue de la Raison totalitaire, par son engagement envers une rédemption de la totalité désenchantée, aspire-t-il à un espoir *transcendant*, à un idéal de transcendance dont toute forme possible d’existence aurait été anéantie par le Siècle des Lumières, idéal dont l’éclat rémanent ne serait dû qu’à l’éloignement de sa source, tarie depuis longtemps ?

À celui qui met la transcendance aux arrêts, écrit Adorno, on peut reprocher à juste titre, [...] un manque d'imagination, une hostilité envers l'esprit et en elle, une trahison de la transcendance. Si [...], aussi lointaine et faible soit-elle, la possibilité du rachat était complètement supprimée dans l'étant, l'esprit deviendrait illusion, le sujet fini, conditionné, simplement étant, serait finalement déifié comme porteur de l'esprit⁶⁷.

En face de l'immanence de l'identité contraignante, pour la subjectivité schizoïde des Lumières, pour le simple sujet fini, mais déifié par la Raison des Lumières qui, comme nous l'indique Palumbo, «revendiqu[e] comme propriété du sujet ce qui autrefois appartenait à Dieu⁶⁸», la seule voie rédemptrice est-elle, au-delà de la réconciliation mimétique avec l'Autre, l'appui de cette réconciliation sur un socle de transcendance? Nous avons vu comment l'art, ici celui de Kafka, permet de réintroduire une relation mimétique avec la nature, relation par laquelle le sujet reconnaîtra et acceptera l'autre en lui, et se refusera à une intégration totalisante, à une «intérieurité sans objet» qui a les implications funestes que l'on connaît. À cet effet, deux interrogations restent ici en suspens: Cette création contre l'immanence close n'est-elle possible que par la supposition d'une certaine transcendance du sujet? Si c'est effectivement le cas, cet idéal de transcendance est-il cet «objet de notre aspiration métaphysique la plus profonde⁶⁹», qu'évoque Palumbo, un objet qui, avec les Lumières, nous est désormais inaccessible? À défaut de pouvoir fournir ici même une réponse expressément négative à ces questions, on aura à tout le moins préparé le terrain.

-
1. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Éditions Grasset, 2002, p. 532.
 2. La question thème du volume 8 était: «Sommes-nous les héritiers des Lumières?»
 3. Filippo Palumbo, «Les héritiers déshérités», dans *Phares*, 2008, vol. 8, p. 37, 46.
 4. *Ibid.*, p. 36.
 5. Theodor W. Adorno, «Réflexions sur Kafka», dans *Prismes: critique*

de la culture et société, Paris, Payot, 2003, p. 288.

6. F. Palumbo, *Loc. cit.*, p. 39.
7. F. Kafka, «Le renoncement», dans *La muraille de Chine*, Paris, Gallimard, 1975, p. 164.
8. T. Adorno, «Réflexion sur Kafka», p. 260. Il semble, à la lumière de certaines réflexions faites par Kafka dans son journal, qu'il faille cependant nuancer cette affirmation, particulièrement en ce qui concerne la puissance évocatrice de la présentation du négatif. Voir F. Kafka, *Journal*, p. 499.
9. Adorno considère l'expressionnisme comme étant l'horizon authentique de Kafka (T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 278), soulignant toutefois qu'à l'encontre de l'expressionnisme rigide qui était celui de son époque, «Kafka narrateur épique a poussé l'élan expressionniste à un point que seuls les poètes les plus radicaux on atteint» (*idem*). Quant à l'expressionnisme en tant que courant artistique et littéraire, Adorno le définit de la façon suivante : «Expressionism makes the self absolute and demands pure expression. The rusty barbed wire fence between art and life is torn up; the two are one [...]. Pushed into new and alien forms, Expressionism is a declaration of war. [...] Hurling its strength against countless resistances, it never finds its orientation in the self; it directs the self outward against the world» (T. Adorno, *Notes to literature. Volume 2*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 257).
10. T. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978 p. 16.
11. T. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1951, p. 230.
12. Marie-Andrée Ricard, «Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno», *Laval théologique et philosophique*, 1996, 52(2), p. 452
13. T. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 79-83.
14. T. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 42. Mes italiques.
15. Dans sa leçon inaugurale de 1931, Adorno explicite ainsi la tâche de la philosophie : «philosophy has to bring its elements, which it receives from the sciences, into changing constellations, or, to say it with less astrological and scientifically more current expression, into changing trial combinations, until they fall into a figure which can be read as an answer, while at the same time the question disappears.» (T. Adorno, «The Actuality of Philosophy», *Telos*, 1997, 31(1), p. 120.) Voir aussi T. Adorno, *Dialectique négative*, 132 : «La connaissance de l'objet dans sa constellation est celle du processus qu'il accumule en lui. Comme

- constellation, la pensée théorique circonscrit le concept qu'elle voudrait ouvrir, espérant qu'il saute, à peu près comme les serrures des coffres-forts bien gardés : non pas seulement au moyen d'une seule clef ou d'un seul numéro mais d'une combinaison de numéros.»
16. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 278-279.
 17. T. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.
 18. Lorsque j'emploierai le terme *nature*, ce sera au sens large, pour désigner la réalité brute, ce qui en l'homme et hors de lui ne peut être identifié à sa subjectivité pensante, à sa raison.
 19. *Ibid.*, p. 22.
 20. En ce qui concerne la domination dans le système bourgeois, il me semble important ici d'introduire quelques éléments de la critique de Lukács. Pour ce dernier, «l'essence de la structure marchande [...] repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une "objectivité illusoire" qui, par son système de lois propre, rigoureux et entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes.» (Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, p. 110). Ce processus qui crée une objectivité illusoire est un phénomène que Lukács nomme *réification*. C'est dans ce processus de domination des hommes par leurs semblables que s'inscrit notamment le savoir technique comme moyen d'exploitation. Comme l'explique Lukács, à l'intérieur de ce processus, notamment par le travail, les hommes s'objectivent, c'est-à-dire que ce n'est plus l'homme en tant que sujet qui fait partie des relations entre personnes, mais une partie de lui-même, celle qui est à l'œuvre dans son travail. Cette partie sociale de l'homme s'objective, elle devient quantifiable et échangeable (le travailleur peut se «vendre» au plus offrant) et la finalité de son travail lui échappe. L'homme devient par là *aliéné*, c'est-à-dire autre à lui-même.
 21. T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 21-27.
 22. F. Kafka, «Le souci du père de famille», dans *La colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, Paris, Flammarion, 1991, p. 165-167.
 23. F. Kafka, «La colonie pénitentiaire», dans *La colonie pénitentiaire et autres récits*, Paris, Gallimard, 1975, p. 7-51.
 24. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 284.
 25. T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 41.
 26. T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 12. L'identité (contraignante) dont il est question dans cette section est cette identité de l'idéalisme

- absolu de Hegel, celle « de l'absorption du conçu dans le concept » (T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 12), la Raison instaurant par là une totalité sujet-objet illusoire. À cette identité contraignante et illusoire, Adorno opposera une relation *mimétique*, notamment par l'expression esthétique, l'art mimétique permettant une réconciliation de l'homme et de la nature, « une manifestation de la totalité *dans le particulier* ». (T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 36. Mes italiques.)
27. T. Adorno, « Réflexions sur Kafka », p. 287.
 28. T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 48-71.
 29. Prenons le temps de clarifier ici la notion de *mythe*. « Le mythe, écrivent Adorno et Horkheimer, prétendait informer, dénommer, narrer les origines : mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer. » (T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 26.) Narration des origines, il est aussi et surtout confirmation des origines, voire *fixation* des origines. Pour Adorno et Horkheimer, le mythe est à la fois un savoir préhistorique et anthropomorphique irrationnel et absurde, projection du sujet sur la nature ; mais aussi un *produit* historique, celui de l'*Aufklärung* et du principe d'immanence qui en découle : « Le principe d'immanence, l'explication de toute occurrence comme une répétition que la Raison soutient contre l'imagination mythique, est le principe même du mythe [...] : la sanction du destin qui, implacablement, reproduit ce qui a déjà été. » (T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 29-30.) Sisyphes est condamné à rouler son rocher, l'homme, à (re)produire par le savoir rationnel et technique.
 30. F. Kafka, « Le terrier », dans *La colonie pénitentiaire et autres récits*, p. 113-165.
 31. *Ibid.*, p. 128.
 32. Filippo Palumbo, *Loc. cit.*, p. 39.
 33. T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 29.
 34. Filippo Palumbo, *Loc. cit.*, p. 39.
 35. F. Kafka, « Le chasseur Gracchus », dans *La muraille de Chine*, p. 127-135.
 36. *Ibid.*, p. 135.
 37. F. Kafka, « Le souci du père de famille », p. 166-167.
 38. T. Adorno, « Réflexions sur Kafka », p. 283.
 39. On a vu plus tôt (dans la note 9) qu'Adorno pose le courant expressionniste comme arrière-plan à l'œuvre de Kafka. Adorno est toutefois profondément critique à l'égard de l'expressionnisme en tant que courant artistique, qui souffrirait de sa subjectivation abusive : « The artist, unable or unwilling, to shape the multiplicity of the world from its

totality into a type, makes the individual and ultimately the contingent experiential impression the depiction of the world, and by doing so simply subordinates the soul to the totality to which he had undertaken to give artistic form. That Expressionism admits this, that it explains it in terms of the necessities of its time, that it elevates it to the status of a program, only proves its incapacity to provide artistic form.» (T. Adorno, *Notes to Literature*, p. 258.) Comment alors comprendre qu'Adorno puisse auréoler l'œuvre de Kafka? J'estime qu'une telle compréhension doit s'établir selon des termes dialectiques. L'œuvre de Kafka, poussant l'expressionnisme à son paroxysme en l'employant comme le moyen de fonder une relation mimétique (voir la section 2.2) avec le système de la Raison totalitaire, constitue, en des termes hégéliens, la négation de la négation : la négation de l'expressionnisme dont le *pathos* est issu du système même de la Raison totalitaire.

40. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 282.
41. F. Kafka, «Nocturne», dans *La muraille de Chine*, p. 165.
42. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 271.
43. T. Adorno, *Théorie esthétique*, p. 293.
44. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 272.
45. F. Kafka, «La Métamorphose», dans *La Métamorphose et autres récits*, Paris, Gallimard, 1989, p. 79-148.
46. *Ibid.*, p. 140. Mes italiques.
47. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 266.
48. Filippo Palumbo, *Loc. cit.*, p. 38.
49. *Ibid.*, p. 266.
50. *Ibid.*, p. 287-288.
51. T. Adorno, *Dialectique Négative*, p. 18.
52. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 289.
53. Si Gracchus est la principale victime de sa condition, il n'en est pas de même pour Odradek : «Faut-il donc penser qu'un jour, traînant après lui ses bouts de fil, il dégringolera encore l'escalier sous les pieds de mes enfants et petits-enfants? Il ne fait de mal à personne, apparemment; mais l'idée qu'en plus il doit encore me survivre m'est presque douloureuse.» (F. Kafka, «Le souci du père de famille», p. 167.)
54. F. Kafka, «La colonie pénitentiaire», dans *La colonie pénitentiaire et autres récits*, p. 7-51.
55. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 269. Mes italiques.
56. *Ibid.*, p. 271.
57. T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 16.
58. «Est-il si difficile de comprendre, et celui qui en juge du dehors peut-

il comprendre, qu'on vive une histoire depuis son commencement, depuis ce point lointain jusqu'à la locomotive qui approche, toute acier, charbon, et vapeur, mais qu'on ne l'abandonne pas encore, même à ce moment, car l'on veut être pourchassé par elle, et que, comme on a le temps, l'on soit pourchassé et que l'on coure de son propre élan devant elle, où qu'elle vous pousse et dans quelque direction qu'on veuille l'attirer.» (F. Kafka, *Journal*, p. 75.)

59. Marie-Andrée Ricard, «Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno», p. 449.
60. *Ibid.*, p. 451.
61. T. Adorno et M. Horkheimer, *Op. cit.*, p. 55-57.
62. T. Adorno, «Réflexions sur Kafka», p. 288.
63. *Ibid.*, p. 289.
64. T. Adorno, *Minima Moralia*, p. 230.
65. F. Palumbo, *Loc. cit.*, p. 43.
66. F. Kafka, *Journal*, p. 499.
67. T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 311-312.
68. Filippo Palumbo, *Loc. cit.*, p. 34.
69. *Ibid.*, p. 46.

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. 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 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.