



# PHARES

Vol. 12

Hiver 2012

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)
- Société philosophique du Québec (SPQ)

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

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

ISSN 1496-8533



**PHARES**

**DIRECTION**

Joël Bégin  
David Rocheleau-Houle

**RÉDACTION**

Joël Bégin  
David Rocheleau-Houle

**COMITÉ DE RÉDACTION**

Joël Bégin  
Fannie Bélanger-Lemay  
Marie-Hélène Desmeules  
Philippa Dott  
Jonathan Durand Folco  
Sébastien Laliberté  
Jorge Andrés Pemjean Letelier  
David Plourde  
David Rocheleau-Houle  
Pier-Alexandre Tardif

**INFOGRAPHIE ET**

**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.

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

# Table des matières

In Memoriam Michael Dummett (1925-2011) 7

DAVID ROCHELEAU-HOULE

**Dossier:** Quelle place pour la religion dans l'espace public  
d'aujourd'hui? 11

L'articulation des droits: égalité des sexes et liberté de religion au  
Québec 13

ÉRIC SÉVIGNY

Les limites de la délibération: implications institutionnelles du  
remaniement des normes délibératives 34

ANTOINE VERRET-HAMELIN

## **Commentaires**

Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps  
de la mort du sujet: généalogie d'une impuissance pratique 54

UGO GILBERT TREMBLAY

Intuition et finitude dans la lecture heideggérienne de Kant 77

MARIA HOTES

Perspectives épistémologiques sur la réalité de la nation: pourquoi  
ne juge-t-on pas le nationalisme comme un oiseau? 102

ÅSBJØRN MELKEVIK



# In Memoriam Michael Dummett (1925-2011)

David Rocheleau-Houle, *Université Laval*

Le 27 décembre 2011, nous apprenions la mort de Michael Dummett, un des philosophes les plus importants du XX<sup>e</sup> siècle. D'origine britannique, celui-ci a occupé le prestigieux poste de *Wykeham Professor of Logic* à Oxford de 1979 à 1992, poste jusqu'alors occupé par une autre grande figure de la philosophie contemporaine, Alfred Jules Ayer. En plus d'avoir eu une carrière académique très prestigieuse, Dummett a grandement contribué à l'avancement de la recherche par de nombreuses publications en philosophie analytique, et plus spécifiquement en philosophie analytique du langage.

Il a entre autres participé à une certaine redécouverte des travaux de Frege, principalement par ses livres *Frege : Philosophy of Language*, paru en 1973, et *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Ce dernier livre, publié en 1981, cherchait à répondre à certaines critiques présentées contre l'ouvrage de 1973. En plus de ces deux ouvrages sur Frege, Dummett a publié plusieurs livres majeurs en philosophie. Parmi les plus importants, nous trouvons *The Logical Basis of Metaphysics*, publié en 1991, et *The Origins of Analytic Philosophy*, publié en 1993. Le dernier ouvrage cité, probablement l'un de ses plus connus, est une défense de la thèse que Dummett cherchera tout au long de sa grande carrière à défendre : l'influence fondamentale qu'a eu Frege sur la philosophie analytique. Dummett ira même jusqu'à affirmer que Frege est le « grand-père » de la philosophie analytique<sup>1</sup>. De cette façon, il est possible d'affirmer que la figure de Frege traverse l'entièreté de l'œuvre philosophique de Dummett. Celui-ci a toujours cherché à démontrer l'influence fondamentale qu'a eue sur la philosophie analytique le travail de Frege, en démontrant également les limites et les forces de son enquête sur le fondement logique des mathématiques. *The Logical*

*Basis of Metaphysics* est également un ouvrage très important de la carrière du défunt philosophe, où il expose plusieurs des thèses fondamentales de sa pensée, entre autres sur le débat métaphysique entre réalisme et antiréalisme, débat auquel il a grandement participé.

En fin de carrière, avec la publication de *The Nature and Future of Philosophy*, un très court livre accessible à tous, Dummett cherche à exposer la conception de la philosophie qu'il a élaborée tout au long de sa carrière. Ainsi, il propose une défense de sa méthode philosophique, celle de la philosophie analytique, qui saura faire réfléchir l'étudiant désireux d'en apprendre plus sur les différentes manières de faire de la philosophie. Également, dans ce même livre, il formule de manière très synthétique la raison pour laquelle il considère que Frege a eu, et a toujours, autant d'influence sur la philosophie analytique. Ce livre représente donc un incontournable pour tout étudiant qui chercherait à s'introduire à la philosophie analytique, à la pensée de Michael Dummett, ou à comprendre l'influence qu'a eue pour certains les travaux de Frege.

Dummett demeure un philosophe analytique de la première heure, représentant parfaitement ce que nous appelons communément le *linguistic turn*. Ainsi, Dummett, comme plusieurs des premiers philosophes analytiques, considère qu'il serait possible de résoudre tous les problèmes philosophiques par une analyse pointue du langage. De cette façon, Dummett est un représentant d'une thèse forte très intéressante, mais qui demeure contestée aussi bien au sein de la philosophie analytique que dans les « autres » philosophies. Cette thèse affirme, entre autres, que *la philosophie du langage est la base de toutes les autres philosophies*. Il n'est malheureusement pas possible de présenter ici de manière adéquate une reconstruction de la défense de cette thèse. Toutefois, il est possible d'affirmer qu'au fondement de cette thèse se trouve l'idée que la meilleure façon – pour ne pas dire la seule – d'analyser la pensée humaine est de procéder par une analyse du langage, la pensée humaine n'étant compréhensible que par le langage<sup>2</sup>.

Dummett, en plus d'une vie académique et universitaire bien remplie, a aussi fait preuve d'un engagement social important, dénonçant sans cesse le racisme qu'il percevait dans la société

britannique. Ainsi, en plus de pouvoir jongler avec des domaines très abstraits en philosophie du langage et en métaphysique, il a été capable tout au long de sa carrière de conserver une implication sociale forte. La petite histoire dit même qu'il a retardé grandement la publication de son livre de 1973, *Frege : Philosophy of Language*, préférant lutter contre le racisme que de travailler à la fin de l'écriture de son ouvrage. En somme, que l'on soit d'accord ou non avec ses idées, Dummett demeure une figure incontournable pour une étude approfondie de Frege, en plus de proposer une lecture de la naissance historique de la philosophie analytique originale et pertinente.

- 
- 1 Michael Dummett, *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 58.
  - 2 *Ibid.*, p. 89.



# Quelle place pour la religion dans l'espace public d'aujourd'hui ?

À l'heure de la migration internationale de grande envergure et du multiculturalisme grandissant, de vives discussions s'engagent à propos de situations où s'entrechoquent les mœurs religieuses et civiles. Dans les dernières décennies, plus particulièrement au Québec, les débats se sont principalement cristallisés autour des accommodements raisonnables et de l'enseignement religieux dans les écoles. Or, ces considérations s'enracinent dans des questionnements plus fondamentaux, et dès lors plus proprement philosophiques, sur des thèmes tels que l'identité, la laïcité, le pluralisme et le pouvoir de la raison. Ces questionnements font s'entrecroiser la philosophie politique, la philosophie du droit et l'épistémologie en un terrain d'enquête philosophique dont le défrichage n'est jamais terminé. C'est en espérant pouvoir répondre à quelques unes de ces questions fondamentales que les textes du présent dossier proposent l'examen de la place de la religion dans la sphère publique contemporaine.

Deux auteurs nous présentent des réflexions qui traitent d'aspects différents du problème. ÉRIC SÉVIGNY tente de répondre à l'épineux problème de l'articulation entre les deux droits que sont le droit de liberté de religion et le principe de l'égalité des sexes. L'auteur cherche à défendre que ces deux droits essentiels pour toute société démocratique libérale ne sont pas *a priori* incompatibles et mutuellement exclusifs. De cette façon, plutôt que de les hiérarchiser et ainsi restreindre, dans la résolution de certains litiges concernant des questions religieuses, la liberté de culte au nom de l'égalité des sexes, l'auteur propose que la liberté de religion peut promouvoir et protéger l'égalité des sexes. Dépassant les simples considérations juridiques, cet article mène la réflexion sur le droit aux valeurs et idéaux qui sous-tendent ce dernier, et propose une perspective où la conciliation prévaut contre la confrontation, sans que l'émergence de nouvelles difficultés ne soit négligée.

Pour sa part, ANTOINE VERRET-HAMELIN revisite le modèle «classique» de la démocratie délibérative, entre autres celui de Rawls et Habermas, et en souligne certaines limites. L'auteur propose ainsi une redéfinition de ce qui peut être légitimement inclus dans le débat public. Selon lui, le modèle délibératif de la démocratie ne devrait pas exclure certains types de discours non argumentatifs, tel que le discours religieux. Toutefois, cette inclusion de discours non argumentatifs rend plus difficile la création d'un consensus entre les citoyens, ce qui pose la nécessité d'en arriver à un métaconsensus permettant aux partis de s'entendre sur ce qui doit réguler la délibération elle-même. Mais voyant encore plus loin, l'auteur identifie la limite ultime de ce modèle de démocratie, et une possible solution: la délibération doit être régulée par des mécanismes institutionnels pour ne pas entraver indéfiniment la prise de décisions, et ainsi paralyser l'appareil politique.

JOËL BÉGIN  
DAVID ROCHELEAU-HOULE

# L'articulation des droits : égalité des sexes et liberté de religion au Québec

Éric Sévigny, *Université de Montréal*

## *1. Articulation de l'égalité des sexes et de la liberté de religion*

L'articulation de deux droits concurrents relève d'une opération délicate. Au Québec, la série d'évènements qui a été appelée « la crise des accommodements raisonnables » a mis en lumière la difficulté d'atteindre l'équilibre précaire entre des droits fondamentaux. Alors que des membres des communautés culturelles minoritaires se disaient victimes de discrimination et demandaient un traitement différentiel, des membres de la majorité sentaient leurs valeurs diluées dans l'interculturalisme. Le point de rencontre de la majorité avec les minorités ne semble pas encore avoir été trouvé.

Comment est-il possible de réconcilier deux droits? Sur le plan théorique, les droits et libertés ne semblent pas entrer en collision. Toutefois, leur application dans le monde réel se heurte à des contingences obligeant le compromis. Cet article propose donc une réflexion concernant la conciliation de la liberté de religion et l'égalité des sexes dans le contexte québécois. Une des questions centrales de la polémique des accommodements raisonnables au Québec consiste en l'oppression par les hommes, sous des prétextes religieux, des femmes appartenant à un groupe minoritaire. Ainsi, une croyance répandue dans la société québécoise veut que la liberté de religion soit responsable de la subordination des femmes aux hommes. Toujours selon cette croyance, l'inégalité régnant au sein des groupes religieux, si elle est tolérée, pourrait même s'étendre à l'ensemble de la société. Conséquemment, la liberté de religion devrait être limitée afin de favoriser l'égalité entre les sexes.

Au contraire, notre thèse défendra que l'égalité entre les sexes passe par la liberté de religion, sauf dans les cas où une pratique religieuse s'inscrit directement à l'encontre d'une loi comme le *Code criminel*. Nous nous concentrerons sur les cas des relations

des femmes avec leur groupe religieux. Nous ne regarderons pas les demandes que les minorités adressent à la majorité. Nous montrerons également que le recours à l'égalité des sexes en soi n'est pas nécessaire pour garantir aux femmes les mêmes droits qu'aux hommes. Bien que symboliquement pertinente, l'égalité des sexes ne peut régler seule un conflit entre les droits des hommes et des femmes. En cas de conflit sur une question religieuse, il est préférable d'analyser le problème sous l'angle de la liberté de religion de la femme et de l'homme ou d'une loi que de strictement emprunter la voie de l'égalité des sexes. L'égalité sera atteinte lorsque les femmes jouiront de la même liberté de religion que les hommes.

Nous commencerons notre étude en donnant une définition opérationnelle du concept de droit. Nous expliciterons également les notions d'égalité des sexes et de liberté de religion. Les principales limites et les difficultés d'application de ces concepts y seront analysées. Par la suite, nous nous pencherons sur trois façons de garantir l'égalité entre les hommes et les femmes dans les questions religieuses, à savoir : la hiérarchisation des droits, l'utilisation de valeurs fondamentales et la promotion de l'égalité des sexes par la liberté de religion. Alors que les deux premières méthodes font l'arbitrage des droits, la dernière tente de les concilier. Après avoir montré en quoi les deux premières méthodes d'articulation relèvent d'une incompréhension de ce que sont les valeurs et droits fondamentaux du Québec, nous exposerons comment les deux droits sont en fait inséparables.

Tous les exemples étudiés dans cet article sont de nature juridique. Or, le droit ne peut tout résoudre. L'articulation des droits implique un travail de réflexion normative. En effet, la majorité doit songer à la manière dont elle veut intégrer ses minorités. Selon Eid, l'ouverture à l'autre et sa prise en compte peut favoriser la cohabitation harmonieuse : « Le pari est en quelque sorte le suivant : si l'on adapte les institutions du groupe majoritaire afin qu'elles tiennent compte du pluralisme ethno-religieux, les membres des minorités seront davantage portés à s'identifier à la communauté citoyenne<sup>1</sup>. »

## *2. Définition des concepts*

Avant de voir comment il est possible d'articuler l'égalité des sexes avec la liberté de religion, il importe de définir ce que nous entendons par ces deux concepts. De même, nous nous penchons sur la notion plus générale de droit, laquelle est essentielle pour comprendre les problèmes d'articulation naissant entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Dans chaque cas, nous nous concentrons sur les difficultés techniques que soulève l'application de ces concepts dans la société.

Le concept de valeur reviendra souvent dans notre analyse. Il convient donc d'en donner une brève définition. Nous entendons par « valeurs » un ensemble de normes et de pratiques généralement non-écrit qui est réputé s'appliquer à l'ensemble des activités d'une société. Les valeurs ne sont pas réductibles aux droits. Elles transcendent chacun des faits et gestes d'une population et orientent cette dernière vers un objectif commun. Elles donnent un cadre à la vie collective. Au Québec, les valeurs fondamentales généralement admises sont l'usage du français comme langue publique commune, l'égalité hommes-femmes, l'équité et la laïcité.

### *2.1. Notion de « droit »*

Au sein des démocraties libérales, les droits servent à garantir l'autonomie des individus<sup>2</sup>. Ils permettent de délimiter un champ d'action au sein duquel un individu n'a pas à craindre de se voir restreint, sauf si ses agissements empiètent sur un autre droit<sup>3</sup>. Ainsi, les droits ne peuvent être isolés et analysés individuellement. Ils forment des corpus, lesquels prennent souvent la forme de chartes.

Les droits doivent s'appliquer à tous les citoyens de manière équitable. En effet, un droit ne peut réellement prétendre favoriser l'autonomie de l'ensemble des citoyens s'il désavantage une partie de la population au point d'en faire des citoyens de seconde classe. Toutefois, favoriser l'égalité entre les citoyens ne signifie pas que tous disposent des mêmes droits formels sans égard à leur situation réelle. Des moyens adaptés aux besoins particuliers de chaque individu sont nécessaires afin que chacun puisse bénéficier équitablement d'un droit.

Par conséquent, une nuance doit être apportée au concept d'égalité de traitement devant la loi. Celui-ci peut être de deux types : formel ou réel. L'égalité formelle consiste à accorder les mêmes droits à tous les citoyens. Au lieu de ne considérer que les droits octroyés, l'égalité réelle ou substantive se penche sur les conséquences des droits en fonction des situations particulières des citoyens en bénéficiant. Ainsi, certains individus, parce qu'ils ne partagent pas les mêmes caractéristiques que la majorité de la population, ne peuvent jouir de leurs droits à moins d'un traitement adapté à leur situation. À titre d'exemple, tous les individus ont le droit de se rendre dans un lieu public. Or, si ce lieu n'est accessible que par des escaliers, les personnes handicapées risquent d'être lésées dans leur droit. Dans ces conditions, les personnes handicapées ne jouiraient pas d'un traitement égal devant la loi.

Au Québec et au Canada, les chartes de droits et de libertés garantissent à la population un ensemble formel de droits. Toutefois, leur application nécessite qu'ils soient accompagnés de mesures concrètes adaptées aux besoins des différents individus auxquels sont destinés ces droits. Conséquemment, afin de tenir compte de ces besoins particuliers et de s'assurer que chacun puisse profiter équitablement de ces droits, le législateur doit offrir un traitement différencié aux membres de sa population : « L'égalité de fait ne signifie pas toujours l'égalité de traitement. Il faut parfois des traitements différentiels pour respecter l'égalité entre les personnes<sup>4</sup>. »

Des lois en apparence neutres peuvent avoir des effets discriminatoires sur des membres de la population<sup>5</sup>. Les lois ont été édictées par les membres de la culture dominante et ont été formulées en fonction de leurs exigences : « Les lois et les normes institutionnelles ne sont jamais neutres puisqu'elles tendent à épouser les discours, les sous-cultures et les intérêts des groupes politiquement et historiquement dominants<sup>6</sup>. » Or, l'État québécois, en tant que démocratie libérale, prône un traitement égal substantif de chacun des membres de sa population. Par conséquent, un traitement différencié, et non privilégié, est nécessaire pour permettre aux minorités de profiter des droits et libertés et de ne pas être injustement discriminées par des lois culturellement teintées. Ne pas

offrir ce traitement serait contraire à l'esprit des chartes canadienne et québécoise<sup>7</sup>.

L'obligation d'accommodement raisonnable constitue un des mécanismes juridiques permettant de réaliser la norme d'égalité inscrite au sein des chartes québécoise et canadienne en corrigeant les discriminations indirectes<sup>8</sup>. Elle permet de corriger les lois conçues pour la majorité, mais ayant des impacts négatifs sur les minorités. Bien que le concept ait été monopolisé par le débat sur la liberté de religion, l'obligation d'accommodement raisonnable s'applique à l'ensemble des individus dont les besoins ne correspondent pas à ceux de la majorité.

Bien que l'accommodement raisonnable permette à un individu de bénéficier d'un traitement différencié, les droits des individus accommodés ne doivent pas empiéter sur ceux du reste de la population. Logiquement, puisque l'obligation d'accommodement raisonnable vise l'égalité de tous, elle ne peut entraîner une discrimination de la majorité. En effet, le préambule de la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* soutient que : « les droits et libertés de la personne humaine sont inséparables des droits et libertés d'autrui et du bien-être général ».

## *2.2. Égalité entre les sexes*

L'égalité des sexes peut être perçue comme un pendant de l'égalité générale garantie par les chartes de droits. Bien que l'égalité entre les hommes et les femmes occupe une place privilégiée au sein des chartes, tel que dans le préambule de la charte québécoise, le principe d'égalité de traitement devant la loi la garantit déjà. En effet, puisque les droits sont octroyés également parmi l'ensemble des citoyens, il est impensable qu'un sexe bénéficie de plus de droits que l'autre. L'enchâssement du principe d'égalité entre les sexes au sein du préambule semble traduire une volonté des Québécois de réaffirmer et de formaliser une de leurs valeurs, laquelle est néanmoins déjà protégée par les chartes.

Dans sa mise en œuvre, l'égalité entre les sexes doit tenir compte des différences entre les hommes et les femmes en matière de besoins. À l'instar de l'obligation d'accommodement raisonnable, l'égalité

substantive des sexes vise à corriger les effets discriminatoires des lois favorisant indument les hommes. La situation entre les hommes et les femmes diffère, spécialement sur le plan physique, et ne pas accorder un traitement adapté à leurs besoins pourrait priver les femmes de certains de leurs droits. Par exemple, les hommes et les femmes devraient avoir un accès égal à un emploi ainsi que des conditions similaires favorisant la conciliation de leur vie familiale et de leur travail. Les femmes, sans des mesures leur permettant de retrouver leur emploi après une grossesse, seraient injustement désavantagées par rapport aux hommes dont le fait d'avoir un enfant implique généralement une contrainte moins lourde sur le plan de l'emploi.

Un traitement différentiel ne porte pas atteinte à l'égalité, mais l'actualise. Le congé de maternité constitue un mécanisme visant à corriger les effets discriminatoires d'anciennes lois et à promouvoir l'égalité réelle entre les sexes. En donnant un congé égal à l'homme et à la femme lors d'une naissance, la femme, qui doit se remettre de l'accouchement et qui doit souvent subvenir aux besoins physiques du nouveau-né, se trouverait défavorisée par la loi par rapport à l'homme. En raison des besoins différents existant entre les hommes et les femmes, un traitement indifférencié aurait comme conséquence d'occasionner des inégalités entre les hommes et les femmes.

L'égalité substantive semble plus être un but à atteindre qu'un état de fait. Elle doit donc agir en tant que principe directeur. Bien qu'elle soit plus appropriée que l'égalité formelle, elle comporte quand même des limites. Elle différencie les besoins des hommes de ceux des femmes. Or, cette distinction ne tient pas compte en soi des différentes réalités chez les femmes. En effet, les besoins des femmes varient selon leur condition ainsi que selon leur appartenance à différentes classes sociales et à différents groupes ethniques<sup>9</sup>. En conséquence, l'égalité entre les hommes et les femmes risque d'imposer un modèle unique aux femmes.

L'égalité des sexes est garantie par les chartes canadienne et québécoise. En effet, l'article 28 de la *Charte canadienne des droits et libertés* garantit aux deux sexes l'égalité des droits et libertés. De même, l'article 10 de la *Charte des droits et libertés de la personne*

du Québec spécifie que les droits et libertés s'appliquent également à tous sans discrimination quant au sexe. De plus, le gouvernement a modifié le préambule de la charte québécoise en 2008 afin d'y affirmer que « le respect de la dignité de l'être humain, l'égalité entre les femmes et les hommes et la reconnaissance des droits et libertés dont ils sont titulaires constituent le fondement de la justice, de la liberté et de la paix ». En conséquence, l'égalité des sexes constitue un droit plus large que la liberté de religion parce qu'il s'applique à tous les droits et libertés inclus dans les chartes. À titre d'exemple, le droit à la liberté d'expression contenu dans la charte québécoise s'applique tant aux hommes qu'aux femmes.

Un parallèle peut être tracé entre l'égalité substantive entre les sexes et l'obligation d'accommodement raisonnable. Dans les deux cas, un traitement différentiel est invoqué pour corriger une discrimination injustifiée et rétablir une égalité réelle. Si nous endossons complètement les principes inclus dans l'égalité substantive et complète, c'est-à-dire une égalité tenant réellement compte des besoins des individus, il apparaît incohérent de réclamer l'égalité entre les sexes, mais de s'opposer à l'obligation d'accommodement raisonnable. Une telle attitude relève du traitement préférentiel. Elle favorise indument un type d'égalité, celle entre les hommes et les femmes, au détriment des autres formes, comme celles entre les croyances ou entre les personnes handicapées ou non. Au sein même des femmes, elle impliquerait que toutes n'aient pas les mêmes droits puisqu'elles ne pratiquent pas toutes la même religion.

### *2.3. Liberté de religion*

Initialement, la liberté de religion a été définie de la manière suivante par la Cour suprême du Canada :

Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation<sup>10</sup>.

Néanmoins, en suivant l'évolution de la société canadienne, la Cour a donné une définition extensive de la religion. En raison des valeurs dominantes de la société canadienne, comme l'autonomie, l'individualisme et la liberté de conscience, elle a statué que la religion pouvait être une croyance personnelle et subjective<sup>11</sup>. Selon cette interprétation, la religion englobe toutes croyances personnelles sincères. L'interprétation extensive de la Cour n'est plus restreinte aux principales religions monothéistes et permet les divergences interprétatives au sein d'une même religion. Ainsi, la croyance ne réfère plus à un dogme établi et reconnu par une institution religieuse<sup>12</sup>.

La liberté de religion peut donc être invoquée pour protéger une pratique personnelle jugée sincère par la Cour : « Le demandeur qui invoque cette liberté n'est pas tenu de prouver l'existence de quelque obligation, exigence ou précepte religieux objectif. Il doit simplement démontrer que le geste qu'il souhaite accomplir revêt pour lui un caractère religieux ou spirituel<sup>13</sup>. » Toutefois, la sincérité de la pratique doit être établie au même titre que n'importe quel autre fait. De cette manière, les tribunaux veulent éviter que le critère de la sincérité devienne un prétexte pour s'octroyer des droits illégitimes.

La compréhension des principaux concepts avancés ici, soit la notion de droits, l'égalité entre les hommes et les femmes et la liberté de religion, est essentielle à notre exploration de l'articulation des droits. À partir de ces concepts et de différentes décisions des tribunaux, il sera possible de mieux saisir les trois approches que nous avançons, lesquelles permettent d'articuler la liberté de religion et l'égalité entre les hommes et les femmes.

### *3. Articulation des droits*

Dans cette section, nous cherchons à voir comment il est possible de faire la promotion de l'égalité des sexes au sein des questions religieuses. Après quelques mises en garde sur l'articulation des concepts de liberté de religion et d'égalité des sexes, nous évaluons les limites de la hiérarchisation des droits ainsi que celles de l'emploi des valeurs fondamentales de la société pour déterminer quel droit aura préséance. Finalement, nous nous penchons sur les possibilités

de promouvoir l'égalité des sexes grâce à la liberté de religion ou par l'entremise d'une loi.

Afin d'effectuer une analyse constructive, certaines idées préconçues doivent être évitées. Ainsi, en matière d'articulation des droits, il ne faut pas considérer le droit à l'égalité des sexes et la liberté de religion comme étant mutuellement exclusifs<sup>14</sup>. La liberté de religion, tout comme le droit à la non-discrimination par rapport au sexe, vise à garantir l'égalité des citoyens. Ils constituent des droits fondamentaux dont chaque individu peut se prévaloir simultanément. Plus encore, il sera montré plus loin que la protection de la liberté de religion peut contribuer à l'égalité des sexes.

Il importe aussi de ne pas stéréotyper les individus en raison de leur appartenance à un groupe. Par exemple, un individu ayant des demandes excessives n'est pas nécessairement représentatif de la communauté à laquelle il se rattache. Raday soutient que les principaux représentants ont tendance à présenter leur groupe ethnique comme un ensemble uniforme<sup>15</sup>. Or, chaque groupe est composé d'une grande diversité et il faut considérer l'unicité de chaque individu lorsqu'il y a une demande de protection d'une liberté.

Finalement, il ne faut pas sous-estimer les vertus intégratrices de la conciliation des droits ou, du moins, d'une certaine ouverture à l'égard des demandes provenant des minorités. Les demandes d'accommodements raisonnables peuvent provenir d'individus désirant s'impliquer dans la société d'accueil, mais sur lesquels les lois actuelles ont des effets discriminatoires. À titre d'exemple, en raison de demande de la part de Sikhs, le code vestimentaire de la Gendarmerie royale du Canada a été modifié afin de permettre le port du turban, lequel est imposé par la religion sikhe. La demande des Sikhs vise à préserver leurs rites culturels et peut être perçue comme un repli identitaire. Toutefois, la requête des Sikhs témoigne de leur volonté de s'intégrer à la société. En effet, s'ils ne souhaitaient pas participer au tissu social canadien, les Sikhs n'auraient pas demandé d'accommodement en matière de code vestimentaire afin de joindre l'institution publique qu'est la Gendarmerie. Sans ce mécanisme, la tranche de la population désirant participer à la vie civique de leur

communauté d'accueil risquerait d'être constamment marginalisée.

L'obligation d'accommodement, en stimulant la participation aux institutions sociales et politiques, favorise l'assimilation des normes sociales en vigueur dans la société d'accueil et permet une meilleure actualisation de ces normes. Au contraire, ne pas reconnaître la diversité culturelle en imposant des droits indifférenciés peut être préjudiciable pour l'unité nationale. Effectivement, le refus constant des demandes des minorités risque de créer un sentiment d'oppression et de rejet chez celles-ci et peut mener à la polarisation du corps social :

Il n'est désormais plus possible (pour peu que cela le fût jamais) d'éliminer le sentiment d'identité distincte qui est à la base du désir exprimé par ces groupes de former leurs propres sociétés nationales. Les tentatives visant à subordonner ces identités distinctes à une identité commune ont même eu parfois l'effet inverse, puisque les minorités percevaient cette identité commune comme une menace pesant sur leur existence même, qui donnait alors lieu à une plus grande indifférence ou à un plus grand ressentiment<sup>16</sup>.

### *3.1. Hiérarchie des droits*

Dans les médias québécois, la religion, particulièrement l'Islam, est souvent associée aux inégalités entre les hommes et les femmes. Par exemple, dans l'article «Ce niqab venu d'ailleurs» publié dans le journal *Le Devoir* en 2010, Lise Payette soutient que le port du niqab constitue une régression pour la cause des femmes<sup>17</sup>. Conséquemment, pour protéger les droits des femmes, il est proposé de hiérarchiser les droits et libertés afin de faire primer le droit à l'égalité des sexes. En cas de conflit avec la liberté de religion, le droit à l'égalité des sexes ne doit pas être relégué au second rang<sup>18</sup>. D'ailleurs, Langevin voit dans l'article 28 de la Charte canadienne, lequel garantit aux deux sexes l'égalité des droits et libertés, une hiérarchie entre les droits à la faveur de l'égalité des sexes.

La Cour suprême a néanmoins refusé à plusieurs reprises de hiérarchiser les droits<sup>19</sup>. Selon elle, les droits et libertés doivent être considérés de façon holistique. Les droits forment un tout et doivent

être interprétés les uns par rapport aux autres<sup>20</sup>. Classer les droits aurait pour effet de les scléroser et de limiter leur adaptabilité aux différents contextes dans lesquels ils doivent être appliqués.

Cette conception des droits permet de respecter la dignité de chacun des individus<sup>21</sup>. Les droits protègent des pans de la vie que la société octroyant ces droits considère importants. Ainsi, les droits sont envisagés dans leur ensemble afin de permettre à un individu de choisir quelles sphères de sa vie il désire privilégier. Hiérarchiser les droits équivaldrait à choisir pour l'individu quels pans de sa vie devraient avoir le plus de valeur et à nier son autonomie. Or, cette décision revient à l'individu, lequel est le titulaire des droits.

Bouchard et Taylor présentent un exemple éclairant où la hiérarchisation des droits brimerait l'autonomie d'un individu. En accordant un statut juridique plus fort au droit à la vie, une cour pourrait imposer l'acharnement thérapeutique dans le cas d'un patient qui désire mourir paisiblement. Une telle décision aurait pour effet de brimer l'autonomie de l'individu.

Les cours expriment les mêmes réserves quant à la hiérarchisation des droits. En effet, les droits ainsi figés risqueraient également d'accorder un poids trop important à l'égalité des sexes alors qu'un autre droit serait injustement limité. Par conséquent, en ne hiérarchisant pas les droits, les tribunaux s'offrent une plus grande latitude pour interpréter les droits et peuvent soumettre les chartes à une interprétation évolutive, une interprétation plus adaptée aux différents contextes.

### *3.2. Valeurs de la société*

Une autre façon d'articuler deux droits en conflit consiste à les évaluer en fonction des valeurs dominantes de la société dans laquelle ils s'appliquent. Selon Bosset et Eid, l'État doit choisir quelles pratiques accommoder «de manière à ne cautionner que celles qui vont dans le sens des objectifs recherchés par les cadres législatifs et constitutionnels<sup>22</sup>». Un de ces objectifs peut être l'égalité des sexes.

Pour limiter les demandes d'accommodement en matière de liberté de religion, les cours québécoises peuvent se référer à l'article 9.1 de la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*,

lequel permet de limiter l'étendue d'une liberté afin de maintenir l'ordre public, les valeurs démocratiques et le bien-être général des citoyens québécois. Toutefois, l'emploi de l'article 9.1 est très compliqué parce qu'il doit subir le test de l'arrêt Oakes<sup>23</sup>. Selon cet arrêt, toute restriction d'une liberté doit avoir un lien rationnel avec l'objectif poursuivi par le législateur, doit porter atteinte le moins possible à la liberté en question et doit produire des effets proportionnels à l'objectif poursuivi. Conséquemment, Bosset affirme que la liberté de religion est rarement limitée en fonction de valeurs portées par les droits fondamentaux<sup>24</sup>. Généralement, les tribunaux ont recours au concept de contrainte excessive plutôt qu'à celui de valeurs démocratiques.

Conséquemment, la liberté de religion ne peut être limitée que par l'emploi du droit. Les valeurs fondamentales de la société et d'autres considérations sociologiques n'ont que peu d'importance. Cependant, Bosset suggère que les valeurs fondamentales, bien qu'elles ne le fassent qu'indirectement, jouent un rôle dans l'articulation des droits<sup>25</sup>. Selon lui, le droit incarne les valeurs fondamentales d'une société. Conséquemment, une délibération publique enrichie par le droit permet d'intégrer les valeurs fondamentales à l'articulation des droits. Cependant, le rôle des valeurs est très limité et leur détermination demeure réservée aux cours de justice.

L'interprétation de Bosset permet de soulever une incohérence dans la volonté d'articuler les droits en fonction des valeurs fondamentales d'une société. Le Québec affirme être une démocratie libérale visant la liberté et l'égalité de tous. Le système de droits du Québec vise à promouvoir l'autonomie de chacun des citoyens, et ce, dans une égale mesure. Les femmes musulmanes ayant le visage couvert, en plus de ne pas nécessairement être sous le joug des hommes, peuvent vouloir porter le voile. Effectivement, la religion est une constituante importante de l'identité d'un individu. Il est possible que d'en contraindre l'exercice cause un tort moral à l'individu, en plus de restreindre son autonomie. Conséquemment, forcer les femmes portant le voile à abandonner cette pratique consiste à brimer l'autonomie des femmes le revêtant volontairement. L'État doit mettre à la disposition des femmes les conditions leur permettant

de faire un choix libre quant au port du voile, mais il ne doit pas prendre la décision pour elles.

### *3.3. Recours au droit de liberté de religion plutôt qu'à celui d'égalité des sexes*

Plutôt que de se baser sur l'égalité des sexes pour trancher les causes où des personnes de sexe différent sont opposées, les tribunaux peuvent avoir recours à d'autres droits et libertés, comme la liberté de religion, afin d'évaluer si une femme est victime ou non d'injustice<sup>26</sup>. La dernière manière de s'assurer de l'égalité des sexes consiste donc à promouvoir cette dernière par le biais de la liberté de religion, sauf dans les cas où la pratique religieuse contrevient clairement à une loi canadienne. Bien qu'opposé au raisonnement ayant cours au Québec voulant faire de l'égalité entre les hommes et les femmes une valeur fondamentale à laquelle sont subordonnés les autres droits, cette approche nous semble la plus prometteuse parce qu'elle porte atteinte au minimum aux autres libertés tout en garantissant l'égalité entre les sexes.

Contrairement aux approches en faveur de la hiérarchisation ou de l'usage des valeurs fondamentales, cette approche tente de concilier la liberté de religion et l'égalité entre les hommes et les femmes, plutôt que de les confronter. Elle se fonde sur le fait que les deux droits en question ne sont pas mutuellement exclusifs.

Les prochaines sections analyseront trois techniques visant à assurer l'égalité des sexes dans les questions religieuses sans pour autant faire directement appel à ce concept. La première consiste à protéger la femme en invoquant des lois séculières clairement établies ou des droits plus fondamentaux comme le droit à la vie et à la sécurité. La seconde vise à faire respecter les ententes civiles ayant un caractère religieux entre les hommes et les femmes. La troisième assure l'égalité entre les sexes en permettant à la femme de faire respecter sa conception subjective de la religion. Les trois techniques couvrent trois types de conflit impliquant la liberté de religion, respectivement : lorsqu'elle entre en conflit avec les lois en vigueur, lorsqu'elle entre en conflit avec une entente relevant à la fois du droit séculier et du droit religieux, et lorsque la liberté de

religion de deux individus est opposée, mais sans contrevenir à une loi séculière en vigueur.

### *3.3.1. Violation d'autres droits que l'égalité entre les hommes et les femmes*

La première méthode est utile lorsque des lois ou des droits encore plus fondamentaux que l'égalité entre les hommes et les femmes sont violés sous le couvert de la religion. Ces violations prennent, entre autres, la forme de violence et de mutilation corporelle, comme l'excision génitale féminine. Bien que ces cas de violence ne semblent pas constituer des pratiques culturelles fréquentes au Québec, de tels agissements ont lieu malgré tout<sup>27</sup>.

Même si les cas de violence dans un contexte religieux s'appliquent majoritairement aux femmes, l'égalité des sexes ne constitue pas le moyen le plus simple pour traiter ces cas. En effet, les lois et les chartes de droits et libertés ont déjà encadré de telles pratiques. Par exemple, dans le cas de la mutilation féminine, l'article 268 du *Code criminel* stipule que quiconque mutile le plaignant «est coupable d'un acte criminel et passible d'un emprisonnement maximal de quatorze ans<sup>28</sup>». Il précise que l'excision est une forme de mutilation lorsqu'elle n'est pas commise dans le cadre d'une opération chirurgicale visant à rétablir la santé du patient ou lorsqu'elle est appliquée sur une personne d'au moins 18 ans et qu'elle ne comporte pas de lésions corporelles.

Cette approche montre qu'un individu peut commettre des abus au nom de la religion, mais que les lois, les chartes de droits ainsi que l'accommodement raisonnable ne tolèrent pas de tels abus. Le fait qu'un agissement ou une croyance se prétendent protégés par la liberté de religion ne les empêche pas d'être remis en question par les tribunaux :

Notre jurisprudence n'autorise pas les gens à accomplir n'importe quel acte en son nom. Par exemple, même si une personne démontre qu'elle croit sincèrement au caractère religieux d'un acte ou qu'une pratique donnée crée subjectivement un lien véritable avec le divin ou avec le sujet ou l'objet de sa foi, et même si elle parvient à prouver

l'existence d'une entrave non négligeable à cette pratique, elle doit en outre tenir compte de l'incidence de l'exercice de son droit sur ceux d'autrui. Une conduite susceptible de causer préjudice aux droits d'autrui ou d'entraver l'exercice de ces droits n'est pas automatiquement protégée<sup>29</sup>.

### *3.3.2. Respect de contrats civils ayant un caractère religieux*

Plutôt que de se baser sur l'égalité des sexes pour trancher les causes où des personnes de sexe différent sont opposées, les tribunaux peuvent avoir recours à des contrats religieux afin d'évaluer si une femme est victime ou non d'injustice. L'arrêt *Bruker c. Marcovitz*<sup>30</sup> illustre bien cette méthode. Dans cette cause, Madame Bruker, divorcée civilement de Monsieur Marcovitz, lui est encore liée religieusement. En effet, selon la religion juive, l'époux doit volontairement accorder le *get*, un acte de divorce religieux, à son épouse afin de la libérer du mariage. Selon la loi juive, sans l'obtention du *get*, la femme ne peut se remarier. Or, Monsieur et Madame avaient préalablement négocié un accord incluant une série de mesures accessoires à la procédure de divorce. En vertu d'une de ces mesures, les conjoints devaient se présenter immédiatement après le divorce devant un tribunal rabbinique afin que Madame puisse obtenir le *get*. Puisque Monsieur refusait de le lui accorder, Madame ne pouvait se remarier conformément à ses croyances religieuses.

Les neuf juges de la Cour suprême ont soutenu que, même dans le cas de contrats religieux, un tribunal séculier pouvait se prononcer sur la légalité et le respect de l'entente. Ainsi, la présence d'éléments à caractère religieux dans une promesse d'accorder le *get* ne permet pas de soustraire cet accord au contrôle des tribunaux<sup>31</sup>.

Pour montrer comment elle en est arrivée à se donner le droit de se prononcer sur le contenu religieux de la promesse d'octroyer le *get*, la majorité a mis en lumière la situation dichotomique dans laquelle se retrouve Madame dans l'affaire *Bruker c. Marcovitz*. En effet, en droit canadien, Madame Bruker est libre de divorcer, et ce, au même titre qu'un homme. Par contre, la loi religieuse juive exige que l'homme accorde volontairement le *get* à sa femme. En cas de refus de la part de l'homme, la femme ne peut se remarier sous la

religion juive. Cette situation contradictoire a pour effet de priver en pratique plusieurs Canadiennes juives voulant obéir à leur foi de la possibilité de se remarier.

Afin de résoudre cette contradiction, la majorité a recours à une interprétation extensive de la religion. Suivant une conception classique, la minorité restreint la religion à sa dimension personnelle. Ainsi, la situation dans laquelle se trouve Madame Bruker n'est que la conséquence de ses choix pour lesquels elle doit assumer sa responsabilité. Cependant, la majorité considère que la religion est une composante sociale de la vie des Canadiens ; elle s'insère dans la culture canadienne. La position dichotomique de Madame Bruker l'empêche de vivre sa vie de femme juive canadienne, c'est-à-dire qu'elle ne peut se conformer à la fois aux valeurs canadiennes et à sa foi religieuse. Conséquemment, la majorité veut réconcilier ces deux positions en incluant la foi religieuse au sein de la culture canadienne, en lui donnant une portée sociale plutôt que strictement personnelle. La conception inclusive de la religion oblige la Cour à ne pas faire abstraction du contenu religieux lorsque la liberté de religion est en cause.

La liberté de religion de Monsieur peut donc être limitée en raison de l'atteinte qu'elle porte au droit de Madame de vivre en conformité avec la culture de son pays. Conséquemment, la Cour a jugé que le *get* devait être accordé à Madame parce que, entre autres, la liberté de religion de Monsieur portait atteinte à celle de Madame. Ce mécanisme d'articulation des droits n'est possible qu'en vertu de la conception extensive de la religion telle qu'elle est donnée par la Cour suprême. Sans la possibilité d'entretenir des croyances personnelles et subjectives, Madame Bruker aurait été contrainte de se plier à la loi juive et n'aurait pu obtenir le *get*.

### *3.3.3. Pratiques religieuses jugées discriminatoires*

Une troisième façon de protéger l'égalité entre les sexes sans invoquer directement ce principe dans des questions religieuses est de s'en remettre à la conception subjective de la religion. Comme mentionné plus haut, la liberté de religion permet à un individu d'entretenir une croyance personnelle même si elle n'est pas

reconnue par l'une des principales religions monothéistes. Une fois que la sincérité de la croyance a été établie, la liberté de religion oblige les tribunaux à accepter les divergences interprétatives.

L'interprétation personnelle de la religion permet aux individus de se soustraire à l'emprise d'une institution religieuse. Par conséquent, le critère de la sincérité de la croyance permet aux femmes de choisir les modalités de leur culte. Ainsi, elles peuvent faire valoir leur liberté de religion par rapport à celle des hommes, même si ceux-ci sont appuyés par l'interprétation dominante de leur religion.

Dans de telles circonstances, certains symboles religieux ne peuvent être simplement perçus comme témoignant de l'asservissement de la femme. Une analyse des motifs poussant les femmes à les endosser doit être préalablement effectuée. Ainsi, le port de la burqa, généralement perçu comme un symbole d'oppression de la femme, peut en fait être une forme d'expression identitaire volontaire. Se voiler complètement peut constituer la façon dont une femme veut vivre son culte, et ce, sans que son époux ne la contraigne.

La définition extensive de la liberté de religion permet d'effectuer un revirement : l'égalité entre les sexes en matière religieuse doit prendre la forme d'une liberté de religion égale tant pour la femme que pour l'homme. Il apparaît donc injuste d'empêcher la femme de vivre son culte comme elle le conçoit sous prétexte qu'il implique des symboles que la société d'accueil considère comme représentant la domination masculine, alors que les hommes en sont libres. Ces symboles, comme la burqa, lorsqu'ils sont choisis librement, ne représentent plus des signes d'oppression de l'homme sur la femme. Ainsi, l'égalité entre les sexes ne passe pas par l'interdiction de symboles religieux jugés discriminatoires, mais par la protection égale de la liberté de religion pour la femme et pour l'homme.

Dans ce cas, la liberté de religion fait la promotion de l'égalité des hommes et des femmes et permet à la femme de choisir comment elle désire vivre sa croyance. À cet effet, Astengo avance que garantir la liberté de religion de la femme au même titre que celle de l'homme est une condition à la protection de la dignité de la personne et à l'égalité des sexes<sup>32</sup>. Dans ce contexte, la femme est considérée sur la

base de ses droits plutôt que sur sa différence par rapport à l'homme. Ainsi, l'homme ne s'impose pas en tant que modèle pour la femme.

Au contraire, l'interdiction du port de ce type de signes religieux peut porter atteinte à la liberté de religion des femmes uniquement et peut constituer une forme d'oppression de la société sur l'individu. Demander à une femme d'abandonner sa religion afin de préserver l'égalité des sexes constituerait pour elle un tort moral<sup>33</sup>. En effet, puisque sa croyance religieuse donne un sens à sa vie, elle risque de vouloir sacrifier l'égalité des sexes avant sa religion.

Bien entendu, il est tout à fait possible de concevoir qu'une femme ne voulant pas porter le voile en soit contrainte par son mari. Si son interprétation de la religion n'implique pas de le porter, alors la liberté de religion doit la protéger en lui permettant de ne pas porter le voile. La société doit s'assurer que les individus aient une capacité de sortir d'une religion institutionnalisée afin de vivre librement leur culte particulier<sup>34</sup>. Au Canada, ces moyens prennent la forme de chartes de droits et d'autres lois comme le *Code criminel*.

#### *4. Conclusion : limites du droit*

Après avoir analysé l'accommodement raisonnable, l'égalité des sexes et la liberté de religion, nous avons déterminé que la promotion de l'égalité des sexes ne passe pas toujours pas l'invocation directe de ce principe. L'égalité des sexes est trop souvent sollicitée pour régler les questions religieuses alors que d'autres moyens plus efficaces existent.

Comme nous avons pu le démontrer, une réflexion philosophique est nécessaire afin de résoudre un problème d'articulation de deux droits. Cette réflexion est particulièrement pertinente dans le cas des accommodements raisonnables où les débats sont publics et revêtent un caractère émotif. Toutefois, pour favoriser cette délibération publique, la population doit mieux connaître les concepts qu'elle aura à manipuler. À cet effet, la mise en œuvre de quelques-unes des recommandations de Bouchard et Taylor peut contribuer au débat. À titre d'exemple, l'État pourrait clarifier le concept d'interculturalisme et publier un livre blanc sur la laïcité<sup>35</sup>. Une fois ces concepts définis, le débat pourra commencer sur des bases solides.

- 1 Paul Eid, *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible?*, [En ligne], Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) [http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/accommodement\\_religion\\_femmes.pdf](http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/accommodement_religion_femmes.pdf) (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010), 2006, p. 4.
- 2 Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- 3 L'idée ici n'est pas de donner une définition précise et exhaustive de la notion de droit, mais plutôt d'en tracer les contours afin de pouvoir analyser certains de ses cas particuliers.
- 4 Pierre Bosset, *Limites de l'accommodement : le droit a-t-il tout dit?*, [En ligne], Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) [http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/accommodements\\_limites\\_droit.pdf](http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/accommodements_limites_droit.pdf) (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010), 2007, p. 15.
- 5 José Woehrling, «L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse», *Revue de droit de McGill*, vol. 43, no. 2 (1998), pp. 325-401, [En ligne], <http://lawjournal.mcgill.ca/documents/43.Woehrling.pdf> (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010)
- 6 Paul Eid, *op. cit.*, p. 3.
- 7 Pierre Bosset, *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*, [En ligne], Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) [http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/religion\\_accommodement\\_avis.pdf](http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/religion_accommodement_avis.pdf) (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010), 2005.
- 8 Paul Eid, *op. cit.*
- 9 Crenshaw ; Iyer, dans Louise Langevin, «Le droit des femmes à l'égalité : le passé est imparfait, le présent est conditionnel, le futur sera-t-il plus-que-parfait? L'expérience québécoise», *Santé, Société et Solidarité*, vol. 7, no. 1 (2008), pp. 17-26, [En ligne], [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oss\\_1634-8176\\_2008\\_num\\_7\\_1\\_1247](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oss_1634-8176_2008_num_7_1_1247) (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010)
- 10 *R. C. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295 : § 94.
- 11 Pierre Bosset, 2005, *op. cit.*
- 12 Au Québec, cette conception subjective de la religion est à la source d'une méfiance par rapport aux accommodements raisonnables.

Effectivement, une partie de la population croit que cet élargissement risque de mettre en péril ses valeurs et la laïcité de son État au profit de la religion.

- 13 Pierre Bosset, 2005, p. 7.
- 14 Pierre Bosset, 2007, *op. cit.* ; Paul Eid, *op. cit.*
- 15 Raday, dans Paul Eid, *op. cit.*
- 16 Taylor ; Whitaker, dans Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2001, p. 261.
- 17 Lise Payette, « Ce niqab venu d'ailleurs », *Le devoir*, [En ligne], 5 mars 2010, <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/284295/ce-niqab-venu-d-ailleurs> (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010)
- 18 Centre international des droits de la personne et du développement démocratique ; Eid ; Eid et Montminy, dans Louise Langevin, 2008, *op. cit.*
- 19 *Dagenais c. Société Radio-Canada*, [1994] 3 R.C.S. 835 ; *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6.
- 20 *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.
- 21 Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, [En ligne], Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf> (Page consultée le 17 mars 2010), 2008.
- 22 Bosset et Eid, dans Paul Eid, 2006, *op. cit.*, p. 9.
- 23 *R. c. Oakes*, [1986] 1 R.C.S. 103.
- 24 Pierre Bosset, 2007, *op. cit.*
- 25 Pierre Bosset, 2007, *op. cit.*
- 26 De toute manière, l'égalité des sexes est rarement invoquée dans les causes opposant des personnes de sexe différent (Brun, dans Louise Langevin, *op. cit.*).
- 27 Melinda Madueno, « L'excision et la législation québécoise », *Journal du Barreau*, vol. 36, no. 15 (2004), [En ligne], <http://www.barreau.qc.ca/publications/journal/vol36/no15/une.html> (Page consultée le 3 décembre 2010)
- 28 *Code criminel*, L.R.C., 1985, ch. C-46, § 268.
- 29 *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47, § 62.
- 30 *Bruker c. Marcovitz*, [2007] 3 R.C.S. 607, 2007 CSC 54.

- 31 Francesca Astengo, «Liberté de religion ou égalité entre les sexes? La Cour suprême du Canada se prononce sur un cas de divorce», *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 39, no. 1-2 (2008-2009), pp. 507-529, [En ligne], [http://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume\\_39/39-12-astengo.pdf](http://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume_39/39-12-astengo.pdf) (Page consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2010)
- 32 Francesca Astengo, *op. cit.*
- 33 Gérard Bouchard et Charles Taylor, *op. cit.*
- 34 Will Kymlicka, *op. cit.*
- 35 Gérard Bouchard et Charles Taylor, *op. cit.*

# Les limites de la délibération : implications institutionnelles du remaniement des normes délibératives<sup>1</sup>

Antoine Verret-Hamelin, *Université Laval*

Avec le pluralisme croissant et la participation démocratique en baisse, les théories de la démocratie délibérative ont retenu l'attention de nombreux philosophes et politologues. Le modèle délibératif, largement influencé par les œuvres de John Rawls et Jürgen Habermas, soutient essentiellement que la légitimité démocratique repose sur l'échange public d'arguments concernant le bien commun et non sur les mécanismes traditionnels du vote et de la représentation. Les notions d'égalité et de réciprocité dans le débat public sont au centre de l'idéal délibératif. D'ailleurs, cette procédure plus équitable permettrait d'atteindre des décisions collectives plus rationnelles. Nous voyons donc que la rationalité des participants dans le débat public ainsi que leur capacité à définir collectivement le bien commun représentent deux des plus importants présupposés des théories délibératives de la démocratie. Ainsi, ces théories reposent sur une conception plutôt forte de la raison publique, qui exige que les raisons avancées dans le débat politique prennent la forme d'arguments impartiaux et soient recevables par tous. Cet excès de rationalisme a été l'objet de plusieurs critiques et les démocrates délibératifs formulent désormais des normes communicationnelles beaucoup plus souples et inclusives. Je souhaite défendre l'idée que cet assouplissement de la raison publique, quoique désirable, met en lumière les limites mêmes de la délibération que nous ne pouvons dépasser que par l'usage de mécanismes non délibératifs.

Dans la première partie de cet article, je passerai en revue les raisons de ne pas exclure certains types de discours non argumentatifs, comme peuvent l'être, par exemple, les discours religieux. Cependant, en assouplissant les exigences de la raison publique, l'atteinte de

consensus devient plus difficile. C'est pourquoi, dans la deuxième partie, je souligne l'importance des métaconsensus qui permettent un accord sur les critères mêmes de la délibération. La troisième partie s'attardera aux implications institutionnelles : si l'on vise l'atteinte de métaconsensus, il demeure que des décisions doivent être prises. Cela signifie que la délibération n'est pas suffisante pour offrir un mode de décision collective. Elle doit être complétée par un mécanisme non délibératif, en l'occurrence le vote. Dans ce cas, la meilleure façon de conserver l'idéal délibératif sera à travers des mini-publics délibératifs ayant une fonction essentiellement consultative.

### *1. Inclusion des discours non argumentatifs*

Les critères de la délibération publique sont traditionnellement conçus de façon assez stricte. Idéalement, celui qui prend la parole dans l'arène délibérative doit employer des « discours formels et généraux, qui procèdent des prémisses aux conclusions d'une façon ordonnée impliquant clairement que sa structure d'inférence est meilleure que celle d'autres discours<sup>2</sup> ». Les formes d'expressions qui nous sont les plus familières ne remplissent pas les critères de la délibération publique : empreintes de rhétorique, souvent passionnées, traversées d'intérêts individuels. Toutes ces formes communicationnelles doivent apparemment rester en marge de l'arène délibérative. Nombreux sont les auteurs qui reprochent à cet idéal rationaliste de ne pas être réalisable. Non seulement n'est-il pas réalisable, mais les critiques les plus fécondes montrent que cet idéal rationaliste n'est pas désirable s'il implique le rejet systématique de toute forme de rhétorique, d'émotivité et d'intérêt.

#### *1.1. Rhétorique*

Simone Chambers affirme que les délibérations de qualité sont difficilement réalisables dans l'espace public général des sociétés contemporaines<sup>3</sup>. Les espaces formels peuvent être encadrés de manière à favoriser de bonnes normes délibératives. Reste que les discours d'intérêt public se font principalement de façon monologique par l'entremise des *mass media*. Par cette voie communicationnelle, les raisonnements se font rarement sans une part de rhétorique. Mais

Chambers affirme qu'il peut y avoir de bonnes formes de rhétorique. S'inspirant d'Aristote, elle élabore l'idée de rhétorique délibérative : pour persuader son interlocuteur de la force d'un argument ou de la valeur d'un point de vue, on ne s'adresse pas seulement à son *logos* (raison), mais aussi à son *pathos* (émotivité) et à son *ethos* (caractère). Bien entendu, certains appels au *pathos* ne sont pas légitimes, comme le montre l'exemple de la flatterie. À l'inverse, les discours de Nelson Mandela dans la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud offrent un exemple de rhétorique délibérative : attentif à son auditoire « dans son contenu<sup>4</sup> », il a su lui « parler au cœur<sup>5</sup> ». Toutefois, même en situation délibérative, la rhétorique peut jouer un rôle positif sur la réciprocité des interlocuteurs, notamment pour aligner des discours provenant d'horizons différents (ce que John Dryzek appelle « bridging rhetoric<sup>6</sup> »). Un exemple fort éloquent en politique américaine est celui du discours environnementaliste, associé aux libéraux de gauche, qui a su rejoindre le discours religieux de la droite chrétienne conservatrice simplement en parlant de protection de la Création plutôt que de protection de l'environnement<sup>7</sup>.

Le contenu d'un discours est certes essentiel, mais son style l'est tout autant. Celui-ci permet de relier de manière réflexive l'orateur à son auditoire et donne aussi plus de résonance aux arguments, ce qui accentue leur force motivationnelle. Pour reprendre l'expression d'Iris Young, les formes stylistiques « incarnent les arguments, leur donne de la chair<sup>8</sup> ». Mais selon Young, on ne doit pas autoriser la rhétorique dans la délibération publique pour une simple raison de fonctionnalité discursive, mais pour une raison bien plus large. Elle affirme que l'argumentation principielle et désincarnée est une forme d'expression historiquement rattachée aux hommes blancs des classes supérieures. Leur accès privilégié aux institutions académiques leur a certainement permis de développer une culture du débat. La capacité à argumenter est bien sûr à la portée de tous, mais il est possible de cultiver cette faculté à l'aide d'une éducation de qualité. Par conséquent, une inégalité dans l'accès à l'éducation peut produire une inégalité dans le débat argumenté. Cela explique partiellement pourquoi le débat doit accorder une place aux formes d'expressions non argumentatives telle que la narration<sup>9</sup>. Le récit permet le partage d'expériences qui

ne sont pas toujours traduisibles en arguments généraux. Il permet aussi de mettre en lumière des valeurs qui, «contrairement aux normes, ne peuvent être justifiées de façon argumentative<sup>10</sup>». Ainsi, les discours narratifs viennent remédier à certaines insuffisances de l'argumentation, particulièrement lorsque les participants au débat appartiennent à différents horizons culturels et religieux.

Les approches communautariennes sont aussi très éclairantes pour évaluer le rôle de la rhétorique dans l'espace public. La sphère publique n'est pas un lieu neutre et impartial comme le suppose le modèle libéral. Même en priorisant le juste sur le bien à la manière de Rawls, il reste que les arènes publiques représentent des lieux d'expression identitaire. La participation à la délibération publique «implique la possibilité de faire entendre sa propre voix et donc de construire et d'exprimer simultanément sa propre identité culturelle par ses idiomes et son style<sup>11</sup>». Cela mène Nancy Fraser à défendre la multiplication des sphères publiques pour garantir la présence de contre-publics. Malgré la neutralité visée, tout espace public est imprégné d'un ensemble spécifique de normes culturelles et communicationnelles. La diversification des sphères publiques empêche «l'assimilation discursive<sup>12</sup>» et permet à toute identité sociale de faire entendre sa voix.

## *1.2. Intérêt*

Les premiers travaux qui ont posé les jalons de la démocratie délibérative opposaient catégoriquement la raison publique à la raison privée. La première donne lieu à la délibération, la seconde à la négociation. Dans la négociation, les individus sont en compétition pour faire valoir leurs intérêts individuels et le résultat attendu est un compromis. À l'inverse, la délibération met les individus en situation de coopération pour trouver une solution collective et le résultat espéré est un consensus. Il s'agit de la désormais classique distinction entre le marché (la négociation) et le forum (la délibération) de Jon Elster<sup>13</sup>. En situation de négociation, certains n'hésiteront pas à employer la promesse ou la menace comme moyens coercitifs. Par exemple, un individu peut menacer de se retirer si la négociation ne va pas en sa faveur.

Comme la politique actuelle ne peut se faire dans des conditions idéales, la plupart des défenseurs du modèle délibératif admettent que le consensus ne sera pas toujours à portée de main. Les raisons souvent alléguées sont le manque de temps et la persistance de conflits profonds, par exemple entre différentes communautés religieuses. Il faut alors se rabattre sur la négociation afin d'atteindre un compromis. À la différence du consensus, le compromis met en balance des préférences privées. Cela peut sembler contraire à l'idéal délibératif et à l'échange d'arguments *publics*, mais il ne faut pas rejeter en bloc les intérêts privés. Nous devons plutôt interroger les frontières mêmes de la délibération.

En fait, il nous faut déplacer la ligne de démarcation qui sépare traditionnellement la délibération de la négociation pour la resituer de façon à pouvoir distinguer les formes non coercitives de négociation, qui, elles, sont délibératives, des formes coercitives de négociation. C'est du moins la stratégie déployée dans un article récemment cosigné par plusieurs des plus importants théoriciens de la démocratie délibérative<sup>14</sup>. L'idée centrale est que certains mécanismes non délibératifs, sensibles aux intérêts privés, peuvent être justifiés de manière délibérative lorsqu'ils atteignent une certaine forme de consensus sans dépendre d'un usage illégitime du pouvoir.

Quatre situations peuvent correspondre à ce type de négociation délibérative. Premièrement, il peut y avoir une convergence des intérêts particuliers. Les auteurs ne voient aucune raison d'ignorer les intérêts privés au moment de la délibération lorsque ceux-ci concordent. Si cela ne semble pas très subversif, c'est peut-être parce que la frontière entre intérêts privés et bien commun s'efface quand on postule une grande homogénéité des intérêts individuels. Le deuxième cas de figure est celui des décisions collectives que tous les participants approuvent, mais chacun pour des raisons différentes. Ce processus décisionnel a reçu plusieurs noms : accords imparfaitement théorisés<sup>15</sup> ; consensus par recoupement<sup>16</sup> ; économie du désaccord moral<sup>17</sup>. Il s'agit ici d'accepter la persistance de conflits profonds sans que cela empêche des prises de décision. Tel que mentionné précédemment, les valeurs fondamentales peuvent difficilement être défendues de manière argumentative. Nous

n'avons d'autres choix que de nous résigner quant à la possibilité de résoudre tous les conflits de valeur. Cela appelle donc à un « respect mutuel des prémisses des uns et des autres<sup>18</sup> » et c'est pour cette raison que de tels accords répondent aux exigences de l'idéal délibératif. La réciprocité ne requiert pas forcément l'accord de fond. En troisième lieu, un conflit peut être résolu par une « solution intégrée<sup>19</sup> ». Encore une fois, il s'agit de trouver un terrain d'entente qui satisfasse chacune des parties mais pour des raisons différentes. Toutefois, il ne s'agit plus d'éviter un conflit qui serait trop profond, mais plutôt de dépasser un conflit qui ne serait qu'apparent : il est souvent possible de repenser les termes d'un conflit afin d'obtenir un gain coopératif. C'est justement grâce à la délibération que l'on peut mettre en lumière des solutions innovantes permettant de surmonter les conflits apparents. Le quatrième processus analysé par Mansbridge et al. est celui de la négociation coopérative. Ce qui clôt la délibération n'est pas un consensus, mais plutôt un compromis équitable. Contrairement au processus précédent qui aboutissait à un gain coopératif, la négociation coopérative est un jeu à somme nulle : ce que l'un gagne correspond à ce que l'autre perd. Mais l'accord obtenu, même s'il exige quelques sacrifices, est préférable à la non-coopération. En fait, pour être coopérative, la négociation doit être encadrée par certains critères garantissant un résultat équitable. Au premier plan de ces critères se trouve l'interdiction de toute coercition. Or, menacer d'abandonner la coopération est une forme de pouvoir coercitif. Il s'agit même d'un des principaux leviers utilisés dans les négociations ordinaires, et c'est là que se distinguent les négociations coopératives : « Elles s'appuient exclusivement sur l'échange mutuel d'arguments<sup>20</sup>. » Ce type de négociation peut donc s'accorder avec le modèle délibératif.

### *1.3. Émotion*

En plus de la rhétorique et de la raison privée, les critères de la délibération ont traditionnellement exclu les émotions des discours dignes de la délibération publique. L'objectivité et la neutralité sont communément associées aux formes d'expressions dépassionnées et soigneusement posées : « Ainsi l'expression de la colère, d'une

blessure ou d'un souci passionné disqualifie les revendications et les raisons avec lesquelles elle va de pair<sup>21</sup>. » Loin de nous l'ambition de réconcilier rationalité et émotivité, problématique séculaire et fort complexe. Toutefois, nous devons admettre que les discours publics ont beaucoup à gagner à se faire de façon passionnée, pour autant que nous comprenions « *passionnée* » dans un sens précis. Quand on parle des passions, on peut se référer de façon générale aux sentiments comme la joie, la peur, la haine, etc. Une passion peut aussi signifier un grand intérêt pour un objet particulier, comme c'est le cas lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il est passionné d'art ou de sport. Dans ce cas, une passion est un dévouement enthousiaste envers ce que nous jugeons être d'une grande valeur<sup>22</sup>. Selon Cheryl Hall, ce second sens est à la base de toute passion comprise dans le premier sens, car ce qui est déterminant est la valeur que l'on accorde à l'objet en question. Dans tous les cas, nous interprétons la nature d'un objet et jugeons qu'il mérite (ou non) un engagement émotionnel, que ce soit de la peur, de la colère ou de l'amour. Hall en conclut qu'une passion n'a rien d'irrationnel puisqu'elle découle d'une interprétation et d'un jugement concernant la valeur de l'objet perçu. La passion comprise en ce sens caractérise souvent les discours religieux : un croyant fait preuve d'engagement enthousiaste à l'égard des valeurs adossées à ses croyances. Un croyant ne peut raisonnablement faire abstraction de sa dévotion envers ce qui lui est sacré. Par conséquent, on ne peut exclure l'engagement émotionnel de certaines communautés religieuses lorsque le débat public se penche sur des questions sensibles comme l'euthanasie, l'avortement ou la vente des lieux de culte. Bien entendu, s'il est généralement acceptable qu'un discours soit empreint d'émotions, il faut tout de même rester vigilant quant aux risques de glissements démagogiques. Les discours de certains télévangélistes américains, enflammés mais pauvres en contenu, ont souvent pour effet de radicaliser une droite déjà très conservatrice. Dans ce cas, la dimension émotive est au service d'une propagande très éloignée de l'idéal délibératif.

Les émotions examinées jusqu'ici étaient des émotions *ressenties* envers des valeurs particulières. Il faut aussi considérer les émotions *anticipées* envers la délibération elle-même. Ce qui

suit ne s'applique pas spécifiquement aux discours religieux, mais appuie avec force l'idée que la délibération publique ne peut être pensée sans considérer les émotions de ceux qui y participent. En comprenant la délibération publique comme un problème de coopération en contexte d'incertitude, Pierre Livet se penche sur les émotions qui peuvent aider ou nuire à la réussite de cette coopération<sup>23</sup>. L'incertitude concerne la qualité de la décision collective à l'issue de la délibération : rien ne garantit que cette décision sera la meilleure pour tous les participants. Inversement, ce qui est certain, c'est que parvenir à cette décision collective exige un effort qui représente un coût pour chaque participant, et que certains « exploiters » qui n'assumeront pas cet effort bénéficieront tout de même de la coopération<sup>24</sup>. Dans ce contexte, une approche économiste par la théorie des jeux affirme que l'action rationnelle pour l'individu est de ne pas se risquer à tenter cette coopération, bref de ne pas participer à la délibération publique. La stratégie de Pierre Livet est d'emprunter une voie similaire à celle de la théorie des jeux, mais en y intégrant les émotions. En considérant les émotions que peuvent procurer le succès ou l'échec de la coopération, il est possible de montrer qu'il est plus rationnel pour l'individu d'entrer en coopération que de s'abstenir. Livet distingue les émotions agies, dont nous sommes responsables, des émotions subies, dues aux circonstances. Dépendamment du fait que nous entrons ou non en coopération, l'émotion agie sera soit le regret, soit la satisfaction. Puis, dépendamment si la coopération est un succès ou non, l'émotion subie sera la déception ou la réjouissance. Livet examine chacune des issues possibles, selon que l'individu est coopératif ou exploiteur, et selon que la coopération échoue ou réussit. Pour chaque cas de figure, il compare les émotions en jeu. Au final, la coopération semble plus attrayante, et cela, pour trois raisons. Premièrement, l'exploiteur participe activement à l'échec de la coopération et non à son succès : « Il se prive donc d'une émotion positive active forte et collective, et prend le fort risque d'une émotion négative active assez forte et partagée, quand la coopération échoue, faisant échouer par là même l'exploitation<sup>25</sup>. » Ensuite, l'émotion qu'éprouve l'individu qui réussit à exploiter n'est qu'une émotion subie, amoindrie, car son

exploitation tient au fait que la coopération des autres est un succès. Inversement, et c'est la dernière raison qui rend la coopération plus attrayante que l'exploitation, l'individu coopératif n'a pas à se blâmer si la coopération échoue, alors il n'éprouve qu'une émotion subie, la déception. Ces deux dernières raisons se résument ainsi : l'exploiteur ne ressent pas le mérite du succès de son action, tandis que le coopérant ne se sent pas responsable de l'échec de son action. Dans cette optique, il est raisonnable pour tout individu de participer à la délibération publique. Mais une fois la coopération entreprise, d'autres émotions entrent en jeu qui sont tout aussi importantes, car elles peuvent stimuler la coopération ou bien la rompre. Nous pouvons facilement imaginer comment des émotions de rancœur ou de rivalité peuvent nuire à la délibération, mais il faut aussi souligner l'importance que peut avoir le ressentiment dans le contexte d'une coopération apparente derrière laquelle se cache en réalité une situation d'exploitation<sup>26</sup>. Dans ce cas, le ressentiment encouragera les exploités à ne plus coopérer aveuglément et à redéfinir les termes d'une nouvelle coopération possible.

## *2. Métaconsensus*

Il est maintenant clair qu'il y a de bonnes raisons pour que la délibération publique n'ait pas pour seul critère d'inclusion une rationalité froide et complètement neutre. Cela ne signifie pas que les arguments ne doivent pas rester prioritaires dans l'échange dialogique de la sphère publique. Leur place est centrale, mais n'épuise pas l'ensemble des rapports communicationnels qui peuvent avoir lieu dans la délibération. Étant données les fonctions bénéfiques que peuvent avoir la rhétorique, la raison privée et l'émotivité, l'idéal rationaliste est non seulement irréaliste, mais aussi indésirable. Pour reprendre l'exemple du discours religieux, si l'on admet qu'une croyance s'exprime avec une part de rhétorique, provient partiellement<sup>27</sup> de la raison privée et revêt une dimension émotionnelle, il s'ensuit qu'elle ne doit pas être catégoriquement exclue de la délibération publique. Toutefois, cette position doit faire face à un obstacle considérable : en accordant une place aux discours religieux dans la délibération publique, discours qui reposent sur des

croiances non partagées par l'ensemble des participants, le consensus peut devenir plus difficile à atteindre. Le fait d'intégrer les discours religieux dans la sphère délibérative aggrave le problème des conflits profonds et parfois insolubles. Tel que mentionné précédemment, la négociation et le compromis peuvent venir en aide quand le consensus ne peut être atteint. Il suffit d'assurer un compromis équitable avec certains principes guidant la négociation. Toutefois, le pluralisme religieux d'aujourd'hui est tel qu'il peut saper ce type de solution quand l'objet du conflit est justement l'ensemble des principes encadrant la délibération ou la négociation : «un conflit culturel profond rend la raison publique elle-même essentiellement contestable<sup>28</sup>».

C'est la raison pour laquelle le consensus par recoupement de Rawls est insuffisant. Le consensus par recoupement suppose qu'un même principe politique puisse être adopté par différentes doctrines compréhensives, que celles-ci soient religieuses, morales, nationalistes, etc. Mais la difficulté concernant le cadre par lequel est établi le consensus n'est toujours pas résolue : le consensus par recoupement requiert un accord minimal sur la priorité de certaines valeurs substantielles<sup>29</sup>. Certains désaccords fondamentaux persistent et peuvent bloquer la suite de la délibération. Face au problème des conflits insolubles, Rawls suggère une stratégie d'évitement qui consiste à mettre entre parenthèses les conflits profonds, les sujets chauds, afin de poursuivre la délibération sur des sujets qui, eux, pourront faire l'objet d'une décision collective. Mais des dispositifs servant à créer des tabous politiques ne sont pas sans risque : «ils peuvent limiter plus que favoriser le compromis et la discussion démocratique tout autant que le contraire – ainsi que leurs fréquents usages politiques dans l'histoire l'ont montré<sup>30</sup>».

Quand le désaccord concerne l'interprétation même du conflit et les présupposés de la délibération, le consensus ne peut être authentiquement atteint. Le travail à faire est alors dans le questionnement et la révision de ces interprétations et présupposés. En ce sens, James Bohman défend l'idée d'un compromis moral : il nous faut réviser le cadre commun de la délibération afin de «reconnaître les valeurs et critères moraux de l'autre comme en

faisant partie<sup>31</sup> ». Il ne s'agit pas d'un compromis trouvé au terme d'une négociation où l'on chercherait un juste milieu entre les positions des parties. Si chacun révisé son interprétation du conflit en étant sensible à l'interprétation qu'en donne autrui, c'est le cadre même de la délibération qui en est modifié. Cela rend possible un langage commun pour aborder le conflit. Un compromis moral peut concerner la nature même de ce qui mérite une délibération publique. Si l'on prend en exemple la confrontation des points de vue libéral et musulman sur la portée de la liberté d'expression, un compromis moral sera nécessaire, car ce qui est perçu comme public pour l'un – tel que le blasphème – ne l'est pas pour l'autre<sup>32</sup>. Si l'on diffère d'opinion sur ce qui peut et doit être débattu publiquement, sur ce qui peut et doit faire l'objet d'une action publique, ce « métaconflit » exige une réinterprétation commune du cadre d'analyse.

Par ailleurs, une révision du cadre commun de la délibération ne s'applique pas seulement aux conflits ancrés dans des croyances religieuses différentes. Toujours au sujet de la démarcation entre le public et le privé, un exemple frappant est celui des militantes féministes luttant pour la reconnaissance du viol conjugal comme un crime condamnable et non comme un acte de la sphère privée qui ne serait pas de nature politique. Bien que Bohman insiste sur la singularité du compromis moral, distinct du consensus, cet exemple montre qu'une révision du cadre commun de la délibération peut donner lieu à une certaine forme d'accord. Il peut y avoir un accord minimal sur l'éventail et l'étendue acceptable des discours concurrents, ce que John Dryzek appelle un « métaconsensus discursif<sup>33</sup> ». Ce type de métaconsensus se produit lorsqu'un discours est rendu légitime dans la sphère délibérative, comme ce fut le cas pour le discours environnemental, ou qu'un type de discours est rendu illégitime dans la délibération, comme ce fut le cas pour certains discours racistes<sup>34</sup>. Au bout du compte, il n'est pas clair qu'il y ait une différence entre le compromis moral de Bohman et le métaconsensus discursif de Dryzek : les deux notions renvoient au travail de réévaluation des critères encadrant la délibération.

La modification et l'élargissement du cadre commun de la délibération ne peuvent être envisagés sur le socle d'une raison

publique unique et simple. La conception rawlsienne de la raison publique s'apparente à ce type de norme régissant la délibération de manière assez englobante. Au contraire, le compromis moral requiert une conception dynamique et plurielle de la raison publique : les interprétations divergentes du conflit, constituant le cadre commun d'analyse, doivent rester ouvertes au questionnement et à la révision<sup>35</sup>.

Le compromis moral ne sert pas à rétablir, d'une nouvelle façon, la possibilité d'un consensus. Il permet plutôt d'assurer la continuation de la délibération publique. Le maintien de la coopération est la fonction essentielle du compromis moral selon Bohman<sup>36</sup>. En bout de ligne, l'objectif est d'établir une base suffisamment commune pour que la délibération même puisse continuer. Par contre, ce travail nécessaire en cas de conflit profond n'est pas suffisant, car il ne débouche pas sur une décision collective. La délibération ne doit pas être uniquement une réflexion publique : elle doit aussi aboutir à une action publique. D'ailleurs, Bohman ne dit pas que le *statu quo* doit succéder au compromis moral. Parmi les principaux arguments en faveur de la démocratie délibérative se trouve justement l'idée que la délibération produit un *résultat* plus équitable et d'une plus grande qualité épistémique<sup>37</sup>. Ce résultat est l'action publique issue de la délibération. Si la théorie de la démocratie délibérative n'avait aucun mode de décision collective à suggérer dès que le consensus fait défaut, elle perdrait lourdement en valeur heuristique. Il est nécessaire de compléter le modèle délibératif par un mode de décision collective qui ne soit pas proprement délibératif. C'est pourquoi la dernière section sera consacrée à défendre la complémentarité de la délibération et du vote.

### 3. *Vote*

Le vote secret est typiquement associé aux théories économiques ou agrégatives de la démocratie, et c'est précisément en opposition à ces théories que s'est développé le modèle délibératif. Selon le modèle agrégatif, l'État libéral doit se contenter d'arbitrer la confrontation des volontés individuelles des citoyens. Les préférences privées sont mises en balance afin de guider, par la règle de la majorité, l'action publique. Mais la règle de la majorité peut s'avérer injuste,

particulièrement dans les cas où des groupes minoritaires sont systématiquement lésés. Vu le risque de la tyrannie de la majorité, risque bien réel dans nos sociétés fortement pluralistes, la mise en application du vote doit se faire par un mécanisme alternatif. Au lieu de la règle majoritaire, il est possible d'imaginer une règle d'effectivité proportionnelle, où les résultats du vote seraient « modulés en proportion des voix obtenues<sup>38</sup> ». Le risque d'une tyrannie de la majorité serait toujours présent, mais diminué.

En fait, la principale critique adressée au vote secret et au modèle agrégatif concerne plutôt son caractère privatif. L'idée de prendre les préférences individuelles comme *données* est fortement critiquée dans le texte canonique de Jon Elster<sup>39</sup>. Le vote fait de l'activité citoyenne une activité essentiellement privée, abandonnant le politique au sort du marché et de l'individualisme des sociétés contemporaines. L'idéal républicain d'un corps politique unifié, d'une communauté de citoyens agissant de concert, est complètement abandonné. Sans mobiliser une conception rousseauiste beaucoup trop exigeante pour les sociétés pluralistes d'aujourd'hui, la démocratie délibérative essaie d'incorporer certains des idéaux républicains à la société libérale. Pour les démocrates délibératifs, la discussion publique réussit là où le vote échoue : elle parvient à favoriser la compréhension mutuelle entre les participants, à transformer leurs préférences individuelles et à les rendre plus sensibles au bien commun.

Le problème avec cette critique est qu'elle évalue le vote de façon isolée. Le diagnostic s'adoucit si l'on évalue la fonction du vote secret quand il est complété par d'autres procédures politiques, notamment par la délibération. En fait, la délibération devrait être perçue comme un prérequis inhérent au vote. Elle a pour effet de structurer le vote dans la mesure où elle « élimine des options, hiérarchise des préférences [et] définit la forme même que prendra le vote<sup>40</sup> ». Robert Goodin considère même que cette fonction d'élaboration et d'élargissement du menu d'options à partir duquel les votants devront choisir est la plus grande valeur de la formule « first talk, then vote<sup>41</sup> ». Mais il est important de noter que le vote ne prétend pas résoudre ou régler définitivement une question donnée. La décision issue du vote n'est valable que temporairement. Le sujet

pourra être abordé de nouveau dans l'arène délibérative et pourra possiblement mener à un autre vote. L'idée est de permettre au bras politique d'agir, avec la légitimité du vote, quand la tête politique ne parvient pas à fournir une légitimité par le consensus.

Avec cette formule où la délibération précède le vote, c'est la critique du caractère privatif du vote qui ne tient plus. De plus, le risque d'une tyrannie de la majorité devient mineur. Arrivé au vote, la compréhension mutuelle aura été favorisée, les préférences individuelles transformées et le bien commun apprécié. Par conséquent, le vote devient un acte essentiellement public : dans le vote secret, l'individu ne vote plus selon son intérêt privé et ses préférences individuelles, mais plutôt selon ce qu'il croit être la meilleure décision collective. Pour certains participants au débat public, c'est davantage lors du vote qu'au moment de la délibération qu'ils peuvent exprimer authentiquement ce qu'ils croient être la meilleure décision collective. La raison est simple et nous l'avons évoquée plus haut en empruntant les termes d'Iris Marion Young : ce qui est valorisé dans la délibération est une forme d'argumentation impartiale et principielle, c'est-à-dire une technique communicationnelle historiquement rattachée à la classe dominante, en l'occurrence aux hommes blancs de la classe supérieure. Cependant, même en assouplissant les critères de la délibération publique de manière à autoriser une part de rhétorique, d'intérêt et d'émotivité, il n'en demeure pas moins que l'échange d'arguments doit rester prioritaire. Mais le prix à payer de cette hiérarchisation est que les groupes marginalisés subiront une pression supplémentaire au moment de participer au débat public. Assouplir les exigences de la raison publique leur donnera une plus grande latitude pour exprimer leurs points de vue, mais ce n'est qu'une fois dans l'isolement qu'ils pourront authentiquement, sans pression à la conformité, exprimer ce qui leur semble être la meilleure décision pour la collectivité. De cette manière, le vote secret peut s'avérer plus égalitaire que la délibération publique. C'est pourquoi le vote ne doit pas être une source de légitimité alternative quand le consensus fait défaut : il doit être systématiquement employé, même lorsqu'il y a, en apparence, consensus entre les parties. Au mieux, le vote pourra corroborer et

consolider la conclusion de la délibération. Sinon, le vote permettra de dévoiler que le consensus n'était qu'apparent. L'idée que le vote secret est en principe plus égalitaire que le débat public remonte au philosophe James Mill : quand le suffrage fut étendu au XIX<sup>e</sup> siècle, Mill craignait que le vote public ne devienne qu'un artifice où les inégalités économiques seraient reconduites dans les rapports de force de l'espace délibératif<sup>42</sup>. Le vote secret, quoique s'éloignant de l'idéal d'une forte participation politique des citoyens, permettait l'émancipation réelle.

Par ailleurs, s'il est plus égalitaire, c'est aussi *de facto*. Dans les sociétés contemporaines, on ne peut envisager un débat public à l'échelle de l'État-nation. Voir des dizaines de millions d'individus réunis en un même lieu pour débattre d'une question d'intérêt public n'est tout simplement pas imaginable. Le vote est moins engageant, mais plus universel. D'ailleurs, même si l'on remonte au modèle de l'Athènes classique qui est supposément un exemple emblématique de démocratie participative (sans être proprement délibérative), la même difficulté d'échelle survient. Seulement 6 000 hommes participaient à l'assemblée de citoyens, alors qu'au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Athènes comprenait quelque 60 000 citoyens<sup>43</sup>. Avec les sociétés actuelles, cette difficulté d'échelle est décuplée. C'est pourquoi le recours au vote s'impose. Mais ce n'est pas tout : si la difficulté d'échelle implique l'usage du vote pour des raisons égalitaires et pragmatiques, elle implique aussi une configuration particulière de l'espace délibératif. Un débat comprenant tous les citoyens d'un État-nation, s'il était réalisable, serait un débat d'une piètre qualité : « la qualité critique de la délibération diminuera à mesure que la taille de l'auditoire augmentera<sup>44</sup> ». Une délibération bien menée, qui peut offrir un résultat d'une grande qualité épistémique<sup>45</sup>, doit être conduite en groupes restreints. Ce faisant, il devient possible de mettre en place certains paramètres qui permettront d'encadrer la délibération, paramètres qui ne pourraient être mis en place avec des groupes trop nombreux. C'est donc pour ces raisons égalitaires et pragmatiques que de nombreux auteurs se sont penchés sur les mini-publics, innovation institutionnelle qui a connu plusieurs tentatives empiriques, et cela sous plusieurs formes.

Les forums délibératifs représentent une des plus grandes innovations politiques des dernières années. Réunissant une poignée de citoyens pour débattre de sujets polémiques, la délibération peut s'étaler sur quelques jours ou quelques semaines et la sélection des participants se fait en général de façon aléatoire. « Jury de citoyens » en Grande-Bretagne et aux États-Unis, « conférences de consensus » au Danemark et en Grande-Bretagne, « cellules de planification » en Allemagne et en Suisse, sondages délibératifs (développés par James Fishkin), les exemples de mise en application de forums délibératifs se multiplient<sup>46</sup>. Le principal avantage de ces espaces délibératifs est qu'ils peuvent être configurés de manière à favoriser une délibération fructueuse. Quand Cass Sunstein critique le fait que la délibération peut mener à la polarisation des opinions et préférences individuelles, il admet que cet effet pervers de la discussion publique peut être évité lorsque la délibération se fait en suivant les quatre paramètres caractéristiques des sondages délibératifs de Fishkin<sup>47</sup>. Ces paramètres sont « l'information fournie de l'extérieur [accès à des données fiables sur le sujet débattu], la présence de modérateurs, l'absence de décision de groupe, et la grande hétérogénéité des participants<sup>48</sup> ». L'absence de décision de groupe renvoie à l'idée que le mode de décision collective ne doit pas provenir d'un consensus mais d'un vote secret.

Bien que ces forums puissent posséder plusieurs fonctions<sup>49</sup>, ils sont principalement consultatifs. La délibération débouche sur des recommandations adressées aux instances formelles, en particulier aux représentants élus. Ces forums délibératifs sont relativement nouveaux sur la scène politique, alors on ne doit pas être surpris si leur influence est assez restreinte pour le moment. Plus souvent qu'autrement, les recommandations issues d'espaces délibératifs ne sont pas appliquées dans les sphères formelles. Les discussions citoyennes ont du mal à se faire entendre par le « système » politique. Mais cette critique recèle un paradoxe : si la délibération du mini-public connaît en bout de ligne un certain succès institutionnel, alors nous faisons face à une nouvelle et plus grande difficulté, celle de la représentativité. Même si la sélection des participants au mini-public s'est faite de façon aléatoire et qu'en cela le mini-public est

«représentatif» de l'ensemble de la population, il reste que le public général n'a jamais délégué son autorité à ce mini-public<sup>50</sup>.

La légitimité, en ce qui concerne la représentativité du mini-public, représente une imposante difficulté, mais un recours au vote s'avère utile encore une fois. Ce qui est illégitime au niveau de la représentation est que la consultation se fasse directement entre le mini-public et les instances formelles, ces dernières étant réellement représentatives parce qu'élues. Un détour par le public général pour ensuite orienter le système politique est donc nécessaire. Et ce détour requiert le double usage du vote : d'abord à l'intérieur du mini-public pour élaborer une décision collective, ensuite auprès du public élargi pour endosser ou rejeter la recommandation élaborée par le mini-public. Une telle combinaison du vote et de la délibération a été tentée en Colombie-Britannique en 2004 : une Assemblée de citoyens fut mise en place pour débattre des lois électorales et leurs conclusions furent soumises au public général<sup>51</sup>. Même si les réformes proposées par l'Assemblée de citoyens n'ont pas passé le test du référendum public<sup>52</sup>, le gouvernement s'est plié à la suggestion du mini-public et a conduit ce référendum, et à ce niveau, l'expérience peut être considérée comme un succès.

En conclusion, la théorie de la démocratie délibérative se doit d'assouplir les exigences de la raison publique. Elle doit reconsidérer la valeur communicationnelle des dimensions rhétoriques, intéressées et émotives du discours. Cela aura notamment pour effet d'accorder une plus grande place aux discours religieux dans la sphère publique. Comme cette inclusion rend encore plus difficile l'atteinte de consensus en cas de conflit profond, il devient nécessaire d'adopter un mode de décision collective autre que le consensus. Pour remplir cette tâche, le vote précédé d'une délibération s'avère non seulement suffisant, mais révèle d'importants avantages sur les plans égalitaires et pragmatiques. La meilleure façon d'institutionnaliser cette formule est par l'entremise de mini-publics consultatifs dont les délibérations aboutissent à un vote, lui-même soumis au public général. L'idéal délibératif est une idée relativement jeune dans l'histoire de la pensée politique et les obstacles empiriques ne doivent pas freiner la réflexion normative. Mais comme nous avons pu le voir, cette

réflexion normative ne peut se passer des approches empiriques et institutionnelles, ni même des approches économiques et agrégatives, afin d'imaginer des idéaux susceptibles d'être atteints.

- 
- 1 J'aimerais remercier Luc Langlois pour ses commentaires stimulants ainsi que le CRSH pour son soutien.
  - 2 Iris Marion Young, «Communication et altérité. Au-delà de la démocratie délibérative» dans Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative: Anthologie des textes fondamentaux*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p. 307.
  - 3 Simone Chambers, «À huis clos. Publicité, secret et qualité de la délibération» dans *La démocratie délibérative, op. cit.*, pp. 491-539.
  - 4 *Idem*, p. 524.
  - 5 *Idem*, p. 525.
  - 6 John Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 66-84.
  - 7 *Idem*, pp. 78-79.
  - 8 Iris Marion Young, «Communication et altérité», *op. cit.*, p. 321.
  - 9 Young distingue le récit de la rhétorique, mais nous les présentons ensemble comme faisant partie de la forme du discours, en opposition à la section 1.2. qui traite du fond du discours et de la section 1.3. qui traite de la motivation du discours.
  - 10 Iris Marion Young, «Communication et altérité», *op. cit.*, p. 323.
  - 11 Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 130.
  - 12 *Ibid.*
  - 13 Jon Elster, «Le marché et le Forum. Trois variétés de théorie politique» dans *La démocratie délibérative, op. cit.*, pp. 115-165.
  - 14 Jane Mansbridge avec James Bohman, Simone Chambers, David Estlund, Andreas Føllesdal, Archon Fung, Christina Lafont, Bernard Manin et José Luis Martí, «La place de l'intérêt particulier...», *op. cit.*, p. 56.
  - 15 Cass Sunstein, «Incompletely Theorized Agreements», *Harvard Law Review*, 1995, vol. 108, pp. 1733-1772.
  - 16 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1995, pp. 133-172.
  - 17 Amy Gutmann et Dennis Thompson, «Why Deliberative Democracy is Different», *Social Philosophy and Policy*, 2000, vol. 17, no. 1, pp. 161-180.

- 18 Jane Mansbridge et al., «La place de l'intérêt particulier...», *op. cit.*, p. 58.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Idem*, p. 59.
- 21 Iris Marion Young, «Communication et altérité», *op. cit.*, p. 308.
- 22 Cheryl Hall, «Recognizing the Passion in Deliberation : Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy», *Hypatia*, 2007, vol. 22, no. 4, p. 87.
- 23 Pierre Livet, «Dans quelles conditions les émotions collectives peuvent-elles bloquer ou aider la délibération démocratique?», *Revue européenne des sciences sociales*, 2007, XLV-136, pp. 111-128.
- 24 *Idem*, p. 111.
- 25 *Idem*, pp. 120-121.
- 26 *Idem*, pp. 123-125.
- 27 «Partiellement» parce qu'une croyance est partagée avec une communauté religieuse, ce qui la rend partiellement publique, sans être complètement publique vu le pluralisme religieux.
- 28 James Bohman, «Raison publique et pluralisme culturel. Le libéralisme politique et la question du conflit moral» dans *La démocratie délibérative*, *op. cit.*, pp. 252-253.
- 29 John Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, *op. cit.*, p. 90.
- 30 James Bohman, «Raison publique et pluralisme culturel», *op. cit.*, p. 251.
- 31 *Idem*, p. 280.
- 32 *Idem*, p. 279.
- 33 John Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, *op. cit.*, p. 108.
- 34 *Idem*, pp.112-113.
- 35 James Bohman, «Raison publique et pluralisme culturel», *op. cit.*, pp. 267-269.
- 36 *Idem*, pp. 276-277.
- 37 Maeve Cooke, «Cinq arguments en faveur de la démocratie délibérative» dans *La démocratie délibérative*, *op. cit.*, pp. 327-379.
- 38 Jane Mansbridge et al., «La place de l'intérêt particulier...», *op. cit.*, p. 73.
- 39 Jon Elster, «Le marché et le forum», *op. cit.*
- 40 Jane Mansbridge et al., «La place de l'intérêt particulier...», *op. cit.*, p. 75.
- 41 Robert E. Goodin, *Innovating Democracy, Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 123.

- 42 James Fishkin et Bruce Ackerman, «La journée de la délibération» dans *La démocratie délibérative*, *op. cit.*, p. 447.
- 43 James S. Fishkin, «Deliberative Democracy» dans Robert L. Simon, *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, p. 222.
- 44 Simone Chambers, «À huis clos», *op. cit.*, p. 513.
- 45 La qualité épistémique du résultat est le quatrième argument évoqué par Maeve Cooke pour défendre la démocratie délibérative. Voir Maeve Cooke, «Cinq arguments...», *op. cit.*
- 46 James Fishkin, «Deliberative Democracy», *op. cit.*, p. 231.
- 47 Cass Sunstein, «Y a-t-il un risque à délibérer? Comment les groupes se radicalisent» dans *La démocratie délibérative*, *op. cit.*, p. 436.
- 48 *Ibid.*
- 49 Pour un examen détaillé de huit fonctions possibles des forums délibératifs, voir Robert E. Goodin et John S. Dryzek, «Making use of mini-publics» dans *Innovating democracy...*, *op. cit.*, pp. 11-37.
- 50 John Parkinson, *Deliberating in the Real World, Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 147-173.
- 51 Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative*, *op. cit.*, p. 80.
- 52 La proposition a obtenu 57 % des voix alors que 60 % était le seuil exigé. Voir Robert E. Goodin et John Dryzek, «Making use of mini-publics», *op. cit.*, pp. 19-20.

# Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique

Ugo Gilbert Tremblay, *Université de Montréal*

*Vous qui entrez, laissez toute espérance.*

Dante Alighieri

## *1. Prolégomènes (ou la malédiction de Cassandre)*

La «tradition maudite». Ainsi est-ce le nom que l'on pourrait donner à cette communauté hétéroclite de penseurs qui ont voulu passer la technique au crible de la négativité critique. Une communauté «maudite», oui, parce que tous semblent peu ou prou porter la tare d'une malédiction honteuse. Comme si le mauvais sort de Cassandre s'était pour ainsi dire abattu sur eux. Rappelons quelques grandes lignes du mythe grec : Cassandre, fille de Priam (roi de Troie), s'était vue pourvoir d'un don sisyphien, celui de pouvoir prédire l'avenir sans que personne ne puisse toutefois prêter foi à ses prédictions. C'est Apollon qui la dota de cette clairvoyance extrême, tout en la vidant de son influence pratique, frustré qu'il fut lorsque Cassandre se déroba à ses avances divines. Cassandre incarne depuis lors le symbole ingrat d'une lucidité impuissante, condamnée à se heurter éternellement au mur de l'incrédulité et de l'ignorance. Figure tragique s'il en est, car à cette fin de non-recevoir absolue, à cette sourde oreille systématique adressée à ses prophéties, s'ajoute l'opprobre d'avoir passé pour démente toute sa vie. Tel un vulgaire oiseau de malheur laissé-pour-compte, à qui ne s'offrit finalement pour seule issue que la triste réclusion d'une solitude aphasique, Cassandre assistât impuissante au déferlement des catastrophes prédites, lesquelles s'amoncelaient autour d'elle comme autant de flagellations sadiques (in)évitables.

Günther Anders<sup>1</sup>, véritable Cassandre de la modernité philosophique, n'a résolument pas échappé aux affres de cette malédiction.

Pis, il en constitue peut-être l'illustration la plus exemplaire, tant la force de ses mises en garde semble n'avoir eu d'égale que la faiblesse radicale de leurs retombées pratiques. Est-ce à dire que les foudres d'Apollon ont encore frappé? Bien sûr que non. D'autant plus que les dieux se sentent eux-mêmes chétifs et frêles, désormais, devant l'*hubris* de notre propre puissance démiurgique. Pas de complot divin, donc. Et pas plus, nous semble-t-il, de complot humain. Le sens de cette malédiction prend dès lors une portée beaucoup plus mystérieuse, probablement liée au mystère immanent de la technique elle-même, sur lequel nous voudrions ici lever le voile, ne serait-ce que partiellement.

En filigrane, notre pari consistera à renverser la fatalité mythique par une question d'apparence banale, voire même frivole : et si nous avions véritablement entendu le message de Cassandre, que se serait-il passé? La guerre de Troie aurait-elle vraiment eu lieu? Retraduit en termes modernes, cela reviendrait à se demander : quel sort aurait été le nôtre si nous avions vraiment prêté foi aux avertissements de cette tradition maudite? Ou encore – et ce sera là tout l'enjeu souterrain de notre présente réflexion – où en serions-nous si l'appel désespéré d'Anders avait été pris au sérieux? Bref : qu'en serait-il de la « suite du monde » (selon les beaux mots de Pierre Perrault) si son cri d'alarme nous était bel et bien parvenu?

Il ne s'agira évidemment pas pour nous de reconstruire la réalité historique par un vulgaire jeu de « philosophie fiction », mais bien d'*écouter* Anders, de prendre son message à la lettre, afin de révéler ainsi les angles morts de sa pensée, et plus spécifiquement le piège irrésistible qui la met en tension, et voire même ultimement en péril. Notre hypothèse est que l'écoute d'Anders, si elle conduit bien à une prise de conscience philosophique, voire à l'ivresse intellectuelle d'une illumination hyperlogique, ne débouche toutefois sur aucune piste d'atterrissage pratique. Un peu comme si ce n'était plus le sortilège d'Apollon qui empêchait cette fois la parole de Cassandre d'être prise au sérieux, mais bien l'emballlement d'une logique structurelle implacable, inhérente au monde lui-même, qu'aucune politique de prudence ne saurait désormais conjurer. En d'autres termes, ce n'est pas pour leur soi-disant imposture que les thèses

d'Anders, une fois entendues, seraient tenues pour inapplicables et sans effet, mais bien pour leur vérité même qui neutralise par avance toute action, laissant en quelque sorte l'immobilité stoïque se dresser comme la seule attitude résiduelle évidente.

Or il semble que cette aporie pratique se double en miroir d'une aporie théorique, ou plutôt est-ce peut-être l'aporie théorique elle-même qui révèle *a posteriori* l'étendue de l'impasse pratique qui lui est sous-jacente. La théorie critique de la technique peut-elle, en toute conséquence, se prévaloir du statut de critique si elle n'admet pas en même temps comme postulat l'existence d'un sujet volontaire, *causa sui* (et donc libre), tout au moins à titre d'idée régulatrice de la raison pratique permettant d'orienter l'action (Kant)? Car sans la liberté du sujet – qui semble justement évacuée par cette tradition maudite –, n'est-ce pas l'horizon même de toute transformation qui s'efface? L'entreprise critique n'est-elle pas dès lors vouée à l'échec, voire condamnée à la pure inanité descriptive d'un destin hors de contrôle? Ce sont là des questions profondes que nous souhaitons soumettre à l'attention du lecteur, ne serait-ce que sous la forme d'esquisses obsédantes. Pour ce faire, nous serons amenés à poser conjointement les questions de la technique et de la liberté (dans le sillage de ladite mort du sujet), afin de bien mettre en relief l'enchevêtrement des impasses pratiques et théoriques en présence. Dans le but d'étayer cette démarche, nous aurons au préalable à restituer le lien filial qui relie Anders à la philosophie heideggerienne de la technique, qui avait au moins pour mérite, disons-le d'entrée de jeu, d'assumer son impuissance pratique par l'ascèse symptomatique d'un *amor fati* rédempteur sur la voie de l'évènement (*Ereignis*) de l'Être.

## 2. Technique et métaphysique (ou la répudiation heideggerienne du sujet)

Dans sa célèbre conférence de 1953, intitulée *La Question de la technique*, Heidegger résume sa pensée en une formule devenue depuis lors quasi proverbiale: «L'essence de la technique n'est rien de technique<sup>2</sup>.» S'il en va ainsi pour Heidegger, c'est que la technique doit elle-même être comprise comme un évènement métaphysique, qui fait figure de destin (au sens de destination) de

l'homme occidental et qui s'établit en tant que nouveau rapport à ce qui est, à l'étant, de même que nouvelle articulation du *Sein* dans son ensemble. Ce nouveau rapport au monde signifie le triomphe d'une raison instrumentale déraillée (concomitante au retrait de toute borne normative (la «mort de Dieu»)) et dominée par des logiques de calcul, de rentabilité et de pure efficacité opératoire, lesquelles phagocytent peu à peu l'intégralité du réel humain en s'immiscant de façon tentaculaire jusque dans ses interstices les plus repliés. Partant de ces constats, le projet de Heidegger consiste à dévoiler les implications métaphysiques d'une telle emprise de la technique sur l'existence humaine à la lumière de la question plus générale de l'Être (question que nous laisserons ici en veilleuse pour nous consacrer plus spécifiquement à la question du sujet). Mais retenons néanmoins pour l'instant que ce qui fait la véritable originalité de la position de Heidegger, c'est l'idée que «l'essence de la technique [...] n'est autre chose que la métaphysique en train de s'achever<sup>3</sup>».

La tradition philosophique a coutume de considérer la technique comme un ensemble d'outils, de moyens ou d'instruments, que l'homme met à sa disposition et dont il entend faire usage au gré de ses intentions (bonnes ou mauvaises). Comme le résume merveilleusement Pierre Dulau, selon cette conception dominante de la technique :

[L'outil] n'a pas de nécessité interne, mais une nécessité d'emprunt, externe; sa fin ne lui est pas intimement propre, mais extérieurement hétérogène. [...] Son utilité est toujours corrélatrice de la finalité que la volonté lui assigne de l'extérieur; le fait qu'il s'insère ou non dans tel ou tel registre d'usage est en dernier ressort relatif au sujet qui, précisément, en use. En ce sens, l'outil est littéralement l'auxiliaire physique de la volonté, l'adjuvant qu'elle s'invente et se crée pour exercer, manifester ou bien accroître sa puissance<sup>4</sup>.

La technique est dès lors conçue comme l'effectuation ou l'objectivation (essentiellement neutre) de la volonté humaine, selon le schéma classique d'un moyen mis en œuvre en vue d'une fin.

Une relecture récente démesurément fallacieuse de Descartes – faite à l’aune des considérations écologiques de l’heure – a cru débusquer une intention diabolique originelle dans le fameux passage du *Discours de la méthode* voulant que les hommes se rendent «comme maîtres et possesseurs de la nature<sup>5</sup>». Heidegger, quant à lui, souligne plutôt l’ancrage métaphysique de la position cartésienne, position focale qui a pour mérite de concentrer en elle les principaux points aveugles de la conception instrumentale de la technique. Il faut dire, tout d’abord, que selon l’interprétation heideggérienne de Descartes, ce dernier inaugure la métaphysique moderne en faisant du *subjectum* compris dans sa subjectivité le *fundamentum absolutum inconcussum veritas*<sup>6</sup>. Or ce fameux *cogito* qui sert de fondement à la vérité confère aussi des assises à la liberté, à la volonté subjective infinie, qu’il faut surtout entendre ici comme l’affirmation d’une maîtrise surplombante du sujet sur ses objets où le sujet pensant se trouve en même temps absolutisé au rang de point référentiel stable et inconditionné à la source consciente d’un mouvement d’appropriation de l’étant, lequel est par là réduit à n’être qu’un pur objet plastique de la volonté<sup>7</sup>. Chez Descartes, en effet, l’homme fait figure de créateur devant ses créatures techniques ; il peut donc exercer son contrôle sur un monde extérieur devenu parfaitement transparent et manipulable, c’est-à-dire disposé à se soumettre au plan raisonné de ses désirs<sup>8</sup>. Mais ce qui est d’autant plus symptomatique dans cette posture, c’est l’affirmation sous-jacente d’une toute-puissance de la volonté humaine, la technique étant selon cette perspective conçue comme «une prolongation efficiente et déterminée de l’absolue autorité du vouloir<sup>9</sup>». Car, pour Heidegger, la technique ainsi comprise trahit une métaphysique vulgaire de la subjectivité, laquelle pose l’homme en tant qu’il serait *a priori* libre d’agir et d’utiliser ses productions comme il l’entend, alors que tout, précisément, dans l’histoire, tend à démentir cette thèse<sup>10</sup>. L’histoire des sciences semble en effet attester d’une irrésistibilité radicale du développement technique (seulement quelques décennies séparent la formulation par Einstein de la théorie de la relativité restreinte et le largage de la première bombe atomique, de même pour la découverte de la structure hélicoïdale de la molécule d’ADN et la première modification génétique)<sup>11</sup>. Il

paraît pour ainsi dire impossible de renoncer à son cours, comme si la technique était inscrite au cœur d'un processus historique hors de contrôle, processus certes « initié » par l'homme lui-même, mais que l'emballement frénétique de sa puissance aurait brutalement pris au piège. C'est ainsi que le fait écrasant de la technique, de même que les implications métaphysiques de son déferlement, s'imposent d'une manière irrécusable à l'homme tout en se dérochant fugacement aux griffes de sa volonté détronée<sup>12</sup>.

À la lumière de ces considérations, nous pouvons soumettre l'hypothèse selon laquelle l'illusoire sentiment de contrôle vis-à-vis de la technique provient en partie d'une projection chimérique de la volonté subjective à l'échelle de l'humanité toute entière, c'est-à-dire en quelque sorte d'une hypostase du concept de liberté individuelle érigée au rang de principe autonome apte à gouverner le cours du monde intégralement, selon une logique de gouvernance consciencieuse, alors que l'humanité est précisément une abstraction dépourvue de toute instance de volonté unifiée, et qui plus est radicalement engoncée dans les structures techniques existantes. On pourrait alors parler d'un subjectivisme collectif mystificateur.

Comme l'écrit Luc Ferry dans *La déconstruction heideggerienne de la modernité*, l'essence de la technique réside donc dans « l'achèvement de la métaphysique moderne comme métaphysique de la subjectivité » en tant que cette dernière s'était avec Descartes (et l'humanisme) érigée sur « une pensée de l'homme comme fondement<sup>13</sup> ». Dans le même sens, Gianni Vattimo précise qu'il faut comprendre « l'achèvement de la métaphysique » comme son « déploiement suprême et le plus complet<sup>14</sup> », c'est-à-dire comme sa consécration grâce à l'organisation (tendanciellement) totale de la Terre par la technique. En effet, explique-t-il, « c'est l'organisation technique du monde qui rend obsolète aussi bien l'être comme fondement que la structure hiérarchisée de la subjectivité, dominée par la conscience de soi », « homme et être perdent [ainsi] les caractéristiques que la métaphysique leur avait attribuées : d'abord et avant tout, la position de sujet et d'objet<sup>15</sup> ». Le raisonnement culmine ainsi dans l'idée que la technique révèle d'une part l'inanité du sujet en dévoilant la supercherie de sa volonté et permet d'autre

part de désenclaver l'Être de la catégorie de substance en établissant le règne de l'impermanence et de l'interchangeabilité générales (libérant du coup l'Être de l'horizon du temps – la substance étant «ce qui demeure» – dans lequel il avait été jusqu'alors précompris et, en un certain sens, fait prisonnier).

On peut dire, en terminant, que Heidegger afflige une humiliation de taille à l'orgueil proprement libéral qui veut que l'homme soit responsable de son destin et libre de décider de son devenir et qui voudrait conséquemment rendre coupable l'homme des infamies de la technique, selon la bonne vieille logique binaire de la récompense et du châtement. Nous verrons maintenant quelle forme est susceptible de prendre cette double interrogation sur la nature du sujet et de sa liberté en nous référant à la critique andersienne de la technique.

### 3. *Technique et moralité (ou l'écartèlement andersien du sujet)*

Alors que quelqu'un l'invitait un jour à coiffer d'un titre sa philosophie, Anders répondit sans hésiter qu'il placerait l'entièreté de cette dernière sous le signe d'une «philosophie du décalage» (*Diskrepanzphilosophie*)<sup>16</sup>. C'est dire l'importance cardinale que revêt la notion de décalage chez Anders. Nous chercherons donc ici à en saisir la nature et les implications à l'aune de son concept phare de décalage prométhéen. Cela nous conduira notamment à élargir la réflexion à la question de la dissolution de la responsabilité dans la division du travail à l'ère de la domination techno-industrielle.

Par décalage prométhéen (*Prometheisches Gefälle*), Anders entend définir «l'a-synchronicité chaque jour croissante [qui existe] entre l'homme et le monde qu'il a produit<sup>17</sup>». Cette distance, ajoutait-il, est susceptible de s'articuler non seulement entre l'homme et le monde, mais aussi entre l'action et la représentation, entre l'acte et le sentiment, entre la science et la conscience, entre l'instrument et le corps, etc. Une telle distance signifie que certaines de nos facultés prennent littéralement du retard sur d'autres et qu'au-delà d'un certain seuil atteint dans le développement de notre puissance technique, certaines d'entre elles ne suivent plus, dépassées ou submergées par la frénésie des facultés productives. Ce rapport schizoïde au réel s'explique par le fait que les capacités humaines

d'éprouver, de ressentir et d'imaginer sont anthropologiquement restreintes, frappées, donc, d'une irrémédiable finitude. Car si Kant montre bien que la raison a ses limites, Anders montre bien quant à lui que le cœur connaît aussi les siennes. L'*homo faber* aurait ainsi supplanté l'*homo sapiens*, en ce sens que les limitations naturelles dont ce dernier se trouve affublé lui interdisent désormais de se représenter les effets de ce qu'il est pourtant capable de faire. Or comme le résume bien le philosophe Louis Marion, nous touchons par là le cœur des préoccupations andersiennes, à savoir l'idée d'un «renversement de notre puissance technique d'agir sur le monde en une impuissance à en rattraper les conséquences désastreuses<sup>18</sup>».

Pour rendre compte avec un peu plus d'acuité d'un tel décalage, Anders a forgé la notion de supraliminaire (*Überschwellig*). Sont en effet appelés «supraliminaires, écrit-il, les événements ou les actions qui sont trop grands pour être conçus par l'homme<sup>19</sup>». Précisément, il ne fait là qu'inverser le sens originel du concept d'infraliminaire, terme issu des recherches de deux physiologistes allemands, E. H. Weber (1795-1878) et G. T. Fechner (1801-1887), afin de rendre intelligibles les excitations qui sont trop infimes (subliminales) pour être enregistrées par le corps. Une action est donc dite supraliminaire dès lors qu'elle outrepassa notre aptitude à en ressentir ou percevoir les effets. On peut dire en ce sens qu'il est impossible pour l'homme de se représenter la mort de centaines de milliers de personnes causée par l'explosion d'une bombe atomique, car une telle proportion de vies humaines réduites à néant en un seul instant dépasse les capacités représentatives de l'imagination. En effet, «nous sommes capables de détruire à coup de bombes des centaines de milliers de personnes, mais nous ne savons ni les pleurer, ni nous repentir<sup>20</sup>». Dans ce contexte, la puissance prométhéenne atteinte par l'homme le renvoie *de facto* à l'impuissance paradoxale de sa sensibilité.

Autre conséquence de cette disjonction de l'acte et de l'affect : dans le carnage de masse rendu possible par la technique moderne, la haine devient «un sentiment tout à fait superflu, [voire] complètement obsolète<sup>21</sup>». Combien faut-il de haine à un pilote de bombardier pour qu'il appuie à distance sur le bouton qui entraînera la mort de milliers de personnes ? Rien à comparer

de celle nécessaire pour tuer son *seul* voisin à coups de couteau. Nous n'avons ainsi plus besoin d'autant de méchanceté pour causer autant sinon plus de mal à autrui. Comme l'écrit Anders, «aucun des pilotes d'Hiroshima n'a eu besoin de mobiliser la quantité de haine qu'il a fallu à Caïn pour tuer son frère Abel<sup>22</sup>». Le caractère désormais facultatif de la haine dans l'acte de tuer fait ainsi dire à Anders qu'elle constituait peut-être à la rigueur «une émotion humaniste<sup>23</sup>». Selon lui, le meurtre de sang-froid, effectué sans haine, constitue donc une régression barbare qui lève une barrière supplémentaire sur la voie de notre déshumanisation.

En détruisant la liaison entre le sujet et ses actes, la technique aurait même entraîné le déchirement le plus grave de l'histoire du sujet. Expliquons-nous : les antagonismes traditionnels qui ont historiquement préoccupé la morale ont toujours pris place au sein de l'individu. Les luttes sans merci que se livraient l'esprit et la chair, le devoir moral et l'abandon aux passions par exemple, l'individu les vivait *de l'intérieur*, aux tréfonds de sa citadelle individuelle. On peut donc dire, comme le prétend Anders, que ces déchirements s'appliquaient toujours à un sujet unifié en lui-même, puisqu'il va de soi que ces conflits avaient l'individu pour seul théâtre, que les adversaires de ces conflits – le devoir et l'inclination par exemple – «ne se quittaient pas des yeux<sup>24</sup>», assurant par là même *l'intégrité* du sujet. De plus, les forces en présence étaient plutôt équilibrées. Or, avec la bombe et l'autonomisation progressive de la technique (son éloignement dans un système technicien hors d'atteinte pour notre sensibilité), «l'homme qui s'angoisse reste loin derrière l'homme qui produit<sup>25</sup>». Pire, nous devenons des «analphabètes de l'angoisse<sup>26</sup>» selon Anders, en plus d'assister à une dissolution de l'être moral. «Comme les facultés se sont éloignées les unes des autres, elles ne se rencontrent plus ; comme elles ne se rencontrent plus, elles ne se combattent plus. Bref, l'homme en tant que tel n'existe plus, il n'y a plus que des êtres qui, d'un côté agissent ou produisent, et de l'autre, éprouvent des sentiments<sup>27</sup>.» Le sujet se voit par là écartelé entre son être productif et son être sensible. Ainsi, le temps où, selon Descartes, il était «impossible de concevoir la moitié d'aucune âme<sup>28</sup>» est désormais révolu. Avec l'écartèlement,

voire le sectionnement des différentes facultés du sujet, la synthèse subjective de notre expérience du monde est vouée à l'échec, du fait même de la mutation de l'individu en *dividu*, en «homme [devenu] plus petit que lui-même<sup>29</sup>». Comment dès lors la conscience saurait-elle parvenir à rattacher ses actions à son sens moral ?

Chez Anders, la notion de responsabilité ne semble pas pouvoir survivre à la cécité téléologique de l'ère techno-industrielle. D'une manière générale, la thèse andersienne à propos du travail est que l'homme devient de plus en plus «aveugle à la finalité<sup>30</sup>» de ce dernier en raison de l'extrême division du travail qui accompagne la formation du capitalisme industriel. Sous l'effet du fractionnement de l'activité productive au nom d'une efficacité opérationnelle accrue, le travailleur devient le simple rouage des machines, sommé par leur rythme à assouvir leur soif. Les tâches effectuées par chacun deviennent si fragmentées que personne ne sait plus à quelle(s) fin(s) il collabore. Autrement dit, les employés sont à ce point enfermés dans des segments minuscules du processus d'ensemble que ce dernier échappe à leur représentation, si bien qu'en fin de compte, ils ne peuvent pas vraiment savoir ce qu'ils font. Car après tout, comme le rappelle Anders, «divisée par mille la saleté est propre<sup>31</sup>». La production des entreprises industrielles n'est donc plus à échelle humaine ; tout au plus distille-t-elle insidieusement les conditions d'un décalage encore plus grand. L'homme est ainsi exclu de sa compréhension du monde par «la médiation démesurée de [ses] processus de travail et d'action [...]. Entre le déclenchement du processus et son aboutissement, l'homme risque [en effet] de ne plus connaître ses actes<sup>32</sup>.» Son faire et sa praxis productive ont littéralement englouti son agir. La responsabilité se trouve dès lors diluée à l'infini et, par le fait même, condamnée au statut d'antiquité désuète du point de vue de la morale. Nous pouvons ainsi déjà dire des catastrophes écologiques futures que personne n'en sera responsable, comme personne ne l'a finalement été de Bhopal ou de Tchernobyl. Voici donc résumé en substance le nœud du problème : «Tandis que le travail en tant que tel est considéré en toutes circonstances comme *moral*, sa fin et son résultat sont considérés [...] comme fondamentalement *neutres au regard de la*

*morale*. Quel que soit le travail que l'on fait, le *produit de ce travail* reste toujours *par-delà le bien et le mal* [...]. Le travail n'a pas d'odeur. Il est psychologiquement inadmissible que le produit [...] puisse contaminer le travail lui-même<sup>33</sup>. » À y regarder de près, on retrouve là des thèmes chers au *Eichmann à Jérusalem* d'Hannah Arendt, publié 5 ans après *L'Obsolescence de l'homme*. L'essence de la banalité du mal y était déjà formulée en des mots on ne peut plus clairs : « L'employé du camp d'extermination n'a pas *agi* mais, aussi épouvantable que cela puisse paraître, il a seulement fait son travail<sup>34</sup>. » Tout cela montre bien comment l'organisation moderne du travail contient en elle-même les germes d'une production d'Eichmann en série. Le statut moral du produit (bombes atomiques, automobiles, Zyklon B, etc.) « ne porte aucun ombrage à la moralité du travailleur qui participe à sa fabrication<sup>35</sup> ». Par conséquent, c'est le travail lui-même qui devient immoral. En somme, on peut dire qu'Anders opère un dépassement du marxisme orthodoxe en plus d'inverser le paradigme critique traditionnel : « l'essentiel, aujourd'hui, ce n'est pas qui produit, ni comment on produit, ni combien on produit, mais bien plutôt [...] ce qu'on produit<sup>36</sup> ».

On comprendra que la grille de lecture développée par Anders suscite son lot de frayeurs et de réactions, tant elle heurte frontalement nos intuitions les plus vives. Diane Cohen, notamment, y voit une « lecture technocentriste<sup>37</sup> », qui fait démesurément abstraction de l'individu et du facteur humain, l'homme étant dans son système broyé, effacé, dénié, dans les dérives d'une conceptualisation outrancière, où l'autonomie (relative) de la technique dame le pion à l'autonomie morale de l'homme. Comme l'écrit Anders, en effet, dans *Besuch im Hades*, les « éthiques religieuses et philosophiques qui furent jusqu'ici en vigueur sont devenues toutes, sans exception, obsolètes ». Obsolètes, ajoute Cohen, comme leur support, l'homme<sup>38</sup>. « Et quand cette époque distribue les destinées qui lui sont propres [...], les différences entre tortionnaires et torturés lui demeurent indifférentes<sup>39</sup>. » Cohen voit dans cette posture une indifférenciation tendancieuse du statut des bourreaux et des victimes, de même qu'une froide banalisation des crimes commis à l'ombre déresponsabilisante de la technique.

Anders annulerait par là «la différence entre ceux qui passent à l'acte et ceux qui s'en abstiennent<sup>40</sup>». Toute personne exécutant des machines peut désormais plaider son manque d'imagination comme facteur atténuant radical. Le coupable étant devenu simple rouage retombe ainsi dans les eaux de l'innocence virginale, léger parce que déchargé de toute faute, et disculpé des forfaits qu'il déclenche pourtant, la technique tenant désormais à bout de bras l'entier fardeau du mal (pardonnez-leur, car ils ne s'*imaginent* pas ce qu'ils font, pourrait-on résumer en reformulant l'adage chrétien). En effet, de ce point de vue, la mort du sujet signifie aussi bien l'éclipse de la conscience individuelle, la disgrâce du libre arbitre, que la fin de la moralité. La technique contribue dès lors à l'effectuation concrète de la prophétie nietzschéenne, à savoir que la réalité humaine devient bel et bien, selon l'expression canonique, par-delà bien et mal. À cet égard, une des hypothèses intéressantes soulevée par Cohen consiste à dire qu'il s'agit là d'un déni de la question du mal, laquelle se trouve entièrement refoulée dans le domaine de la technique, laissant presque croire à l'existence d'une antériorité fondamentale du bien sur le mal chez Anders, à la façon socratique (nul ne fait le mal volontairement), ou mieux, rousseauiste, la société étant chez lui remplacée par la technique (l'homme naît bon, c'est la technique qui le corrompt). «Le technotropisme de la pensée d'Anders serait dès lors [...] une fuite devant l'homme<sup>41</sup>.» Mais il faut rendre justice à la tension inhérente à la position andersienne, celle-ci reconnaissant que «même si [nous arrivions à renforcer notre capacité d'imagination,] cela ne nous mettrait nullement à l'abri de la continuation du monstrueux. Car à l'abri, nous le serions alors seulement si les socratiques avaient raison avec leur affirmation que personne ne fait du mal en connaissance de cause – une allégation qui flotte entièrement dans le vide<sup>42</sup>.»

La radicale hétéronomie du sujet humain telle que dépeinte par Anders n'est toutefois pas sans soulever d'autres problèmes. Daglind Sonolet relève quant à elle la tension qui existe chez lui entre d'une part l'assujettissement total de l'homme au joug de la technique et d'autre part l'espoir de parvenir un jour à s'en soustraire. En effet, la philosophie andersienne du décalage ne semble pas conférer

à l'homme la marge de manœuvre et d'indépendance nécessaire pour venir à bout de sa misère présente<sup>43</sup>. La bonne vieille idée spinoziste selon laquelle « l'espoir est une passion triste » prend donc une portée on ne peut plus sensible chez Anders. Car le principal reproche que formule Sonolet à son égard renvoie précisément au fait que « l'appel à l'action en toute connaissance de cause suppose une intelligence morale dont l'homme est précisément jugé incapable<sup>44</sup> ». En d'autres termes, Anders a beau vouloir se faire le chantre d'une philosophie de la praxis, la force d'absorption de la technique qu'il dévoile semble avoir anéanti chez lui toute forme de médiation sociale, politique ou institutionnelle, laissant ainsi l'exigence éthique orpheline et désincarnée, réduite à n'être plus qu'une ratiocination autistique repliée sur elle-même. Sonolet accuse en ce sens Anders d'avoir reproduit la logique d'inévitabilité et de linéarité qu'il reprochait précisément à la modernité progressiste, tout en en inversant toutefois le contenu. La téléologie à l'œuvre n'est dès lors plus providentielle, mais bien « décadentielle », participant d'un « historicisme du pire<sup>45</sup> ». La perspective d'Anders se révélerait par là déterministe, en faisant notamment de la technique le nouveau sujet de l'histoire, nous reléguant au simple rôle de « co-existants dans l'histoire » (*Mitgeschichtlich*)<sup>46</sup>.

#### 4. Liberté et destin (ou la consécration du *fatum*)

Bien qu'Anders ait formulé une critique en règle de l'ontologie heideggerienne, le principal assaut qu'il porte à l'encontre de cette dernière renvoie à son déni du monde social et politique, et non substantiellement à sa théorisation de la question de la technique. Ainsi Anders et Heidegger sont-ils susceptibles d'avoir des vues en commun à ce sujet, sans différer significativement sur le fond. Expliquons-nous. Chacun à leur manière, les deux semblent avoir cherché à mettre au jour l'avènement d'un nouveau sujet, d'une nouvelle force motrice de l'histoire, la technique (ontologisée) dans le cas d'Anders, et l'Être dans le cas de Heidegger. Selon Giovanni Carrozzini, ils ont effectivement en partage de ne plus apercevoir en l'homme qu'un « corps cadavérique [obsolète], [qu']une ruine plutôt qu'un protagoniste : c'est toujours quelque

chose d'autre qui conduit l'histoire et qui en même temps doit être conduit<sup>47</sup>».

À l'appui de cette thèse voulant que l'homme serait détrôné de son premier rôle d'antan, on pourrait paraphraser l'idée de Heidegger selon laquelle «l'homme ne se rencontre plus en vérité nulle part<sup>48</sup>». Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, en effet, celui-ci affirme d'une manière fort suggestive – à l'encontre de Sartre qui disait que nous étions sur un plan où il y avait seulement des hommes – que plus précisément, «nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être<sup>49</sup>». Chez Heidegger, en effet, le bouleversement susceptible d'invertir le devenir catastrophique de l'humanité sous l'emprise de la technique ne vient pas de l'homme, compris comme sujet volontaire et souverain, mais bien de l'Être lui-même, car la technique entendue comme achèvement de la métaphysique consiste au sens fort du terme en une *destinée* de l'Être, rien de moins, arrachant ainsi l'orientation de son devenir au domaine de la responsabilité humaine (c'est l'Être qui finira par nous ouvrir la voie d'un nouveau rapport à la technique<sup>50</sup>). Comme l'explique Sonolet, Heidegger élude de la sorte «les derniers vestiges d'une individualité active pour transformer l'homme en un être-là en attente<sup>51</sup>». L'éventualité d'une réconciliation avec l'Être ne peut dès lors prendre forme qu'avec le reniement de toute autonomie individuelle: «L'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute<sup>52</sup>.» Le dernier Heidegger a donc renoncé à l'idée qu'une maîtrise puisse être envisagée, et la seule posture encore valable consiste pour lui en une attitude de sérénité (*Gelassenheit*) et de détachement à l'égard du destin, ce qui implique un renoncement au primat de la volonté, un lâcher-prise, bref: un laisser-Être. C'est pourquoi le discours moral reste inopérant et sans prise dans sa philosophie, du fait en somme que le consentement à ce qui est fatal libère le *Dasein* de tout *pathos*, l'élevant à la fois par-delà l'enthousiasme puéril comme de l'indignation lyrique des consciences révoltées.

À l'instar de Heidegger, Anders «rejette [...] comme cartésien un appel à l'authenticité qui reconnaît à l'individu la liberté du

vouloir<sup>53</sup>». En effet, la misère de l'homme, désormais, selon Anders, c'est «l'éventualité que [...] son absence de liberté puisse avoir des limites définitives<sup>54</sup>». De même, on ressent aussi à sa lecture l'impression d'une froide fatalité, d'un irrécusable destin, la technique étant décrite comme un phénomène «époqual» :

Ce n'est pas sur ce que Washington ou Moscou font de la technique qu'on s'interroge, explique Anders, mais sur ce que la technique a fait, fait et fera de nous, bien avant que nous puissions faire quoi que ce soit sur elle. La technique est désormais notre destin, au sens où Napoléon le disait, il y a cent cinquante ans, de la politique, et Marx, il y a un siècle, de l'économie. Et même s'il ne nous est pas possible de diriger la main de notre destin pour le maîtriser, nous ne devons pas renoncer, malgré tout, à ce projet<sup>55</sup>.

Mais où se situe donc la différence avec Heidegger, dès lors, si tout comme lui, il ne croit pas que l'action humaine puisse changer quoi que ce soit? La différence vient probablement du fait qu'Anders ne s'en remet pas aux vellétés d'une force occulte appelée l'Être, mais persiste malgré tout à en appeler à la constitution d'une imagination morale élargie capable de saisir l'étendue et la monstruosité de nos productions – capacité dont il répudie par ailleurs la possibilité. En somme, Anders sait que la conscience demeurera toujours une condition préalable à l'action, mais il doute en même temps que celle-ci puisse se développer à la hauteur des enjeux présents. La contradiction reste donc entière et non résolue. Mais faut-il nécessairement sortir de cette aporie? Et d'abord, *peut-on*? La véritable impasse, n'est-ce pas ce désir mégalomane qui voudrait précisément que l'on rompe avec le fardeau indépassable de cette confusion, au profit d'une vérité partielle qui, bien qu'offrant le confort de solutions apparentes, n'en servirait pas moins le mensonge et le mépris de la complexité du réel? Partant de là, l'apport d'Anders tiendrait moins aux solutions qu'il professe qu'à la conscience malheureuse et lucide qu'il nous somme d'accueillir.

5. Fin de parcours (en forme de sens unique)

*Le vrai "courage" de l'esprit, c'est de ne pas sortir de la contradiction : y consentir plutôt, s'en laisser imprégner, ne pas céder à la tentation hégélienne, au chantage de la synthèse illusoire, ne pas fuir par-delà, mais assumer l'ambiguïté, l'incertitude radicale de vivre et de pensée : soutenir l'interrogation.*

François Ricard

Sens unique, donc. Entendu à la fois comme absence d'issue et comme unique voie, comme *fatum*. La lecture d'Anders nous jette dans une vertigineuse impasse théorique, mais qui n'est peut-être au fond que le reflet de l'aporie pratique concrète dans laquelle la technique nous met en demeure. À en suivre la philosophie andersienne du décalage, nous nous trouvons littéralement séquestrés par la robustesse et l'indifférence de ses nombreux procès opérationnels, ce qui a pour conséquence mortifère de neutraliser la liberté même qui nous aurait pourtant permis d'en sortir. Or peut-on encore parler de *critique* si le discours même qui s'en revendique se prive en même temps du seul pari métaphysique qui lui permettrait de rendre sa normativité effective ? Le postulat de la liberté n'est-il au fond qu'une illusion requise pour asseoir la critique ? Cette dernière peut-elle se survivre *en tant que* critique tout en s'aliénant les seuls fondements théoriques capables d'en légitimer la charge ? Mais alors, dans ce cas, à quoi servirait-elle sinon à recenser imperturbablement les causes de notre inexorable faillite, ou à dresser le simple *constat* des progrès de notre agonie implacable ? Car ériger « l'encyclopédie du monde apocalyptique<sup>56</sup> », comme prétendait le faire Anders en complémentarité avec l'œuvre d'Adorno, cela ne revient-il pas à évacuer la critique, le *Sollen*, au profit de ce qui est, à moins que la normativité ne se trouve en quelque sorte *déjà* incluse dans ce type de descriptivité ?

Anders évoque certes certaines pistes, au-delà de l'élargissement souhaité de l'imagination morale : « semer la panique<sup>57</sup> », par exemple, faisant ainsi écho à l'heuristique de la peur développée par Hans Jonas, ou encore à la pédagogie des catastrophes formulée par des penseurs contemporains tels que Serge Latouche ou Jean-Pierre Dupuy. Il soutient aussi que l'expérience de la honte recouvrerait un certain volet actif pour l'émulation des facultés morales. À ses yeux, en effet, le fait d'avoir honte d'être homme devant l'amoncellement des désastres qui déferlent autour de nous aiderait à revivifier les germes de notre humanité déchuée. Anders avance également que « l'une des principales tâches de la philosophie de la technique [...] [est] de trouver le point dialectique où notre oui à l'égard de la technique doit se changer en scepticisme ou en un non clair et net<sup>58</sup> ». Mais à chaque fois, un indélogeable brouillard semble persister autour de ces propositions, jusqu'à engloutir tout leur potentiel contenu pratique, comme si un vaste nuage noir assombrissait nécessairement l'horizon de tout sauvetage, comme si l'avenir était de toute façon déjà scellé par le destin de la technique et l'abîme de notre non-liberté.

Walter Benjamin réclamait qu'on coupe la mèche du progrès avant qu'elle n'atteigne la dynamite. Or il semble que tout soit déjà explosé. De même, Benjamin concevait les révolutions non plus à l'instar de Marx comme des locomotives de l'histoire, mais bien comme une main – la main de l'espèce humaine – capable d'entrer *in extremis* dans ce train pour en actionner le frein d'urgence. Or pour faire un clin d'œil à la fameuse boutade de Charles Péguy sur Kant, nous pourrions dire que la critique de la technique a beau avoir les mains pures, elle n'en a pas moins perdu ses mains. En somme, s'il est vrai comme l'écrit Michel Freitag que « le monde n'est plus seulement réuni devant notre conscience, [mais qu']il est rassemblé dans nos mains<sup>59</sup> », alors c'est une raison de plus pour dire que celles-ci, symboles passés de notre volonté triomphante, n'ont plus désormais que l'apparence inerte d'excroissances étrangères, porteuses de l'effrayant témoignage selon lequel ce qui nous semblait pourtant le plus proche a finalement pu parfaitement nous échapper.

À tout cela s'ajoute un paradoxe supplémentaire, car Anders semble en effet se refuser à tout abandon définitif de la praxis, quitte à mettre en pratique, comme il l'avance avec sérieux, une véritable «schizophrénie morale». «Dans notre rôle d'actifs en matière de morale, pense-t-il, nous avons à nous faire plus bêtes que nous ne sommes<sup>60</sup>.» En d'autres termes : agir *comme si* nous ne savions pas qu'il n'y a pas d'issue et *comme si* nous étions libre de reprendre en main notre destin<sup>61</sup>. Pessimisme de tête, optimisme de cœur, donc. Position, en somme, qui n'est pas sans rappeler le vieux pari adornien de la bouteille à la mer : «À peu près comme si, abandonné sur une île, on agitait désespérément un mouchoir en direction d'un bateau qui serait en train de s'éloigner, quand il est déjà trop loin pour qu'on puisse lancer un cri<sup>62</sup>.» Voilà l'ultime arrêt de notre parcours. Car «si ce discours peut s'adresser à quelqu'un aujourd'hui, ce n'est ni aux masses comme l'on dit, ni à l'individu qui est impuissant, mais plutôt à un témoin imaginaire auquel nous laissons notre message afin qu'il ne disparaisse pas entièrement avec nous<sup>63</sup>». Et c'est ainsi qu'il nous est permis de boucler la boucle avec Cassandre, car que restait-il au fond à cette dernière sinon la fabulation lénifiante d'un témoin imaginaire, que diable pouvait-il bien lui rester, en effet, sinon ce bel euphémisme de l'impuissance solitaire ?

- 
- 1 Günther Anders, né en 1902, mort en 1992, est un philosophe méconnu de la technique. Il fut le premier mari d'H. Arendt, compléta une thèse de doctorat sous la direction d'E. Husserl, participa aux séminaires de Heidegger, notamment celui sur la technique en compagnie de H. Jonas, H.-G. Gadamer, H. Marcuse et H. Arendt ; il est aussi connu pour avoir participé au tribunal de B. Russell sur les crimes contre l'humanité commis au Vietnam.
  - 2 Martin Heidegger, «La Question de la technique», in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 47. Ou encore, à la page 10 : «La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique.» Comme le remarque avec justesse Janicaud, il ne faut pas ici entendre le mot essence dans son acception classique comme toutes les déterminations qui définissent une chose de façon immuable, mais bien comme «un sens intrinsèque dont la portée se tient longtemps en retrait,

- mais se dévoile dans l'histoire». Dominique Janicaud, «Heidegger nous aide-t-il à penser la technique?», in Thomas Ferenczi, *Penser la technique*, Paris, Complexe, 2001, p. 78.
- 3 Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 114-115.
  - 4 Pierre Dulau, *Heidegger*, Paris, Ellipse, 2008, p. 71.
  - 5 René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF, 2000, p. 99.
  - 6 C'est-à-dire le fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité. À ce sujet, voir Alain de Libera, «Sujet insigne et Ich-Satz, Deux lectures heideggériennes de Descartes», in *Les études philosophiques* 1/2009 (n° 88), pp. 85-101.
  - 7 Nous limitons ici nos développements à Descartes, bien que Leibniz, Kant et Nietzsche participent aussi selon Heidegger du glissement qui transformera la volonté de maîtrise cartésienne du monde en une pure volonté technicienne définalisée.
  - 8 «La technique, entendue au sens le plus large et dans toute la diversité de ses manifestations, est alors considérée comme un plan que l'homme établit et qui finalement met l'homme en demeure de décider s'il veut devenir l'esclave du plan ou en rester le maître.» Martin Heidegger, «Identité et Différence», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 267.
  - 9 Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 82.
  - 10 Il est intéressant de souligner que le volontarisme écologiste repose exactement sur le même substrat métaphysique que celui inauguré par Descartes, en ce sens qu'il préjuge lui aussi de la possibilité d'une gestion éclairée et mesurée du dispositif technique planétaire. «On veut, comme on dit, "prendre en main" la technique et l'orienter vers des fins "spirituelles". On veut s'en rendre maître. Cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme.» Martin Heidegger, «La Question de la technique», *op. cit.*, p. 11.
  - 11 Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 86.
  - 12 Plusieurs autres éléments illustrent l'étendue de cette non-maîtrise de l'homme sur ses artéfacts : I) la circularité du développement technique qui fait que la technique commande d'elle-même toujours plus de technique, et ce, même si la finalité est justement de l'abolir (la technique devient elle-même nécessaire pour s'arracher à son emprise) ; ainsi, écrit Heidegger, «la puissance essentielle de la technique se montre même là où l'on essaye encore, pour ainsi dire sur des terrains secondaires, de maîtriser la technique» (Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 349) ;

- II) la bombe atomique a unifié concrètement l'humanité qui n'était jusqu'alors qu'une abstraction, en rendant possible son autodestruction intégrale; III) la découverte de l'ADN a ouvert des possibilités inédites qui ont à leur tour modifié le statut métaphysique même de l'homme, dans la mesure exacte où ce dernier peut désormais «s'approprier de manière rationnelle les conditions de sa propre apparition jusqu'au point où il peut prédéterminer les caractères mêmes de sa présence à venir» (Pierre Dulau, *op. cit.*, p. 90), faisant passer l'homme de l'univers de la reproduction sexuelle à celui de son autoproduction technique, et où c'est finalement «l'essence vivante elle-même qui est censée se livrer à la production technique» (Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», *op. cit.*, p. 348); IV) s'ajoute à cela l'invention de la cybernétique qui est également lourde d'implications en tant qu'elle fomente de véritables simulacres du subjectivités humaines et s'attaque à la nature même du langage, lequel passe de la volonté du dire à la pure production fonctionnelle de signes. En dernière analyse, tous ces éléments pointent en direction d'une seule et même question désarmante : est-ce bien là le fruit d'une véritable décision humaine? La technique est-elle bien neutre et tributaire du seul usage conscient qu'on en fait?
- 13 Luc Ferry, «La déconstruction heideggérienne de la modernité», in Alain Renaut, *Histoire de la philosophie politique, Tome IV, Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 403. Ferry va même jusqu'à affirmer – avec une aigreur qui trahit sa foi inébranlable dans l'humanisme libéral – que l'entreprise heideggérienne se démarque du début à la fin par un effort actif pour «en finir avec la volonté ou avec la subjectivité» (*Ibid.*, p. 427). Selon lui, l'évacuation du sujet moderne implique chez Heidegger un rejet tout aussi virulent de la démocratie, en tant que cette dernière partagerait le même fond métaphysique que la technique comme «moment du déploiement moderne de la subjectivité comme volonté» et sacralisation de l'autonomie du sujet comme valeur suprême (*Ibid.*, p. 407).
  - 14 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité, Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987, p. 176.
  - 15 Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 110-111.
  - 16 Günther Anders, «Brecht ne pouvait pas me sentir», in *Austriaca*, Presses Universitaires de Rouen, 1992.
  - 17 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Encyclopédie des nuisances/Ivrea, 2002, p. 29.

- 18 Louis Marion, «La postmodernité (freitagienne) à la lumière de la chute prométhéenne (andersienne) et vice-versa: sommes-nous en train de construire l'enfer?», in *La pensée enracinée, Essais sur la sociologie dialectique de Michel Freitag*, Montréal, Carré Rouge, 2008, p. 51. Voir aussi son autre excellent texte, auquel nous sommes également redevable: Louis Marion, «La perte de l'expérience chez Günther Anders, Une contribution à la critique de la postmodernité», in *Société*, n° 27, automne 2007. On remarquera également au passage que le parallèle avec Hannah Arendt est on ne peut plus saisissant: «Il se pourrait, écrit-elle, créatures terrestres qui avons commencé à agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes pourtant capables de faire.» Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 36.
- 19 Günther Anders, *Et si je suis désespéré, qu'est-ce que vous voulez que j'y fasse?*, Paris, Allia, 2007, p. 71.
- 20 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 31.
- 21 Günther Anders, *La Haine*, Payot, 2009, p. 58.
- 22 Günther Anders, *La menace nucléaire, Considérations radicales sur l'âge atomique*, Paris, Le serpent à plumes, 2006, p. 273.
- 23 Günther Anders, *La Haine*, *op. cit.*, p. 48.
- 24 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 303.
- 25 *Ibid.*, p. 298.
- 26 *Ibid.*, p. 295.
- 27 *Ibid.*, p. 304. Anders diagnostique ainsi «la mort de l'homme» dix ans avant Foucault, quoi que dans une tout autre perspective (car ce n'est pas ici l'«idée» d'homme qui s'éteint, mais bien l'homme concret compris comme unité synthétique). Il préfigure ainsi la dissolution postmoderne du sujet classique.
- 28 *Ibid.*, p. 160.
- 29 *Ibid.*, p. 298.
- 30 *Ibid.*, p. 325.
- 31 *Ibid.*, p. 274.
- 32 Voir la préface de Sabine Cornille et Philippe Ivernel dans Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Payot, 2003, p. 15.
- 33 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, pp. 322-323.
- 34 *Ibid.*, p. 324.
- 35 *Ibid.*, p. 322.
- 36 *Ibid.*, p. 22.
- 37 Diane Cohen, «Tous fils d'Eichmann?», *La philosophie de Günther*

- Anders face à la Shoah», in *Tumultes: Günther Anders, Agir pour repousser la fin du monde*, n° 28-29, octobre 2007, p. 99.
- 38 *Ibid.*, p. 102.
- 39 Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, *op. cit.*, p. 74.
- 40 Diane Cohen, *op. cit.*, p. 97.
- 41 Diane Cohen, *op. cit.*, p. 102.
- 42 *Loc. cit.* À la décharge d'Anders, il faut préciser qu'il utilise de son propre aveu l'exagération comme procédé propre à amplifier la réalité. Un peu comme si l'exagération était un outil semblable au microscope pour le biologiste et au télescope pour l'astronome, au service cette fois de l'œil phénoménologique du philosophe. Du point de vue épistémologique, il justifie l'emploi de cette méthode grossissante par le fait que les faits bruts ne parviennent à l'imagination humaine que dans une forme lénifiée, si minimisée que nous n'arrivons pas à les saisir jusque dans leurs plus extrêmes conséquences. Plus qu'un simple outil heuristique, c'est la possibilité même du connaître qu'il s'agit de sauvegarder : « Il y a des phénomènes qu'il est impossible d'aborder sans les intensifier ni les grossir, des phénomènes qui, échappant à l'œil nu, nous placent devant l'alternative suivante : ou bien l'exagération, ou bien le renoncement à la connaissance. » Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 29. Seule la caricature permet dès lors de hisser notre sensibilité jusqu'au seuil du comprendre.
- 43 Daglind Sonolet, *Günther Anders: phénoménologue de la technique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2006, p. 211. « Invariablement, Anders reproduit la tension entre la description d'un état immuable et l'appel à le surmonter par la prise de conscience et l'engagement. » (*Ibid.*, p. 152).
- 44 *Ibid.*, p. 32.
- 45 *Ibid.*, p. 207.
- 46 *Ibid.*, p. 82 (Anders traduit par Sonolet).
- 47 Giovanni Carrozzini, « Technique et humanisme. Günther Anders et Gilbert Simondon », *Revue Appareil [En ligne]*, Numéros, n° 2, 2008, (Page consultée le 5 novembre 2008)
- 48 Martin Heidegger, « La Question de la technique », *op. cit.*, p. 36.
- 49 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 87.
- 50 « Aucun changement n'arrive sans une escorte (*Geleit*) qui d'abord montre le chemin. » Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 115.
- 51 Daglind Sonolet, *op. cit.*, p. 80.

- 52 Martin Heidegger, «La Question de la technique», *op. cit.*, p. 33. Ou encore dans son cours de 1941 intitulé *Concepts fondamentaux*: «C'est pourquoi la technique n'est maîtrisée que là où, d'emblée, et sans réserve, on lui dit un oui sans condition. Ce qui signifie: la maîtrise pratique de la technique en son déploiement inconditionnel présuppose d'emblée la soumission métaphysique à la technique.» Cité par Jean-Édouard André, *Heidegger et la liberté: le Dasein face à la technique*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 276. «L'action humaine, écrit par ailleurs Heidegger, ne peut jamais immédiatement remédier à ce danger.» Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *op. cit.*, p. 88.
- 53 Daglind Sonolet, *op. cit.*, p. 70.
- 54 Günther Anders, *L'Obsolescence...*, *op. cit.*, p. 59.
- 55 *Ibid.*, p. 22.
- 56 Christophe David, «Nous formons une équipe triste...», in *Tumultes*, *op. cit.*, p. 173.
- 57 Günther Anders, *Et si je suis...*, *op. cit.*, p. 92.
- 58 Anders traduit par Daglind Sonolet, *Ibid.*, p. 150
- 59 Michel Freitag, *Le naufrage de l'université*, Cap-Saint-Ignace, Nota Bene, 1998, p. 25.
- 60 Günther Anders, «Brecht ne pouvait pas me sentir», *op. cit.*
- 61 Günther Anders, «L'homme sur le pont», in *Hiroshima est partout*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2008, p. 64.
- 62 C'est ce qu'écrivait Adorno dans une lettre de 1941 adressée à Horkheimer. Traduit par Irving Wohlfarth, «Entendre l'inouï. La Dialectique de la Raison et ses sirènes» in *Tumultes*, n° 17-18, mai 2002.
- 63 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1974, p. 279.

# Intuition et finitude dans la lecture heideggérienne de Kant

Maria Hotes, *Université de Montréal*

Au §28 de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), au moment où Heidegger se propose d'établir le lien entre imagination pure et intuition transcendantale, il affirme ceci :

Le caractère transcendantal de l'intuition transcendantale se précise également par cette interprétation de l'intuition pure, s'il est vrai que la signification propre de la transcendance se fonde dans l'imagination pure. Placée, comme elle l'est, au début de la *Critique* de la raison pure, l'Esthétique transcendantale est au fond inintelligible. Elle n'a qu'un caractère introductif et ne peut être vraiment lue que dans la perspective du schématisme transcendantal<sup>1</sup>.

Heidegger cherche, dans ce passage, à signaler une dépendance de l'Esthétique transcendantale – soit la première partie de la *Théorie des éléments* dans la *Critique de la raison pure* de Kant – vis-à-vis du schématisme, lequel apparaît alors comme étant le « véritable centre de gravité<sup>2</sup> » de la *Critique*. Or, malgré cette dépendance apparente sur laquelle tient à insister Heidegger afin de faire valoir le schématisme, l'Esthétique permettrait pourtant, dès le début de la *Critique*, de développer des aspects centraux de la philosophie kantienne que se réappropriera Heidegger dans le cadre de sa lecture phénoménologique. On y trouve notamment le fondement du « transcendantalisme » heideggérien<sup>3</sup> ainsi que le développement des formes pures de l'intuition – en particulier du temps – comme éléments pré-conceptuels constitutifs de toute connaissance ontologique. Dans son interprétation de la *Critique*, en effet, Heidegger cherche à montrer que le problème central de la *Critique* serait celui du fondement de la métaphysique, et non pas celui de la connaissance. Mieux encore : la *Critique* n'aurait rien à voir, selon

Heidegger, avec l'épistémologie ou la philosophie des sciences<sup>4</sup>. Dans ce contexte, où l'ontologie est au centre des préoccupations heideggériennes, on comprend mal la subordination de l'Esthétique au schématisme car elle tend à dissimuler, injustement selon nous, la portée positive de l'Esthétique pour la lecture ontologico-phénoménologique de Kant par Heidegger. De fait, s'il est une section, dans la *Critique de la raison pure*, qui aborde de front le problème ontologique comme problème philosophique central, c'est bien l'Esthétique transcendante. Son importance fondamentale et fondatrice ne saurait alors être négligée. À cet effet, Kuno Fischer, philosophe néo-kantien de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, affirme ceci :

C'est une opinion foncièrement erronée que la déduction transcendante des concepts purs de l'entendement constitue "la partie la plus précieuse de la Critique de la raison", comme si les autres parties, l'Esthétique transcendante en particulier, avaient moins de valeur et étaient en fin de compte superflues [...]. L'expérience à fonder, au sens où la prend Kant, est la connaissance nécessaire et universelle des phénomènes : elle présuppose par conséquent l'existence des phénomènes. L'Esthétique transcendante enseigne comment ces phénomènes naissent : elle constitue donc le fondement nécessaire et indispensable de l'Analytique transcendante et une partie également précieuse de la Critique<sup>5</sup>.

L'Esthétique transcendante constitue, nous dit Fischer, le fondement de la Logique, et, en particulier, de l'Analytique ; en ce sens, elle doit retenir l'attention de tout lecteur de la *Critique*. Nous faisons nôtre cette remarque de Kuno Fischer ; ainsi, loin de suivre Heidegger lorsqu'il affirme que l'Esthétique n'est compréhensible qu'en tenant compte du schématisme, nous croyons au contraire que c'est celui-ci qui ne saurait être compris sans les thèses développées par Kant dans l'Esthétique. De fait, c'est dans l'Esthétique, et non dans l'Analytique, que Kant fonde son «phénoménalisme<sup>6</sup>», en distinguant le phénomène des choses en soi et en limitant, suite à cette distinction, la connaissance humaine à la sphère phénoménale.

Or, ceci n'est possible que sur la base de la thèse de l'idéalité de l'espace et du temps, selon laquelle l'espace et le temps ne sont pas intrinsèques aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais relèvent plutôt de la *constitution subjective* de l'homme, dans la mesure où l'homme est un être sensible<sup>7</sup>. C'est donc dans l'Esthétique que Kant rejette la possibilité, pour l'homme, de fournir des déterminations *absolues* des choses : le grand apport de la *Critique*, qui peut être résumé dans l'affirmation selon laquelle « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes<sup>8</sup> », trouve son fondement dans l'Esthétique, si bien qu'il faudra attendre la Logique et, particulièrement, l'Analytique avec sa table des catégories, pour compléter la théorie kantienne de la connaissance avec les déterminations de l'entendement (les catégories). Ce sera en effet au moyen des catégories que les objets pourront acquérir une *valeur objective*, devenant alors des objets de connaissance.

La question se pose pourtant quant à savoir pourquoi, si Heidegger subordonne l'Esthétique au schématisme, nous devrions nous attarder à sa lecture de l'Esthétique. À la suite de ce que nous venons d'affirmer, il devrait être suffisamment clair que l'Esthétique joue, chez Kant, un rôle fondamental, voire fondateur dans l'architecture critique. En ce sens, s'il fallait élucider le sens de la *Critique de la raison pure* afin de comprendre le projet kantien en tant que tel, il serait injustifié d'aborder l'Esthétique comme s'il s'agissait d'une section secondaire. Mais qu'en est-il de l'apport de l'Esthétique pour la lecture que Heidegger fait de la *Critique*? Doit-on le croire sur parole lorsqu'il affirme que l'Esthétique n'aurait qu'un « caractère introductif »? Ou ne devrions-nous pas, au contraire, et suivant les conseils herméneutiques de Heidegger lui-même, « saisir au-delà des mots ce que ces mots veulent dire<sup>9</sup> »?

Si une telle démarche peut, parfois, être déconseillée, elle nous semble pourtant ici justifiée, et ce, en raison du contexte de parution du *Kantbuch*. En effet, la primauté accordée par Heidegger au chapitre sur le schématisme apparaît davantage comme la conséquence d'une querelle ouverte avec le néo-kantisme<sup>10</sup> sur la nature de la « racine commune » de la sensibilité et de l'entendement, que comme la

volonté délibérée de nier la portée positive de l'Esthétique. De fait, lorsque Heidegger aborde la Théorie des éléments, soit la section de la *Critique* qui regroupe l'Esthétique et la Logique, il n'hésitera pas à privilégier celle-là au détriment de celle-ci : « la Logique prend ce que l'Esthétique a établi comme fondations nécessaires et comme fil conducteur central<sup>11</sup> », c'est-à-dire que l'Esthétique fournit le fondement sur lequel peut s'appuyer la Logique. C'est seulement lorsqu'il s'agit de comprendre le projet global de la *Critique* que Heidegger insiste sur le schématisme, dans la mesure où celui-ci lui permet de trouver l'unité de l'intuition (qui est l'objet de l'Esthétique) et de la pensée (soit l'objet de la Logique) dans l'imagination transcendante, laquelle constituerait le fondement de la métaphysique. Or, ceci constitue précisément une réponse aux néo-kantiens<sup>12</sup> qui croyaient au contraire que la nature de la « racine commune » est à situer du côté de l'entendement, puisque celui-ci effectue la synthèse du divers, rendant par là possible la connaissance objective. Pour contrer la conception néo-kantienne de la « racine commune », Heidegger fait donc valoir le schématisme. Néanmoins, la remarque que Heidegger fait à l'égard du rapport entre l'Esthétique et la Logique peut – et *doit* – s'étendre au rapport entre l'Esthétique et l'Analytique – section où, rappelons-le, Kant traite du schématisme. En ce sens, l'Esthétique fournirait le sol sur lequel pourront être fondés la Logique *et* l'Analytique, et ce, au sein même de l'interprétation ontologico-phénoménologique de Heidegger. C'est du moins la thèse que nous voulons ici mettre à l'épreuve. Pour ce faire, nous nous proposons de relire, en commentant des passages importants, l'interprétation que Heidegger fait de l'Esthétique<sup>13</sup>. Ce faisant, nous verrons que, selon Heidegger, la connaissance ontologique, en tant que connaissance essentiellement *finie*, est avant tout intuition. Ceci nous permettra de montrer que le fondement de la métaphysique dans l'imagination transcendante requiert d'emblée l'élucidation de l'intuition comme composante originaire et essentielle de la connaissance ontologique. Or, avant de nous y attarder, nous chercherons à voir en quoi même le débat avec le néo-kantisme serait fondé sur la lecture heideggerienne de l'Esthétique.

### *1. Heidegger et le néo-kantisme sur la Théorie des éléments*

Dans son cours sur l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, professé au semestre d'hiver 1927-1928 à l'Université de Marbourg, Heidegger souligne d'emblée l'importance déterminante de la première phrase de l'Esthétique transcendantale : cette phrase, dit-il, « il faut commencer par se l'enfoncer dans la tête à coups de marteau<sup>14</sup> ». Cette image, à la fois forte et efficace, semble confirmer le statut déterminant de l'Esthétique dans la lecture heideggérienne de Kant. En particulier, la première phrase de la *Critique* permettrait notamment de faire ressortir la primauté de l'intuition par rapport à la pensée :

De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen [*worauf alles Denken als Mittel abzweckt*] est l'intuition<sup>15</sup>.

La pensée serait donc toujours *au service de l'intuition*<sup>16</sup> et non l'inverse : on trouve ici le point de départ, le « domaine d'origine », de l'interprétation heideggérienne<sup>17</sup>. Comme on le sait, Heidegger cherche à faire de l'imagination le fondement de la métaphysique, s'opposant ainsi à un certain « néo-kantisme ». Pour ce faire, il faut cependant que l'élément sensible (mais *non sensualiste*) de la connaissance soit mis en valeur<sup>18</sup>. C'est seulement en faisant ressortir la primauté de la sensibilité sur l'entendement que Heidegger sera à même de fonder une métaphysique de la finitude. C'est en effet la finitude de l'homme, dirait Heidegger, qui impose à la connaissance d'ajouter la discursivité (le concept) à l'intuition sensible (réceptive)<sup>19</sup>.

L'importance que Heidegger accorde à l'Esthétique transcendantale vise, comme nous l'avons déjà évoqué, à contrer la primauté de la Logique transcendantale dans le néo-kantisme de Marbourg, notamment chez Cohen et Natorp<sup>20</sup>. Pour Natorp, « ce qui doit être soumis à une “correction radicale” est l'esthétique transcendantale. Il n'y a pas de divers sensible précédant sa mise en forme par l'entendement<sup>21</sup>. » Ceci signifie qu'il n'y aurait pas d'étape

pré-conceptuelle : tout serait déjà informé par les catégories, à défaut de quoi les objets seraient dénués de signification. En s'opposant à cette interprétation, Heidegger cherche au contraire à faire ressortir le caractère principalement intuitif de la connaissance. Mieux : il y aurait déjà une synthèse propre au donné intuitif. Ceci est fondamental pour défendre une interprétation proprement *phénoménologique* : c'est de fait la phénoménologie, en tant que méthode privilégiée pour la mise en lumière des phénomènes, qui conçoit le connaître à partir de son « caractère d'intuition<sup>22</sup> ». En effet, pour peu que la phénoménologie doive aller « aux choses mêmes » (*zu den Sachen selbst*), ces « choses » doivent pouvoir se donner dans une intuition, c'est-à-dire qu'elles doivent pouvoir se présenter à une saisie immédiate. L'insistance sur l'Esthétique n'a de ce fait rien de banal, car elle assure au contraire la fondation d'une interprétation proprement phénoménologique – et ontologique – de la *Critique*, dans la mesure où l'intuition est ce qui « se rapporte *immédiatement* aux objets<sup>23</sup> » en vue d'une connaissance. C'est alors sur la base d'une telle immédiateté intuitive, précédant toute médiation catégorielle, que se fonde l'interprétation phénoménologique de la *Critique*.

En revanche, la lecture néo-kantienne accentuerait le rôle de la connaissance purement conceptuelle, au détriment de la connaissance sensible<sup>24</sup>. Chez Kant, pourtant, on ne peut pas véritablement parler d'une « connaissance » simplement rationnelle ou simplement sensible, car *toute* connaissance déterminée requiert toujours les deux composantes. Si l'une des composantes manque, il n'y a *pas* de connaissance déterminée. Or, afin d'accentuer l'importance de l'élément conceptuel, la lecture néo-kantienne prend la connaissance mathématique comme paradigme de la connaissance certaine. Chez Kant, pourtant, la connaissance mathématique est une connaissance « par construction de concepts<sup>25</sup> », alors que la connaissance philosophique est une « connaissance rationnelle par concepts<sup>26</sup> ». Si ces définitions semblent, à première vue, confirmer la lecture néo-kantienne, il importe pourtant de bien accentuer leurs différences : la connaissance philosophique, puisqu'elle ne peut pas *construire* de toutes pièces son objet, a besoin d'un *donné intuitif* préalable ; en revanche, la connaissance mathématique construit elle-même

ses concepts, mais doit néanmoins faire référence à une intuition *a priori*, qui est donc universelle et non empirique. Le néo-kantisme insiste pourtant sur ce qui rapproche ces deux types de connaissance, à savoir leur caractère *conceptuel*. Pour Hermann Cohen, par exemple, le fait que Kant commence la *Critique* en explicitant le rôle de l'intuition relève d'un retour – injustifié selon lui – à Descartes et à sa conception de l'objectivité, dans la mesure où celle-ci repose sur l'étendue. Selon Cohen, il aurait fallu au contraire suivre Leibniz et attribuer alors « le pouvoir absolu » à la pensée<sup>27</sup>. Or, malgré ce début – peut-être malheureux selon Cohen – de la *Critique*, qui commence par une discussion avec l'empirisme, Cohen considère que la Logique transcendantale, où la pensée vient compléter l'intuition pour rendre possible la connaissance objective, permet de situer Kant parmi les penseurs qui font de la pensée l'élément principal de la connaissance, notamment parce qu'elle permettrait de fonder les sciences.

Cependant, même Descartes accepte, outre la substance qu'est l'étendue, celle qu'est la pensée ; il admet assurément la pensée dans les deux espèces de métaphysique, mais il l'admet d'une manière tout aussi ferme dans la première espèce de métaphysique. C'est cette signification de la pensée, fondamentale pour la science, que les philosophes ont fait valoir depuis Platon comme pensée pure [...]. Kant s'engage lui aussi dans cette direction qui est celle de la pensée pure. Le monologue avec le sensualisme touche auparavant à sa fin ; et Newton lui-même doit dorénavant partager la direction avec Leibniz<sup>28</sup>.

On voit bien que, dans ce passage, Cohen veut rendre l'épistémologie kantienne conforme aux développements de la science moderne. En ce sens, il faut selon lui montrer que la pensée est prioritaire *parce qu'*elle est fondamentale pour la science et que celle-ci fournit le paradigme de la connaissance objective. En s'opposant à cette interprétation, Heidegger cherche précisément à renverser cet ordre de priorité, en renouant avec l'immédiateté du donné sensible. De fait, pour Heidegger, il en va ici de la priorité ontologique de la philosophie : conçue comme métaphysique, la philosophie doit

*fonder* les sciences, lesquelles ont un statut ontologique dérivé, et c'est pourquoi le mode de connaissance philosophique ne pourrait dériver des sciences particulières. Il ne peut donc pas être question, pour Heidegger, de prendre les sciences positives comme modèle lorsqu'il s'agit de fonder la métaphysique, puisqu'il faut au contraire *d'abord* poser «le problème de l'ontologie» pour que celle-ci puisse fournir le fondement conceptuel (ontologique) aux sciences (ontiques). En ce sens, réduire la *Critique* à une épistémologie ou à une «théorie de l'expérience<sup>29</sup>», comme le ferait le néo-kantisme, signifierait pour Heidegger manquer radicalement à l'intention de Kant, dans la mesure où celui-ci chercherait à fournir les conditions de possibilité du fondement de la métaphysique, et non simplement des sciences positives. En outre, Heidegger critique la primauté de la pensée au nom de la facticité de l'homme : il faut alors privilégier l'intuition si l'on doit tenir compte de l'existence concrète et temporelle de l'homme.

Il faut donc garder à l'esprit que l'interprétation heideggérienne de Kant s'inscrit dans un débat, ouvertement polémique, avec le néo-kantisme. Si les références au néo-kantisme chez Heidegger sont souvent réductrices, cette opposition témoigne pourtant d'un désaccord profond sur la nature de l'élément prioritaire dans la connaissance philosophique. Dans la mesure où l'une des conséquences de la lecture néo-kantienne de la *Critique* serait, selon Heidegger, de «dissoudre l'Esthétique transcendantale dans la Logique<sup>30</sup>», il faut renverser cet ordre en faisant de l'Esthétique la section centrale de la Théorie des éléments. L'Esthétique permet en effet de mettre au jour les formes pures de l'intuition comme composantes anté-prédicatives de la connaissance, ce qui est fondamental pour la lecture heideggérienne de la *Critique*. Ainsi, Heidegger de préciser :

[L]a spécificité du caractère coordinateur (“syn”) original de l'intuition pure n'implique pas que cette intuition relève de la synthèse de l'entendement ; au contraire, l'explication de ce caractère coordinateur conduira à trouver l'origine de l'intuition pure dans l'imagination transcendantale. La dissolution de l'esthétique transcendantale dans la logique

devient d'ailleurs encore plus contestable, lorsqu'il apparaît que l'objet spécifique de cette logique transcendantale, la pensée pure, est lui-même enraciné dans l'imagination transcendantale<sup>31</sup>.

Dans ce passage, Heidegger cherche à souligner que, si l'imagination est effectivement la «racine commune» de la sensibilité et de l'entendement – comme il le soutiendra –, alors la pensée est, elle aussi, enracinée dans l'imagination transcendantale. Du même coup, puisque l'imagination est, chez Kant, cette «faculté des intuitions hors de la présence même de l'objet<sup>32</sup>», la pensée serait elle-même fondée sur une faculté essentiellement *intuitive*. Les interprétations heideggerienne et néo-kantienne de la *Critique* diffèrent alors fondamentalement, comme nous l'avons déjà évoqué, quant à la faculté à laquelle Kant ferait référence lorsqu'il mentionne la «racine commune<sup>33</sup>». Or, puisque le problème de la «racine commune» demeurerait expressément non thématique dans la *Critique*<sup>34</sup>, ces interprétations s'opposent aussi quant à la section de la Théorie des éléments qui doit être privilégiée afin de mettre au jour cette faculté unificatrice. C'est précisément en ceci que ces interprétations sont toutes deux *radicales*, dans la mesure où elles vont au-delà de ce que Kant a explicitement thématiqué pour défendre leurs propres conceptions philosophiques. Puisque, en ce qui concerne l'interprétation de la Théorie des éléments, Heidegger privilégie l'Esthétique afin de mettre au jour le caractère originaire de l'intuition sensible, ce qui lui permettra notamment de voir cette racine commune comme référant d'emblée à l'imagination productrice et que celle-ci est d'emblée intuitive (sensible), il importe pour nous de montrer en quel sens il y aurait, positivement, une priorité de l'intuition.

## *2. La réceptivité de l'intuition finie et la donation d'objet*

Au §5 de *Kant et le problème de la métaphysique*, qui porte sur «l'essence de la finitude de la connaissance», Heidegger commence par l'éclaircissement de la distinction kantienne entre l'intuition infinie (*intuitus originarius*), créatrice, et l'intuition finie (*intuitus derivativus*), non créatrice<sup>35</sup>. Dans la *Critique*, l'*intuitus originarius*

sert d'hypothèse théorique afin d'explorer la possibilité logique d'une intuition qui, en *pensant* l'objet, pourrait du même coup le créer et le *connaître* (absolument). Autrement dit, une telle intuition n'a pas besoin que l'objet lui soit *donné* d'avance par l'intuition sensible. Kant oppose ce type d'intuition à l'intuition sensible (dérivée), seule intuition possible pour l'homme. Cette intuition, puisqu'elle est limitée par la sensibilité, caractérise l'intuition propre à la connaissance humaine (finie). En effet, chez Kant, si la connaissance humaine est finie, c'est parce qu'elle requiert d'emblée le passage par la *pensée*, laquelle suppose à son tour des *limites*<sup>36</sup>. Ces limites, on le sait, résident en ceci que l'homme ne peut *connaître* que ce qui peut se donner dans une intuition sensible : ainsi, chez l'homme, *penser* et *connaître* sont distincts, puisque la simple *pensée* est possible à propos de tout objet, pour autant qu'il n'y ait pas de contradiction formelle ; en revanche, la *connaissance* suppose quant à elle la possibilité d'une donation d'objet dans l'intuition<sup>37</sup>. Dès lors, pour Kant, la limitation de l'intuition humaine à l'intuition *sensible* relève de la constitution de l'homme, en tant qu'il est lui-même un être sensible, et donc soumis aux formes de la sensibilité, l'espace et le temps. Ainsi, pour que la simple *pensée* devienne *connaissance*, il faut que l'objet pensé (au moyen des catégories) puisse être donné dans l'espace et dans le temps. En ce sens, l'homme est un être *dépendant*, à la fois du point de vue de son existence et de son intuition. Et c'est précisément en vertu de cette double dépendance que l'intuition de l'homme est dérivée et non originaire<sup>38</sup>. Chez Heidegger, l'explication prend une autre tournure : c'est parce que *l'homme* lui-même est essentiellement *fini* que son intuition est dérivée. C'est donc la finitude irréductible de l'homme qui peut rendre compte de la sensibilité et, par là, de la nécessité de la donation d'objet dans l'intuition.

L'intuition finie de l'étant n'est pas capable de se donner, d'elle-même, un objet. Elle doit consentir à ce qu'il lui soit fourni. Ce n'est point toute intuition en tant que telle, mais seulement l'intuition finie qui est réceptive. Le trait caractéristique de la finitude de l'intuition réside donc dans sa réceptivité<sup>39</sup>.

Puisque l'intuition humaine est finie, l'homme ne peut pas construire de toutes pièces l'étant sous-la-main (*vorhanden*<sup>40</sup>) qui doit devenir objet de connaissance pour lui; il faut au contraire que quelque chose lui soit donné d'avance. De fait, la suite immédiate de la première phrase de l'Esthétique, comme Heidegger ne manque pas de le noter, précise que «cette intuition [qui se rapporte à des objets au moyen de la pensée] n'a lieu qu'autant que *l'objet nous est donné*; ce qui n'est possible à son tour *du moins pour nous autres hommes* qu'à la condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit<sup>41</sup>». La sensibilité, par laquelle nous *recevons* des objets pour ensuite les déterminer catégoriellement, serait donc le propre de l'homme en tant qu'être fini<sup>42</sup>.

La lecture que fait Heidegger de la *Critique*, surtout de la première édition<sup>43</sup>, en y voyant la finitude de l'homme comme son thème privilégié, semble ici très pertinente: en effet, comme le montrent ces passages de l'Esthétique, Kant procède, dès le début de son ouvrage, à une soigneuse délimitation du champ de la connaissance humaine. Et même si l'explication de la nature de la sensibilité diffère considérablement chez Kant et chez Heidegger, il y a, dans les deux cas, une limitation essentielle du domaine de la connaissance. Chez Heidegger, au contraire, il s'agit d'un rapport de subordination du mode de connaissance à *l'existence finie*: «c'est *parce que* notre existence est finie – existante au milieu de l'étant qui est déjà et auquel elle est abandonnée – qu'*elle doit nécessairement le recevoir*, c'est-à-dire qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de *s'annoncer*<sup>44</sup>». Le caractère réceptif de l'intuition sensible permet ainsi de montrer que, si un étant doit devenir un objet de connaissance pour l'homme, il doit nécessairement pouvoir *s'annoncer*, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir *se donner* dans l'intuition.

Afin de saisir la portée d'une conception de la connaissance qui suppose toujours-déjà une donation, il faut revenir sur la distinction entre intuition originaire (*intuitus originarius*) et intuition dérivée (*intuitus derivativus*). L'*intuitus* médiéval désigne traditionnellement un mode de connaissance absolu (divin) qui n'a pas besoin de médiation<sup>45</sup> (en l'occurrence, conceptuelle): «[I]'intuitionner infini, en tant qu'intuitionner, est l'origine de l'*être* de l'intuitionné, celui-ci

se pro-duit à partir de l'intuitionner même<sup>46</sup>». En ce sens, l'*intuitus originarius*, que Kant n'admet qu'à titre d'hypothèse, est une intuition donatrice dans la mesure où c'est l'intuition elle-même qui cause l'être de son intuition. Il n'en va pourtant pas de la même manière pour l'*intuitus derivativus* qui, afin de connaître un étant, requiert que celui-ci lui soit donné d'emblée. Autrement dit, la donation doit précéder tout acte cognitif par lequel l'homme se rapporte à l'objet :

Le connaître humain, en revanche, est un connaître fini, c'est-à-dire un intuitionner qui, comme tel, ne crée pas, ne produit pas l'intuitionné, mais, en tant qu'intuition de ce qui est déjà sous-la-main [*vorhanden*], se laisse seulement donner celui-ci et celui-ci seulement. Cette intuition [...] présuppose comme étant déjà l'étant qu'elle laisse faire encontre<sup>47</sup>.

L'intuitionner humain requiert, d'une part, que la donation vienne d'ailleurs et, d'autre part, que l'étant donné sous-la-main (*vorhanden*) soit d'une nature telle qu'il puisse affecter notre esprit. Cependant, cette intuition n'accède pas à la connaissance par participation de la connaissance divine, mais bien en étant immédiatement affectée par un étant *vorhanden*. Or, cette affection n'est possible chez nous qu'au moyen d'organes sensoriels, et pourtant, de préciser Heidegger, «*l'essence de la sensibilité* n'est point déposée dans les *organes des sens*, mais en ceci que *la sensibilité est premièrement donatrice d'intuition* et deuxièmement *intuitionner fini*<sup>48</sup>». Mais quel est cet étant qui peut se donner dans l'intuition sensible ? La réponse kantienne est ici bien connue : seul le phénomène peut se donner dans l'intuition sensible.

Au §7 de *Sein und Zeit*, pourtant, Heidegger affirme que la conception kantienne du phénomène (*Erscheinung*) «remplit la signification du concept *vulgaire* de phénomène<sup>49</sup>». Est-ce à dire qu'il faudrait se débarrasser – du moins partiellement – de la conception proprement kantienne du phénomène ? La question se pose en effet de savoir s'il est même possible d'aborder la question de la connaissance phénoménale, telle que Kant la présente, dans le cadre d'une interprétation phénoménologique de la *Critique*. Heidegger ne renonce pourtant pas à ce défi : cette question est même abordée de

front au §6 de l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*<sup>50</sup>. Le phénomène y est défini comme « [l']objet perçu en tant que celui qui fait rencontre dans la perception<sup>51</sup> ». De ce fait, le phénomène suppose à la fois un rapport à une conscience (possible) ainsi qu'un rapport à un objet dissimulé, non-découvert – et *ne pouvant pas* être dé-couvert –, à savoir la chose en soi<sup>52</sup> (*Ding an sich*). Cela veut dire que le phénomène, lorsqu'il apparaît, est apparence *de* quelque chose qui demeure en retrait, ne pouvant pas se présenter dans l'intuition. Heidegger précise, à bon droit, que les phénomènes « ne sont pas pour autant *d'autres choses*, juxtaposées ou antérieures aux choses en soi, mais précisément les choses mêmes *en tant qu'elles font rencontre*, telles qu'elles sont sous-la-main [*vorhanden*] dans l'orbe du monde que nous découvrons<sup>53</sup> ». Autrement dit, il ne faudrait surtout pas, selon Heidegger, y voir deux réalités distinctes, mais bien une seule et même réalité qui peut être considérée selon deux rapports : en tant que phénomène, l'objet est considéré dans son rapport à une intuition *finie*, réceptive ; en tant que chose en soi, le *même* objet est considéré dans son rapport à une intuition *infinie*, elle-même créatrice ou productrice de l'être de son intuition<sup>54</sup>. Cela veut dire que c'est parce que notre intuition est sensible, et donc essentiellement finie, que nous n'avons accès qu'aux phénomènes. Sur ce point, justement, Heidegger rejette d'emblée le concept de chose en soi (*Ding an sich*) car il serait « issu de l'ontologie antique », supposant d'emblée un Dieu producteur d'objets<sup>55</sup>. Il faut au contraire revenir à une conception de l'être-sous-la-main (*vorhanden*) tel que nous le rencontrons quotidiennement : il faut revenir au « simple phénomène » (*die bloÙe Erscheinung*), à défaut de quoi il serait facile de retomber dans une ontologie qui ne respecte pas la finitude radicale de l'homme.

Ainsi, puisque la connaissance requiert nécessairement une donation d'objet, la délimitation du champ de la connaissance au domaine simplement phénoménal ne signifie pas que la connaissance se réduit à une *construction* purement subjective, dont le sujet serait l'auteur, mais bien qu'il y a, chez Kant, une interdiction d'un pouvoir intuitif absolu au pouvoir de l'homme. Or, cette impossibilité d'une intuition humaine originaire signifie que la connaissance humaine,

en tant qu'elle est finie, est essentiellement caractérisée par la *dissimulation*: «la connaissance finie [...] *dissimule d'emblée*, de telle façon que la “chose en soi”, non seulement ne lui est pas *accessible* d'une *manière parfaite*, mais ne l'est, par essence, *d'aucune manière*<sup>56</sup>». Puisque la connaissance phénoménale n'est pas une connaissance qui procède par degrés de clarté et de distinction<sup>57</sup>, ni par élévation vers des formes intelligibles, mais qui se limite – essentiellement – aux «simples phénomènes», elle ne suppose aucunement la connaissance de l'en-soi comme modèle d'une connaissance parfaite des étants. La distinction entre les concepts de phénomène et de chose en soi ne devient compréhensible, nous dit Heidegger, que si ces concepts «sont explicitement fondés sur la problématique de la finitude de l'être humain<sup>58</sup>».

### 3. *La compréhension préalable et l'instauration du fondement ontologique*

Les sections précédentes ont permis de comprendre que la connaissance humaine, dans la mesure où elle dépend d'une donation d'objet dans l'intuition sensible, est essentiellement *finie*. Cependant, puisque ce qui importe pour Heidegger est également de comprendre l'*union* des deux éléments de la connaissance (à savoir, l'intuition et le concept), c'est-à-dire aussi leur *fondement ontologique*, il reste encore à clarifier en quel sens l'intuition, en tant que composante originaire de la connaissance, est liée à l'imagination, comprise comme faculté unificatrice des deux sources de la connaissance finie. C'est ce que nous nous proposons d'aborder dans cette dernière section.

Dans son *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Heidegger amorce cette discussion en revenant sur la définition du phénomène comme «objet *indéterminé* d'une intuition empirique<sup>59</sup>». Si le phénomène est compris comme «objet *indéterminé*», c'est qu'il est considéré uniquement d'après sa donation dans l'intuition et, par le fait même, sans encore se rapporter au concept (lequel peut le déterminer singulièrement): le phénomène ainsi compris est donc «l'étant rencontré dans la connaissance par expérience, mais *pré-scientifique*<sup>60</sup>». Pré-scientifique, dans la mesure

où il n'est pas encore déterminé catégoriellement. Cependant, nous dit Heidegger, dans cette expérience pré-scientifique de l'étant, il y a déjà «une pensée, un comprendre (*Verstehen*), et aussi, essentiellement, de l'imagination. De celle-ci, Kant dit qu'elle est "un ingrédient nécessaire de la perception"<sup>61</sup> ».

En quoi consiste cette pensée ou compréhension «préalable»? Il s'agit ici d'un thème cher à l'herméneutique heideggérienne, laquelle se tient d'emblée sous le signe d'une «ontologie de la compréhension<sup>62</sup>» de l'être fini où le comprendre lui-même n'est plus une affaire de connaissance (déterminée et scientifique), mais bien d'un mode d'être du *Dasein* lui-même. Mieux : ce comprendre préalable est le mode d'être privilégié du *Dasein*, dans la mesure où celui-ci a toujours-déjà une certaine compréhension de lui-même, sans que ce comprendre soit thématiqué expressément, c'est-à-dire que cette compréhension précède toute conceptualisation, et donc toute explicitation. Si nous ne pouvons pas ici élaborer en détail l'herméneutique heideggérienne, il faut bien voir que Heidegger introduit, dans le cadre de son interprétation phénoménologique de la *Critique*, cette référence à un comprendre préalable, c'est encore une fois pour insister sur la primauté des formes pures de l'intuition, en particulier du temps. Heidegger s'intéresse ici notamment aux pré-déterminations des *relations* spatiales et temporelles (telles que le «ici», le «dessous» et le «maintenant»<sup>63</sup>). Dans ces relations, il y aurait déjà un certain *ordre* qui ne se laisse pas réduire à des déterminations thématiques ou théoriques des choses. Cet ordre pré-thématique, sans être conceptuel, est pourtant d'emblée synthétique. Il faut mesurer la radicalité de cette thèse : chez Kant, il semblerait que la synthèse ne puisse certainement pas provenir de l'intuition car l'unité de la connaissance relève plutôt des catégories, et donc de l'entendement<sup>64</sup>. C'est, d'une certaine manière, en mettant le donné phénoménal en langage, en concepts, que l'on peut l'unifier et le rendre compréhensible. Heidegger parlera volontiers d'une vue ou «visée préalable<sup>65</sup>» qui détermine d'avance les rapports spatiaux et temporels. Or, dans l'exacte mesure où cette visée n'est pas médiatisée conceptuellement, elle aurait un accès immédiat aux rapports spatiaux : «[d]ans la mesure où nous existons, notre

existence s'est toujours-déjà engagée dans l'espace, sans pour autant faire de lui un *objet* ou même un *thème*. L'orientation dans l'espace est encore *libre de toute objectivation de l'espace*<sup>66</sup> ».

On se souviendra que Kant avait abordé le thème de l'orientation dans son opuscule de 1786, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, où, avant de s'attarder proprement à l'orientation dans la pensée, il était question d'orientation spatiale. À ce sujet, il affirmait ceci : « je ne m'oriente géographiquement [spatialement], malgré toutes les données *objectives* figurant dans le ciel, que par un *principe subjectif* de différenciation<sup>67</sup> ». Ce passage met en évidence la *subjectivité*<sup>68</sup> du principe d'orientation spatiale et, de manière plus générale, des rapports concernant les deux formes pures de l'intuition. Heidegger ne dira pas autre chose, puisqu'il s'agit précisément pour lui de renforcer la subjectivité des formes pures de l'intuition pour ensuite fonder la transcendance du comprendre préalable. Ainsi, ce sont les formes pures de l'intuition – l'espace, mais aussi, et surtout, le temps – qui sont elles-mêmes intuitionnées *a priori* par le *Dasein* de manière non thématique : « [e]space et temps sont des “intuitions sans choses” [...] et cependant, ce ne sont point des intuitions sans intuitionné<sup>69</sup> ».

Par là, Heidegger met en place la possibilité d'un intuitionner sans objet qui soit préalablement donné : il doit alors admettre la possibilité, *pour l'homme*, de compter sur un pouvoir qui ne suppose pas d'emblée la présence de l'objet. C'est dire qu'il y aurait une faculté « créatrice » au pouvoir de l'homme. Or, ce pouvoir ne peut ressortir ni à la *sensibilité* à elle seule, ni à l'entendement, car les deux requièrent d'emblée une donation d'objet. Ce sera dans l'imagination productrice, seule faculté humaine qui peut « intuitionner même sans la présence de l'objet<sup>70</sup> », que Heidegger trouvera cette faculté créatrice qui unifie toute représentation. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger exprime ce problème qui se présente, à bien des égards, sous la forme d'un véritable paradoxe :

[L]a connaissance de l'étant n'est possible que sur la base d'une connaissance préalable de la structure ontologique de l'étant, connaissance indépendante de l'expérience. Mais par

ailleurs la connaissance finie, dont la finitude définit l'objet de notre question, est essentiellement une intuition réceptive et déterminante de l'étant. Si la connaissance finie de l'étant est possible, elle devra se fonder sur un connaître de l'être de l'étant préalable à tout acte réceptif. La connaissance finie de l'étant réclame donc, pour être possible, un connaître non réceptif (apparemment non fini), une sorte d'intuition "créatrice"<sup>71</sup>.

Dans ce passage, Heidegger montre que la connaissance (finie) des étants concerne la structure ontologique de ceux-ci, et il ajoute que cette structure est indépendante de l'expérience. En termes kantien, il s'agit donc d'une connaissance *a priori*, ce pourquoi il est possible de parler d'un transcendantalisme heideggérien. La connaissance ontologique étant apriorique, elle précède alors toute détermination effective, qu'elle soit conceptuelle ou sensible. Si ce connaître « apparaît » *comme* étant non fini, dans la mesure où il précède même l'acte réceptif, n'y aurait-il pas ici paradoxe ? En effet, le projet heideggérien de l'instauration d'un fondement de la métaphysique au moyen d'une lecture de la *Critique* suppose, au final, d'admettre un pouvoir *créateur* chez l'homme, lequel est pourtant caractérisé par la finitude : « [l]e problème de la possibilité de l'ontologie est donc la question relative à l'essence et au fondement essentiel de la transcendance propre à la compréhension préalable de l'être<sup>72</sup> ». Cette transcendance est précisément celle qui permet de passer du registre ontique au registre ontologique, lequel s'occupe des conditions aprioriques (transcendantales) de la connaissance. Plus précisément, la transcendance est celle de la temporalité (subjective) de l'homme : « *plus le temps est subjectif, plus le sujet est capable de sortir originellement et foncièrement de ses propres limites*<sup>73</sup> ». Dire que la temporalité rend possible la connaissance ontologique ne signifie pas autre chose que d'affirmer que la finitude de l'homme en est la condition de possibilité. En ce sens, ce que permet l'imagination, en tant que faculté créatrice, c'est l'anticipation de l'étant spatio-temporel, et ce, au moyen de schèmes conceptuels qui rendent possibles une telle anticipation.

C'est précisément par l'élaboration du *temps* comme intuition pure universelle que Heidegger pourra rendre compte, du moins de manière provisoire, de la transcendance qui rend possible la connaissance ontologique, ce qui lui permettra du même coup d'achever son analyse de l'Esthétique transcendantale. À cet égard, il convient de préciser que la primauté du temps comme forme pure de l'intuition avait déjà été revendiquée par Kant : si l'espace et le temps sont tous deux des formes pures de l'intuition, le temps jouit pourtant d'un privilège particulier, à savoir celui d'être « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes<sup>74</sup> », à la fois du sens *interne* et du sens *externe*. Aux yeux de Heidegger, cela permet de développer le temps comme « mode préalable d'intuition<sup>75</sup> ». Le temps est de ce fait toujours-déjà impliqué dans toute représentation, ce qui nous permettrait de parler d'une « universalité du temps ». En ce sens, le temps remplit une fonction plus originaire que l'espace dans la mesure où il est condition formelle de toute représentation possible : « [e]n tant qu'*intuition pure universelle*, il [le temps] doit devenir l'élément essentiel prédominant et fondamental de la connaissance pure, génératrice de transcendance<sup>76</sup> ». Or, c'est seulement dans la mesure où le temps permet d'explicitier le caractère d'*ouverture* à l'étant propre au *Dasein* qu'il peut prétendre à l'universalité et qu'il peut rendre compte de la transcendance de la connaissance.

Si notre but n'était pas de comprendre, pour elle-même, la fonction de l'imagination, il nous faut toutefois mentionner, en fin de parcours, que l'imagination sera fondée sur l'intuition, ou plutôt, pour reprendre la formule de Michel Henry, que l'imagination est elle-même intuition<sup>77</sup>. Le caractère central de l'intuition s'avère alors indéniable lorsque nous cherchons à saisir le sens du projet heideggérien dans sa relecture de la *Critique*, surtout lorsque la possibilité de toute connaissance ontologique repose sur une conception radicalement subjective de la temporalité. De fait, Heidegger lui-même affirme que « l'interprétation originelle de l'intuition pure comme imagination pure fournit-elle seule la possibilité d'expliquer positivement ce qui est intuitionné dans l'intuition pure<sup>78</sup> ». Si cette explication positive requiert le passage par l'épineuse section sur le schématisme, force est de constater

que la section sur l'Esthétique transcendantale permet de renforcer davantage la radicalité de la lecture heideggerienne de Kant.

### *Conclusion*

En présentant les problèmes centraux de l'Esthétique, selon la lecture qu'en fait Heidegger, nous avons cherché à élucider le fondement de l'interprétation ontologico-phénoménologique de la *Critique de la raison pure* par Heidegger. À cet effet, nous avons, dans un premier temps, introduit le débat entre le néo-kantisme de Marbourg et Heidegger relativement à leurs interprétations de Kant. Ceci nous a permis de montrer que les différences entre ces interprétations reposent, en très grande partie, sur des lectures opposées de la Théorie des éléments. Chez Heidegger, ceci signifie qu'il faut privilégier l'Esthétique, dans la mesure où cette section permet de mettre au jour l'intuition comme composante originaire de la connaissance.

À la suite de cette mise en contexte historique, nous nous sommes proposé d'analyser la nature de la réceptivité, telle que Heidegger la conçoit dans sa lecture de l'Esthétique. Ce faisant, nous avons vu que la distinction entre l'intuition originaire et l'intuition dérivée repose essentiellement sur la finitude de l'homme, en ceci que la connaissance humaine requiert toujours une donation d'objet. Or, dans notre dernière section, qui cherchait à saisir le lien entre l'intuition et l'imagination transcendantale, il est apparu que, selon Heidegger, il est nécessaire d'admettre une intuition créatrice – soit l'imagination – pour que la connaissance ontologique finie soit possible. S'il y a ici apparence de paradoxe, celui-ci s'évanouit lorsque l'on considère que cette intuition repose essentiellement sur la temporalité, dans la mesure où celle-ci rendrait possible la transcendance. En ce sens, même si l'intuition créatrice *infinie* est interdite pour l'homme, la temporalité, dans la mesure où elle est radicalement subjective, permet à Heidegger de concevoir une intuition créatrice humaine, c'est-à-dire finie.

Il ressort de notre analyse que l'Esthétique, loin de constituer une simple introduction à la *Critique*, en est au contraire le pilier fondamental. Mieux : nous avons montré que la lecture

phénoménologique de Heidegger, lorsque l'on s'y attarde de plus près, ne peut se passer de l'élucidation de la temporalité, laquelle constitue sans doute le thème central de l'Esthétique. En ce sens, le projet heideggérien dans la lecture de la *Critique* ne saurait être compris sans cette section, car elle élabore déjà le thème de la connaissance ontologique, et ce, dans la perspective d'un connaître caractérisé par la finitude.

- 
- 1 Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (ouvrage cité ci-après *KPM*), Paris, Gallimard, 1953, p. 203.
  - 2 Martin Heidegger, *KPM*, p. 85.
  - 3 Steven Crowell et Jeff Malpas, «Introduction», dans *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 1-9. Cf. aussi : Claude Piché, «Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant», dans *Archives de philosophie*, tome 61, vol. 4, octobre-décembre 1998, pp. 609-610 et 614-616.
  - 4 Martin Heidegger, *KPM*, pp. 76-77. Cette remarque mérite d'être nuancée, voire peut-être rejetée : il serait difficile de concevoir que Kant ne se soit *pas du tout* intéressé à la question épistémologique, alors que la méthode critique elle-même est une critique «du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les *connaissances* auxquelles elle peut aspirer indépendamment de toute expérience» (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* [ouvrage cité ci-après *CRP*], Paris, PUF, p. 7, nous soulignons). Cf. David Carr, «Heidegger on Kant on Transcendence», dans *Transcendental Heidegger* (dir. S. Crowell et Jeff Malpas), *op. cit.*, p. 30. Au mieux, la question épistémologique pourrait être secondaire et dérivée de l'ontologie, mais elle ne saurait certainement pas être évacuée.
  - 5 Kuno Fischer, *Kant und seine Lehre*, p. 547. Cité dans : François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : l'Esthétique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 9. Fischer s'attaque, en 1882, au même type de lectures que celui auquel s'attaquera Heidegger, à savoir celui qui fait de la Déduction transcendantale la partie la plus importante de la *Critique*. Or, si Heidegger le fait pour mettre en valeur le schématisme, Fischer considère que c'est l'Esthétique qui devrait être mise en avant.
  - 6 Nous entendons le «phénoménalisme» en un sens très large : nous ne visons pas le «phénoménalisme» de l'épistémologie contemporaine. Celui-ci serait une «conception générale selon laquelle toute référence

à un monde réel dépendant de l'esprit est simplement une référence à l'expérience sensorielle» (Tom Rockmore, *Kant & Phenomenology*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 2, nous traduisons). Or, chez Kant, la référence aux phénomènes n'est pas limitée à l'expérience sensorielle car ceci risquerait de faire de la phénoménalité une question physiologique, alors que Kant s'occupe des conditions de possibilité *a priori* de toute expérience. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 205-207.

- 7 Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 65-66.
- 8 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 19.
- 9 Martin Heidegger, *KPM*, p. 256.
- 10 Débat qui ne devient explicite que lors de la rencontre entre Heidegger et Cassirer à Davos (1929). Or, Cassirer n'y prendra pas systématiquement la défense du néo-kantisme. Il admet notamment l'importance du schématisme : « on ne saurait surestimer l'extraordinaire signification du schématisme. C'est ici que se sont glissés les plus grands malentendus dans l'interprétation de Kant » (Ernst Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 31).
- 11 Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (ouvrage cité ci-après *Int. phénoménologique*), Paris, Gallimard, 1982, p. 91.
- 12 Encore une fois, Cassirer ferait ici exception, puisqu'il reconnaît l'importance de l'imagination transcendante : « Il y a un accord entre nous sur un point, à savoir que l'imagination productrice me semble à moi aussi avoir pour Kant une signification centrale » (Cf. E. Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie, op. cit.*, p. 30).
- 13 Une telle reconstruction n'a pas, à notre connaissance, été faite de manière systématique, puisque la littérature secondaire, suivant ici la lettre du débat de Davos et du *Kantbuch*, s'est surtout attardée à l'interprétation du schématisme. Le problème de l'intuition n'est alors abordé que de manière secondaire.
- 14 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 95.
- 15 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons). Cf. Martin Heidegger, *KPM*, p. 83 et *Int. phénoménologique*, p. 94.
- 16 Alain Renaut traduit le passage cité de la *Critique* autrement : « [...] la modalité selon laquelle elle s'y rapporte, et dont toute pensée vise à se servir comme d'un moyen, est en tout état de cause l'intuition » (GF, p. 117, nous soulignons). Cependant, les autres traductions françaises (Tremesaygues et Pacaud ; F. Alquié) ainsi que les traductions anglaises (K. Smith ; P. Guyer) vont en sens opposé. Ces traductions nous paraissent davantage conformes au propos kantien.

- 17 Heidegger insiste sur l'importance de concevoir l'essence de la connaissance comme étant d'abord et avant tout *intuitive* (KPM, pp. 83, 85, 86, 88).
- 18 Martin Heidegger, KPM, p. 87.
- 19 Pour Kant, «des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles» (Emmanuel Kant, CRP, p. 77). Puisqu'il y a *complémentarité* des deux éléments, cette affirmation ne permet pas de défendre l'interprétation heideggérienne, pas plus qu'elle ne permettrait de dissoudre l'intuition dans la pensée. Pour qu'il y ait connaissance, nous dit Kant, il faut *à la fois* que les concepts soient «remplis» d'intuitions et que les intuitions soient ordonnées par les concepts.
- 20 Helmut Holzhey, «Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition», dans *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (dir. R. A. Makkreelet S. Luft), Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2010, pp. 25-26.
- 21 Claude Romano, «Les mythes du donné et le cadre kantien», dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Folio, 2010, p. 735.
- 22 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 95.
- 23 Emmanuel Kant, CRP, p. 53 (nous soulignons).
- 24 Cassirer remettra en question cette caractérisation exclusivement «épistémologique» qui ne rendrait pas justice à la diversité des écoles néo-kantiennes. Si nous reprenons cette caractérisation qu'en fait Heidegger, c'est pour montrer contre quoi il prétend présenter sa propre interprétation. Cf. E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, *op. cit.*, pp. 28-30.
- 25 Emmanuel Kant, CRP, p. 493.
- 26 Emmanuel Kant, CRP, *Ibid.*
- 27 Hermann Cohen, *Commentaire de la Critique de la raison pure*, Paris, Cerf, 2007, p. 86.
- 28 Hermann Cohen, *Commentaire...*, *Ibid.* (Cohen modifie). Cohen associe «sensualisme» et «empirisme», ce pourquoi la critique qu'il fait des formes de l'intuition se conçoit comme une critique du «sensualisme» (Cf. Hermann Cohen, *Commentaire...*, p. 86, note 3 [N.d.T.]). Cette association nous semble malheureuse puisque l'intuition, en tant qu'intuition *pure*, n'a rien de «sensualiste», car il s'agit d'intuitions *a priori*, ce que Heidegger avait quant à lui bien retenu (Cf. Martin Heidegger, KPM, p. 87).
- 29 Martin Heidegger, KPM, p. 76.
- 30 Martin Heidegger, KPM, p. 203. Cependant, bien que Heidegger refuse de défendre une telle interprétation, il admet que cette «tentative s'inspire pourtant d'un motif légitime» (KPM, p. 203).

- 31 Martin Heidegger, *KPM*, p. 203.
- 32 Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK, VII, 167 (Pléiade, tome III, p. 985).
- 33 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 49, p. 560.
- 34 «Nous nous bornons ici à [...] esquisser simplement l'*architectonique* de toutes les connaissances provenant de la raison pure et nous ne partons que du point de vue où la racine commune de notre faculté de connaître se divise et forme deux branches dont l'une est la raison» (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 560). Cf. M. Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 102.
- 35 Martin Heidegger, *KPM*, p. 86. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75.
- 36 Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 74-75.
- 37 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 22.
- 38 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75.
- 39 Martin Heidegger, *KPM*, pp. 86-87.
- 40 L'étant *vorhanden* réfère, chez Heidegger, à l'étant qui est présent en tant qu'étant subsistant. La *Vorhandenheit* est un mode *dérivé* de rencontre de l'étant et peut faire l'objet d'une analyse théorique. L'étant *vorhanden* est alors l'étant considéré comme objet (*Gegenstand*) qui est placé devant un sujet. Ceci s'oppose à l'étant *zuhanden* (à-portée-de-la-main) qui est l'étant en tant que nous le rencontrons de prime abord, soit par exemple comme outil. Cet étant ne fait pas encore l'objet d'un regard théorique: il échappe alors à toute «analyse» puisqu'il n'est considéré qu'en tant qu'il est utile à faire ceci ou cela. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, tr. Martineau, Authentica, 1985.
- 41 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons). Cf. *KPM*, p. 87.
- 42 Pour Kant, la limitation de la sensibilité n'est pas nécessairement le propre de l'homme, mais pourrait s'étendre à «tout être fini et pensant» (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75). Il s'agit pourtant toujours d'une limitation qui s'applique à la *sensibilité*.
- 43 Martin Heidegger, *KPM*, p. 87.
- 44 Martin Heidegger, *KPM*, p. 87 (nous soulignons).
- 45 Xavier Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp. 14-15.
- 46 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 98.
- 47 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 97.
- 48 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, pp. 97-98 (nous soulignons) et *KPM*, p. 87. Cf. aussi: *supra*, note 6.
- 49 Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 31.
- 50 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, pp. 106-110. Voir aussi: *KPM*, pp. 91-95; *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 137-139.

- 51 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 106.
- 52 Nous n'avons accès à la chose en soi que par le phénomène qui est son seul *indice* spatio-temporel. La connaissance humaine, limitée par la sensibilité, doit se contenter du commerce avec le « simple phénomène », lequel assure pourtant son effectivité (*Wirklichkeit*) et, par le fait même, son objectivité.
- 53 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 107 (nous soulignons).
- 54 Martin Heidegger, *KPM*, p. 93 ; *Int. phénoménologique*, *Ibid.*
- 55 Heidegger s'éloigne ici considérablement de Kant car il est loin d'être certain que le concept de chose en soi exige de poser Dieu. Chez Kant, c'est le concept même de phénomène *comme représentation* qui requiert une relation à quelque chose d'autre qui n'est pas phénomène (*CRP*, p. 226).
- 56 Martin Heidegger, *KPM*, p. 94. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, p. 69.
- 57 Kant rejette cette possibilité d'une connaissance par degrés : « notre connaissance de la nature des choses *en elles-mêmes* n'est pas seulement [confuse], mais *nulle*, et dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, *l'objet représenté avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible*, ne se trouve plus ni *ne peut plus se trouver nulle part* » (*CRP*, p. 69, nous soulignons).
- 58 Martin Heidegger, *KPM*, p. 95.
- 59 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons) ; M. Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 109.
- 60 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 109 (nous soulignons).
- 61 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, *Ibid.* ; renvoi à E. Kant, *CRP*, p. 134.
- 62 Paul Ricoeur, « Existence et herméneutique », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 10.
- 63 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 111.
- 64 Ou encore l'imagination, si l'on s'en tient à l'unité de la *sensibilité* : « Le schème n'est toujours par lui-même qu'un produit de l'imagination, mais comme la synthèse de l'imagination n'a pour but *aucune intuition particulière*, mais seulement *l'unité dans la détermination de la sensibilité*, il faut bien distinguer le schème de l'imagination » (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 152, nous soulignons).
- 65 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 131 ; *KPM*, p. 106.
- 66 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 132 (nous soulignons). Voir aussi *KPM*, pp. 104-105.
- 67 Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, coll. de la Pléiade (tome II), Gallimard, 1985, p. 531 (nous soulignons).

- 68 Il y a *subjectivité* car le principe d'orientation spatiale relève d'un «sentiment», à savoir du sentiment (*a priori*) de la gauche et de la droite. Ce sentiment est éprouvé par le sujet et ne correspond pas à quelque chose qui pourrait, de l'extérieur, être établi objectivement, puisque la gauche et la droite sont toujours relatives au sujet. À cet effet, Kant précise ceci : «Je dis sentiment parce que, du dehors, ces deux côtés [soit la droite et la gauche] ne présentent dans l'intuition aucune différence perceptible» (Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Ibid.*). Pourtant, même s'il ne s'agit que d'un sentiment, la capacité que possède le sujet de distinguer la droite et la gauche est une capacité qui réside *a priori* dans le sujet et elle rend possible l'orientation spatiale.
- 69 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 133 ; *KPM*, p. 202.
- 70 Martin Heidegger, *KPM*, p. 187. Cf. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, VIII, §28, AK, VII, 167.
- 71 Martin Heidegger, *KPM*, p. 98.
- 72 Martin Heidegger, *KPM*, p. 102.
- 73 Martin Heidegger, *KPM*, p. 110.
- 74 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 63.
- 75 Martin Heidegger, *KPM*, p. 108.
- 76 Martin Heidegger, *KPM*, p. 108 (Heidegger souligne).
- 77 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2<sup>e</sup> édition, 2003, p. 216.
- 78 Martin Heidegger, *KPM*, p. 203.

# Perspectives épistémologiques sur la réalité de la nation. Pourquoi ne juge-t-on pas le nationalisme comme un oiseau ?

Åsbjørn Melkevik, *Université Laval*

## *Dire la nation*

Comment peut-on juger le nationalisme ? Cette question nous renvoie immédiatement à un autre problème : « À partir de quoi puis-je juger le nationalisme ? » Ces questions sont assurément d'une certaine importance. Elles renvoient tout critique du nationalisme à se demander : « Qu'est-ce que le nationalisme ? » Mais ce serait là directement tomber dans le piège des mots. Ludwig Wittgenstein disait justement que l'une des principales causes de la confusion philosophique se trouve dans la propension d'« essayer, derrière le substantif, de trouver la substance<sup>1</sup> ». De même, Karl Popper, se méfiant de ces questions sur le sens des mots, nous rappelait la fameuse histoire du docteur Livingstone :

Introduit par un interprète devant un roi africain, [Livingstone] lui demanda : « Comment allez-vous ? » Le roi africain répondit par un seul mot, et l'interprète se mit à parler, parler, parler, parler, pendant dix minutes, traduisant ce mot pour Livingstone sous forme d'un long récit des malheurs du roi. Livingstone demanda alors si le roi avait besoin du secours d'un médecin, sur quoi le roi se mit à parler, parler, parler, parler, parler. Et l'interprète de traduire cela par un seul mot : « Non »<sup>2</sup>.

Méfions nous des mots. Or, disons dès maintenant que, selon nous, un nationalisme est un discours cohérent sur la nation et que l'ensemble de ces discours n'est évidemment pas cohérent, mais s'étudie avantageusement comme un tout. Le sens du mot nation n'est, toujours selon nous, aucunement déterminant pour une analyse

du nationalisme. Nos propos ici peuvent sembler étranges et ce d'autant plus que le mot « nation » est souvent pris comme point de départ ou comme une donnée déjà et immédiatement présente aux fins de l'analyse. Nous défendrons, dans le présent essai, qu'aucune factualité ne peut créer une nation, que ce soit seule ou en combinaison avec d'autres facteurs. *La nation n'existe que par le nationalisme, que par les discours sur la nation.* Le danger est évidemment la tentation de trouver la substance du nationalisme dans la nation – de traduire toute la complexité et la richesse du phénomène dans ce seul mot *nation*. La substance est le corollaire du substantif, que cette substance fasse référence à une réalité physique, imaginaire ou discursive. Notre perspective ici se veut épistémologique en ce que nous voulons souligner que, malgré des difficultés réelles, une critique du nationalisme est bien possible et est essentielle, mais qu'elle doit éviter les écueils d'un discours *ontologique* sur la prétendue réalité physique de la nation.

Eric Hobsbawm écrivait au début de son livre *Nations et nationalisme depuis 1780* que « [l]e problème est qu'il n'y a aucun moyen d'expliquer à un observateur comment reconnaître *a priori* une nation parmi d'autres entités, comme nous pourrions lui donner le moyen de reconnaître un oiseau ou de distinguer une souris d'un lézard. Ce serait tellement simple si nous pouvions observer les nations comme nous observons les oiseaux<sup>3</sup>! » En effet, ce serait là plutôt simple. Mais cela ne serait pas satisfaisant. Nous aurions alors des nations gazouillant de manière incompréhensible pour les humains, ce qui serait pour le moins un objet de peu d'intérêt dans les délibérations politiques. La réelle question est donc : « À quelle réalité la nation appartient-elle ? » La nation – et par conséquent le nationalisme aussi – n'appartient pas simplement à la même réalité qu'un oiseau. Dans le présent essai nous distinguerons, suite à Popper, trois types de réalités : physique, idéologique, discursive. Ces trois réalités entraînent chacune différents types d'évaluations, de critiques, qui se rencontrent dans la possibilité d'un jugement. Il nous semble évident que l'on n'évalue pas le nationalisme au même titre que l'on identifie les objets du monde physique, comme un oiseau. Nous développerons ici une possibilité de juger le nationalisme,

dans ses propositions, à partir de trois visions de la vérité : l'utilité, la cohérence et la correspondance – interprétées dans une perspective politique.

Au contraire d'Hobsbawm, pour nous, la nation n'a d'autre substance que celle des discours qui la portent ; les nationalismes sont organisés selon des langages bien humains et sont éminemment pertinents politiquement. Le nationalisme est un discours sur la nation et ce terme de nation n'existe que par ce discours. Il n'y a évidemment pas de nations *a priori*. Le terme de nation est en fait de peu d'importance – ou n'a d'importance que par rapport au nationalisme. L'on peut facilement avoir la même attitude que Popper et répondre aux critiques, qui déjà s'indignent en lisant ces lignes remettant en cause l'existence de la nation : « Vous croyez que la nation c'est ça ? Très bien ! Discutons-en. » Et c'est par cette discussion que la nation prendrait sens. En somme, nous pouvons affirmer, paraphrasant le titre du livre classique de J. L. Austin, que « dire la nation, c'est faire la nation ». Disons, suite à Austin, concernant l'acte performatif, qu'« énoncer [une] phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), ce n'est ni décrire ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais : c'est le faire<sup>4</sup> ».

L'erreur fondamentale d'auteurs tel Hobsbawm fut ainsi de croire dans une substance derrière le substantif du nationalisme. Hobsbawm décrivait l'approche de son livre *Nations et nationalisme depuis 1780* comme suit : « quand on aborde la “question nationale”, il est plus fructueux de commencer par la conception de “la nation” (c'est-à-dire par le “nationalisme”) que par la réalité que recouvre cette notion, car la “nation” telle qu'elle est conçue par le nationalisme peut être reconnue à titre prospectif, alors que la “nation” réelle ne peut être reconnue qu'*a posteriori*<sup>5</sup> ». Détour inutile, puisqu'il n'y a pas de nations réelles – ni de nations irréelles par ailleurs. C'est là essayer, derrière le substantif, de trouver la substance. Il n'y a pas de telle substance. Évidemment, les nationalistes se trompent lorsqu'ils attribuent des caractéristiques ou des intentions à leur nation, mais malheureusement les anti-nationalistes font la même erreur, en divagant sur la nation ou la substance nationale. Cet essai

épistémologique sur le nationalisme vise à éclairer sensiblement la *condition discursive* du nationalisme : plutôt que de dire ce qu'est la nation ou ce qu'est le nationalisme, il nous faut réfléchir sur ce que l'on peut effectivement dire du sujet. À partir de là, le nationalisme pourra être jugé.

### *Les trois mondes du nationalisme*

Hugh Seton-Watson observait qu'il était forcé de conclure «qu'on ne peut concevoir de "définition scientifique" de la nation : reste que le phénomène a existé et existe<sup>6</sup>». Définir un phénomène est toujours dangereux ; c'est s'exposer à être défié par la réalité que l'on qualifie. Mais encore, si le phénomène a existé et existe, il nous faut savoir de quelle réalité ce phénomène découle. Les nations ont toujours assurément un caractère paradoxal ; on en parle comme si la nation pensait et agissait – d'où les abus de langage : la nation part en guerre ou la nation se veut indépendante –, mais la réalité de la nation nous échappe continuellement. La question sous-jacente consiste simplement à demander : «À quelle réalité le nationalisme renvoie ou peut renvoyer?» Ce problème de la réalité a une importance certaine, puisqu'il conditionne la possibilité même d'une critique. Du type de réalité auquel sera rattaché le nationalisme dépendra la possibilité plus ou moins grande du champ d'une critique. Nous pouvons, suite aux travaux de Popper et en modifiant légèrement sa terminologie, distinguer trois mondes – trois types de réalité : le monde physique, le monde imaginaire et le monde discursif. Popper utilisait plutôt les termes de monde des objets, de Moi et de monde des propositions, mais il nous semble que le terme «objet» ne doit pas être limité à la seule réalité physique, en ce que les discours et les idéologies sont bien des objets sur lesquels peuvent porter la science. De plus, de par l'expression de «Moi», Popper faisait référence à un monde des expériences, permettant que le contenu des propositions puisse être saisi par une expérience psychologique ; il nous semble, suite à Benedict Anderson<sup>7</sup>, que le terme d'«imaginaire» rend mieux compte, pour notre propos, de la dimension idéologique de ce rapport aux propositions. Il y a ainsi, pour nous, ce que l'on pourrait appeler le *monde physique* – soit une réalité directement accessible par les

sens, telle l'observation d'oiseaux si chère à Hobsbawm –; il y a ensuite ce que nous nommerons le *monde imaginaire* – qui est lié à l'idéologie et au phénomène de la croyance –; il y a finalement un *monde discursif* – qui est constitué essentiellement de propositions étant susceptibles d'être vraies ou fausses. Popper s'intéressait principalement à la relation entre le monde des objets – le monde 1 – et le monde des propositions – le monde 3 –, cette relation passant par le Moi – le monde 2<sup>s</sup>. Nous tenterons ici de discuter, brièvement, ces trois mondes en lien avec le nationalisme, chaque monde comprenant une logique qui ne peut se comprendre que par rapport aux autres mondes.

Il semble clair, de prime abord, que le scientifique ne pourra établir un jugement de la même façon pour ces trois types de réalité. La première réalité – physique – pourra sans trop de difficultés se soumettre à une validation renvoyant à une conception de la *vérité* – devant rester négative. Il suffira de voir si une affirmation peut trouver sa validation dans l'observation répétée, jusqu'à preuve du contraire – nous référons ici au falsificationnisme de Popper. La nation n'étant pas de l'ordre de la matérialité – c'est là une de nos thèses –, il y aura malheureusement la tentation de prendre deux raccourcis dangereux, menant véritablement le jugement sur la voie de la perdition; premièrement, le fait de *réduire* la matérialité à une approche statistique ne garantit aucune intelligence du phénomène, et deuxièmement, plutôt que de se référer aux autres niveaux de réalité, le scientifique pourra simplement être tenté de déclarer le nationalisme *faux*, n'ayant pas d'objet, limité ici à la substance physique, qui puisse directement se soumettre à un examen de vérité; la nation n'est pas un oiseau! Ce serait là des erreurs. Il ne faut pas négliger les substances découlant de l'idéologie ou du discours, qui sont aussi des objets pour l'analyse scientifique. La deuxième réalité – imaginaire – est de toute évidence plus problématique. On entre ici dans ce qui constitue l'homme: la psyché et la culture, une certaine relation imaginée à soi et au monde. Tout jugement devient alors suspect; l'objectivité se heurte vite à la subjectivité et à la tentation du relativisme: ce n'est après tout que de l'imagination. Il faudra alors introduire la notion, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir,

d'*idéologie* – entraînant possiblement les jugements : d'illusion, de fabrication, de névrose, de mythe, etc. Le nationalisme n'échappera encore pas à ces remarques, la plupart du temps déplacées, quoique pas entièrement. L'idéologie est une partie importante des discours – et par conséquent aussi du nationalisme que nous classons comme réalité discursive. La troisième réalité – discursive – est celle qui nous semble la plus intéressante scientifiquement – permettant l'ouverture de nouveaux problèmes – et à laquelle il est le plus avantageux de rattacher le nationalisme d'un point de vue politique et scientifique. Nous verrons pourquoi.

Il nous faut ici dire que ces trois mondes, que nous avons identifiés, sont tous pertinents dans une étude du nationalisme. Si nous considérons que, dans une perspective politique et épistémologique, il est préférable d'insister sur l'aspect discursif, cela ne nous dispense pas de réfléchir sur les sources de ce discours. Notre perspective allie politique et épistémologie dans un effort d'établir les conditions de validation d'une critique, entendue ici comme jugement, du nationalisme. Un discours sur la nation – soit un nationalisme – doit se comprendre essentiellement comme idéologie. De là, on ne peut pas faire l'impasse sur une réflexion concernant la vérité ; les idéologies ne sont pas des idées fausses en soi – nous suivrons en cela Raymond Aron et Raymond Boudon. Un discours idéologique se composera de propositions et ce sont ces propositions qui devront être examinées selon les critères de vérité. Dans une perspective épistémologique du nationalisme, nous devons ainsi nous pencher successivement sur les dimensions inhérentes des trois réalités identifiées, à savoir : la vérité par rapport au monde 1, l'idéologie par rapport au monde 2 et les propositions par rapport au monde 3. De cet examen découlera la possibilité de juger le nationalisme et l'antinationalisme.

### *De la vérité*

Dans l'optique d'une recherche de ce que peut signifier le concept de vérité pour le nationalisme, il semble approprié de commencer cette recherche non pas dans «le ciel embrumé de l'imagination philosophique<sup>9</sup>», que Marx décriait justement, mais bien dans l'application la plus courante d'une telle recherche de vérité, qui

est aussi l'une des pratiques les plus essentielles à nos sociétés modernes : c'est-à-dire la cour de justice. Le processus judiciaire de la *recherche* de la vérité – qui est nécessaire pour pouvoir aboutir à un jugement pouvant généralement être considéré comme juste – est particulièrement éclairant par rapport à ce concept de vérité, qui semble si essentiel à la prétention des sciences modernes, en lien avec le monde 1, physique. À ce sujet, Karl Popper écrit :

Un juge qui enjoint à un témoin de dire toute la vérité et rien que la vérité ne lui enjoint pas de dire ce qu'il croit utile pour lui-même ou pour qui que ce soit. Le juge enjoint au témoin de dire toute la vérité et rien que la vérité, mais il ne lui dit pas : "Tout ce que nous attendons de vous, c'est que vous ne tombiez pas dans des contradictions", ce qu'il lui dirait s'il était partisan de la théorie de la cohérence. Mais ce n'est pas cela qu'il exige du témoin. Autrement dit, le sens ordinaire du mot "vérité", tel qu'on l'emploie dans les tribunaux, c'est, à n'en pas douter, celui de correspondance<sup>10</sup>.

Cet exemple met en lumière trois visions classiques de la vérité : l'utilité, la cohérence et la correspondance. Disons dès maintenant que c'est à partir de ces trois critères que nous pourrions réellement établir un *jugement* sur le nationalisme. Or, il relève maintenant plutôt du sens commun que l'utilité n'est pas semblable à la vérité – et ne peut en aucun cas être considéré ne serait-ce que comme un critère de la vérité. Un criminel ayant volé une banque pourra tenter de dire que c'est son voisin qui a commis l'acte répréhensible – en cachant le butin dans sa cour – ; cela lui sera peut-être *utile* s'il veut éviter une incrimination, mais cela ne sera pas *vrai*. Inutile d'insister davantage – mais nous verrons que la question de l'utilité reste pertinente. De manière plus importante, la cohérence d'un discours semble être un critère de la vérité. Si, dans son témoignage, un témoin est incohérent, il sera alors loisible à un avocat, par son contre-interrogatoire, de mettre en doute la vérité du propos. De deux choses l'une, soit la proposition «A» est vraie, soit elle ne l'est pas ; les deux alternatives ne peuvent pas exister dans le même discours en toute cohérence, c'est-à-dire ne peuvent pas coexister en vérité

– ce point sera important dans l’analyse d’une rhétorique sur le nationalisme. Ainsi la cohérence est une condition nécessaire à la vérité, mais elle n’est pas suffisante : l’énoncé « Je n’ai pas volé » est cohérent – étant dépourvu de contradiction interne –, mais il n’est pas nécessairement vrai. Cet exemple permet de constater l’importance primordiale d’une théorie de la vérité-correspondance, suite à Popper, soit *la vérité comme une correspondance entre l’énoncé et le fait de l’énoncé* – exprimé par la formule célèbre de Tarski : « “P” est vrai » si et seulement si p (où p est la proposition exprimée par l’énoncé P), soit une nation existe si et seulement si elle existe *en fait*. Dans cette théorie, telle qu’interprétée par Popper à la lumière de son falsificationnisme, la vérité se définit par une réalité extérieure au discours – or, nous verrons, dans le cas du nationalisme, qu’il ne peut simplement pas y avoir de réalités extérieures qui puissent être déterminantes par rapport au discours sur la nation. Au contraire, nous dirons que la nation existe si et seulement si la nation existe *dans le nationalisme*, et ce par les propositions ; suite à J. L. Austin, la nation doit se comprendre comme un acte performatif, comme nous le défendrons.

Un jugement – au sens largement scientifique que nous développons ici – est toujours une appréciation du processus de la recherche de la vérité – et n’est donc pas en soi expression de la vérité, ni même une réflexion ou une « image de la réalité » pour utiliser le langage de Wittgenstein ou de Marx. Le verdict de culpabilité établit la culpabilité non pas en vérité, mais en créant un état de fait nouveau – qui peut bien ne pas correspondre à l’état de fait initial, supposé inconnu, qui précède le jugement et que le procès tente de mettre en lumière. *La vérité réside dans la recherche par rapport aux faits, non dans l’appréciation des faits révélés dans la recherche*. Popper écrit, à ce sujet, que « [l]e concept de vérité joue donc principalement le rôle d’une idée régulatrice<sup>11</sup> ». Il est possible au témoin de prêter serment, de jurer de dire la vérité, mais il ne lui est jamais possible, selon Wittgenstein, d’affirmer qu’il dit *effectivement* la vérité. Une proposition ne peut pas être *en soi* vraie ; de même, une proposition ne peut pas affirmer sa propre vérité<sup>12</sup>. Une proposition, pour pouvoir faire l’objet d’une vérité quelconque, doit,

dans une telle pensée, avoir un *objet externe à elle-même*. Cet objet externe au nationalisme est habituellement identifié comme étant la nation. Mais la nation n'existe, et c'est là notre thèse, que par le discours du nationalisme. Il n'y a donc pas de nation externe à la notion de nationalisme. Le nationalisme ne peut donc pas être en soi une *vérité*, et force est donc de conclure, par conséquent, que le nationalisme ne peut pas simplement être *faux*. La vérité interviendra par rapport aux propositions sur la nation – un nationalisme pouvant comprendre plusieurs propositions, dont certaines seront vraies et d'autres fausses ; l'objet externe – analysable scientifiquement – sera donc les propositions des idéologies et des discours nationalistes.

On arrive ici à la conclusion que la vérité est toujours conditionnelle à une relation avec son objet – soit sa correspondance – et avec elle-même – soit sa cohérence. Cette correspondance peut avoir une certaine signification dans le domaine des sciences naturelles – dite *pures* –, mais rencontre très vite ses limites dans les sciences sociales, pour la simple et bonne raison que la réalité sociale – s'intéressant davantage aux mondes imaginaire et discursif – n'est pas contenue dans les limites de la matérialité directement observable. Dans le cas du nationalisme, il n'y a pas d'*objet physique extérieur* au discours même. Il n'y a pas de critères objectifs qui s'imposeraient à tout être humain et qui feraient chacun s'écrier : « Ah ! voilà une *nation* » quand il en verrait une. Nous n'observons pas des oiseaux. Ainsi, pour trouver les « vraies nations » ou les « nations réelles », on est tenté de se référer au schéma d'interprétation de la vérité de Tarski : « "*P*" est vrai » si et seulement si p (où p est la proposition exprimée par l'énoncé P), soit une nation existe si et seulement si elle existe *en fait*. Mais la nation n'est pas un fait observable, la dimension factuelle résidant *exclusivement* dans la *croissance* d'individus et dans un *discours*, qui se traduiront par des propositions. L'erreur est toujours de chercher la substance, soit la nation, derrière le substantif, soit le nationalisme.

### *De l'idéologie*

Nous ne pouvons pas imaginer, objectivement, que la présence d'une langue, d'une histoire, d'une société et d'institutions soient

des conditions suffisantes, ni même nécessaires pour l'*existence* d'une nation – ce sont là des *circonstances* de la nation, pour utiliser le terme d'Austin, conditions du sérieux du discours sur la nation. Il serait tout à fait loisible de pointer les nations qui n'ont pas un ou plusieurs de ces facteurs et qui n'en sont pas moins des nations aux yeux des individus qui portent le discours sur la nation. Il n'y a *aucune* supposée factualité – société distincte, langue différente, institution rassembleuse ou bagage historique commun – qui puisse *créer* une nation, que ce soit seule ou en combinaison avec d'autres facteurs. La nation est une *idée* qui existe parce qu'elle est pensée et discutée : «je suis pensée donc je suis» ou «je suis discutée donc je suis». Les nations existent simplement parce qu'un nombre considérable de gens le *croient* et *agissent* en conséquence de cette croyance dans un système de communication sociale.

Le nationalisme est plutôt une idéologie, d'où l'importance d'une réflexion sur la vérité. En effet, de manière classique, l'idéologie a été définie comme une *idée fausse*. En ce sens, l'idéologie se rapprochait de l'*erreur* et de l'*ignorance* que Descartes et Spinoza identifiaient à «un défaut», à une privation de la connaissance – cela nous semble incorrect. Le nationalisme ne pouvant pas être démontré faux par une quelconque correspondance à la réalité physique, il ne peut pas, non plus, être interprété comme privation de vérité en soi. Il semble maintenant que l'idéologie peut, sans trop de difficultés, être raisonnablement considérée comme un point de vue éclairant, ni entièrement vrai ni entièrement faux – et ce grâce aux *propositions*. En effet, l'idéologie mettra de l'avant des propositions et ces propositions seront susceptibles de se prêter à l'examen de la vérité ; l'idéologie, par contre, dans sa visée plus globale établira des liens et des conclusions qui ne pourront simplement pas être interprétés de manière satisfaisante selon la vérité.

Manifestement, le marxisme fut scientifiquement profitable, permettant l'ouverture de nouveaux champs de réflexion ou une nouvelle perspective sociale. La vérité n'intervient ici dans l'évaluation des idéologies qu'indirectement, mais son intervention est absolument essentielle. C'est la garantie que l'idéologie pourra avoir une certaine prétention de *sérieux*. Selon Raymond Boudon

l'idéologie doit se définir selon un critère de vérité, comme une « doctrine reposant sur une argumentation scientifique et dotée d'une crédibilité excessive ou non fondée<sup>13</sup> ». Dans le cas du nationalisme, cela nous semble correct, au fait près que nous remplacerions le mot *doctrine* par *discours*. L'idéologie, ainsi définie, est régulée par une conception de la vérité tirée d'une conception de la science ; la vérité étant elle-même une idée régulatrice, telle que nous l'avons exposée grâce à la pensée de Popper. Nous avons donc ici l'idéologie nationaliste qui est régulée par l'idée régulatrice de la vérité. Mais alors l'idéologie nationaliste n'est-elle pas une « forme inférieure » de vérité – étant seulement régulée indirectement par ce qui régule directement la vérité ? Non, évidemment !

Le nationalisme entre dans la catégorie des *idéologies politiques* qui, selon les mots de Raymond Aron, dans *L'Opium des intellectuels*, « expriment une perspective sur le monde et une volonté tournée vers l'avenir. Elles ne tombent pas directement sous l'alternative du vrai et du faux [...]. La philosophie dernière et la hiérarchie des préférences appellent le dialogue plutôt que la preuve ou la réfutation<sup>14</sup>. » Aron reprend ici magnifiquement la distinction aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque* : l'idéologie ne doit pas être réfutée, il faut en discuter<sup>15</sup>. Cette dernière idée est extrêmement importante. La possibilité même de l'intelligence, ou de la vérité, est conditionnée par le fait de la critique, selon Popper – et nous tenons cet impératif de la critique comme essentiel. Or, l'idéologie, qui tombe indirectement sous le critère de la vérité, selon Boudon et Aron, est aussi rattachée sans conteste à cet impératif de la critique ; la différence étant que *la réfutation n'a simplement pas lieu*. Tenter de réfuter le nationalisme en soi, c'est s'illusionner, c'est combattre des moulins à vent. La réfutation n'interviendra que par rapport à des propositions du nationalisme.

À ce titre, beaucoup se sont illusionnés et continuent de s'illusionner. En effet, le nationalisme, en tant qu'idéologie, peut être compris par certains comme doctrine, ce mot renvoyant à un ensemble théorique enseigné comme *vrai* – d'où l'idée qu'il faut combattre le nationalisme doctrinal. Selon nous, la prétention de *possession* de la vérité est une impossibilité épistémologique.

On cherche et poursuit la vérité, mais on ne la possède jamais; le nationalisme ne peut pas posséder de vérité – au mieux, il y aura certaines propositions du nationalisme qui seront vraies. Mais l'idéologie nationaliste est-elle vraiment une doctrine? Rappelons le mot d'Eric Hobsbawm qui écrivait: «Enfin, je ne peux m'abstenir d'ajouter qu'aucun nationaliste politique engagé ne peut être un historien sérieux des nations et du nationalisme [...]»<sup>16</sup>.» Bien! Ainsi, un nationaliste ne pourrait pas écrire sur le nationalisme, car il serait tenu de prendre le phénomène nationaliste comme *déjà-vrai*. Or, Hobsbawm, très clairement marxiste, ne s'est pas pour autant privé d'écrire, de manière absolument remarquable, démontrant une grande érudition, sur l'histoire du prolétariat. Évidemment que le fait d'être nationaliste impose un certain cadre interprétatif – mais ce cadre n'a pas de prétention théorique globale, contrairement au marxisme par exemple. Quel est alors ce cadre interprétatif du nationalisme en général? C'est simplement de dire, contre toute attente matérielle ou toute correspondance au concept de vérité: *Il y a des nations; There are nations; Es gibt Nationen*. Et puis après, c'est le nationaliste, l'individu, qui fait des propositions – ce sont ces propositions qui seront l'objet de la réfutation.

### *De la proposition*

De quelle manière alors une idéologie nationaliste est-elle soumise à un examen de vérité? La réponse est simple: de par ses propositions. Il y a trop souvent une certaine propension néfaste à ne pas établir de distinctions là où c'est visiblement nécessaire: entre un discours et une proposition; entre la proposition et le fait de la proposition; entre l'idéologie et les idéologues; entre une institution et ses représentants, etc. L'erreur est toujours de croire qu'en réfutant – si c'est possible – le deuxième élément de chaque couple, l'on réfute automatiquement le premier élément. Réfuter les prédictions de Marx sur l'effondrement du capitalisme ce n'est évidemment pas réfuter le marxisme. De même, un nationaliste prônant l'indépendance d'une «nation» à l'intérieur d'un pays fait une proposition – rien de plus. C'est là une proposition qu'il tire d'une certaine idéologie nationaliste – ce sans quoi il n'y aurait pas de nation – et d'un

raisonnement, pouvant être entraîné par à peu près n'importe quoi. Si par exemple, dans l'argumentaire idéologique, le nationaliste insiste qu'une indépendance serait profitable économiquement et qu'il se trompe, cela ne doit toujours pas nous faire dire que son nationalisme a été réfuté – disons par ailleurs que des projections sérieuses, économiques dans notre exemple, ne sont pas des faits, malgré ce que les idéologues diront. La correspondance n'a donc simplement pas lieu. Réfuter l'un ce n'est jamais réfuter l'autre. D'où, peut-être, la tentation du scientifique de résoudre une fois pour toutes le problème. L'aspect continuellement à recommencer d'une critique des propositions peut sembler exaspérant – rappelant le mythe de Sisyphe. C'est, pour reprendre une expression de Popper, une quête inachevée et inachevable. Mais par ailleurs la possibilité de critique n'en est qu'augmentée.

Le nationalisme en général est l'ensemble des discours sur la nation. En tant que discours, il y a donc la possibilité, pour le sujet intéressé, de critiquer le nationalisme ou un nationalisme selon les trois niveaux critériels que nous avons identifiés en lien avec la recherche de vérité : la correspondance, l'utilité et la cohérence. La critique est entièrement ouverte. Et pour cela même, les accusations de renfermement, de xénophobie, de misogynie, de racisme, etc., ne sont que des manifestations soit d'une incompréhension quasi-totale envers le phénomène discursif – de la part du nationaliste ou du critique –, soit simplement d'une *abdication* de cette tâche de critique du nationalisme. Il faut critiquer les propositions aberrantes, mais ne pas s'arrêter là et continuer l'examen du discours en profondeur. Ainsi, notre insistance sur l'avantage de comprendre le nationalisme comme discours trouve précisément sa source dans cette possibilité de critique des propositions. En somme, le nationalisme est un objet d'étude éminemment scientifique du fait même que les propositions sont critiquables et réfutables. Les trois niveaux critériels ouvrent la possibilité à essentiellement trois types de critiques, pouvant véritablement mener à un *jugement scientifique* du nationalisme.

Premièrement, l'utilité renvoie à un raisonnement téléologique. Il faut se demander « cette proposition est-elle utile ? », c'est-à-dire « cette proposition répond-elle à tel but, ou telle fin que je me fixe ? »

Ce type de raisonnement est absolument essentiel – et la critique de l'utilitarisme, qui semble être l'un des passe-temps essentiels des philosophes, est simplement non avenue dans une perspective *politique* de critique du nationalisme. Nous pouvons critiquer philosophiquement la valeur de l'utilitarisme, mais, politiquement, il faut comprendre que la pensée utilitaire est un des fondements de la rationalité des citoyens. Dans le cas du nationalisme, le raisonnement intervient évidemment dans toute projection dans le futur. On se demande : « Qu'arriverait-il si ... ? » Ce type de raisonnement peut être dangereux, mais ne doit surtout pas être rejeté politiquement. En effet, la valeur du raisonnement téléologique se trouve précisément dans la capacité des humains de se fixer des buts et de tenter d'agir en conséquence. Le *telos* est en politique absolument essentiel ; en faire fi serait une grave erreur – nous nous retrouverions sinon avec un politique purement procédural ne pouvant formuler aucun but, aucune fin pour la société.

Deuxièmement, la cohérence renvoie à un raisonnement procédural. Évidemment, tout ne peut pas se faire n'importe comment. Il y a des procédures et dans toute évaluation de propositions, il faut par conséquent se demander comment harmoniser la proposition avec ce qui est déjà. La dimension procédurale est d'autant plus importante que le politique repose très largement sur des institutions que l'on ne peut pas simplement écarter d'un revers de la main. Karl Popper écrivait : « Il est faux [...] de mettre l'accent [...] sur la question : “ Qui doit gouverner ? Le peuple (la plèbe) ou les quelques meilleurs ? Les (bons) travailleurs ou les (mauvais) capitalistes ? La majorité ou la minorité ? La gauche, la droite, ou le parti du centre ? ” Toutes ces questions sont mal posées. Car il importe peu de savoir qui gouverne, tant que l'on peut se défaire du gouvernement sans effusion de sang<sup>17</sup>. » Le problème principal de la démocratie serait donc : « comment doit-on gouverner », soit un raisonnement procédural. La dimension procédurale rend aussi bien compte de la démocratie que du parlementarisme, du présidentielisme, du fédéralisme, etc. Ce sont toutes là des procédures du politique ; le nationalisme ici ne fait pas exception. Or, le nationalisme a une portée double : évidemment, il y a une ambition téléologique, mais il

y a aussi, d'autre part, une ambition procédurale – ce n'est pas tant ce que le politique pourrait faire de plus que ce que le politique pourrait faire différemment. Cette dimension procédurale semble être, dans plusieurs cas, la plus importante : « maître chez nous » n'est pas tant un slogan pour un projet positif, pour une téléologie, que l'ambition de contrôler la procédure politique. La question qu'il faut se poser est alors : « Comment le projet nationaliste entre-t-il en conflit ou s'harmonise-t-il avec le politique, avec les procédures existantes ? » De cette question il faudra juger possiblement la dangerosité de conflits – sujet complexe que nous ne faisons qu'évoquer ici.

Troisièmement, la correspondance renvoie à un raisonnement démocratique. Nous avons déjà insisté sur le fait que la signification d'une correspondance pour le terme « nation » n'est pas à chercher dans une quelconque matérialité. La correspondance se trouve plutôt dans un assentiment démocratique de certaines propositions du nationalisme ; rappelons nous les mots d'Ernest Renan qui disait que « [l]'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours<sup>18</sup> ». La correspondance passe par le lieu du politique. En effet, en tant que phénomène discursif, *le nationalisme se situe précisément dans le politique* ; il s'ensuit que le phénomène doit trouver une correspondance politique, s'incarnant dans la démocratie. Pour être porté devant le politique, il doit évidemment d'abord y avoir correspondance entre la proposition et le fait de la proposition – pour s'assurer qu'on ne raconte pas n'importe quoi – puis, cette proposition doit, dans le respect des procédures, être portée devant la population. Chacun est alors renvoyé au premier raisonnement téléologique, et se demande : « Est-ce cela que je veux ? » Évidemment, les réponses seront diverses. Mais cette diversité se ramènera finalement à dire *oui* ou *non*.

### *Juger le nationalisme*

Nous avons utilisé l'expression de jugement du nationalisme pour nos trois types de raisonnement. Or, il convient ici de rappeler ce que nous avons déjà dit sur la valeur d'un jugement. *Un jugement est toujours une appréciation du processus de la recherche de la vérité et n'est donc pas en soi expression de la vérité, ni même une réflexion*

*ou une image de la réalité. La vérité réside dans la recherche par rapport aux faits, non dans l'appréciation des faits révélés dans la recherche.* Nos trois questions ne permettent qu'une critique indirecte du nationalisme – c'est-à-dire par rapport aux propositions. Or, nous n'aurons jamais de certitude sur le nationalisme, en ce que nous ne posséderons pas de vérité pouvant amener à une compréhension intrinsèque du phénomène. Toutes les questions du monde résolues – mettant tous les scientifiques au chômage – ne nous donneraient pas de réponse que nous pourrions qualifier de vérité. Lorsque l'on est confronté à un nationalisme, l'on peut toujours se tenter à faire des prédictions, que l'on base de la manière la plus rigoureuse possible sur une compréhension extérieure du phénomène; il faut alors se poser des questions, utiliser notre jugement et être bien conscient de ce qui s'est déjà passé dans des situations semblables. Winston Churchill disait: «En politique il faut être capable de prédire ce qui se passera demain, la semaine d'après, le mois d'après et l'année d'après. Et il faut ensuite être capable d'expliquer pourquoi ça ne s'est pas passé comme prévu<sup>19</sup>.» Nous nous tromperons très probablement, mais notre erreur est fondamentale – en ce que c'est d'elle que l'on apprend véritablement.

La portée limitée de notre compréhension du nationalisme ne doit surtout pas nous faire tomber dans un scepticisme cartésien et chercher à tout prix la terre ferme – l'indubitable – sur laquelle notre pensée du nationalisme pourrait se construire. Nous tomberions alors dans un scepticisme cartésien, qui cherche un fondement à sa pensée. Cette recherche de fondement est utile dans une certaine mesure et dans certains contextes, mais il faut bien être conscient, dans une perspective wittgensteinienne, que notre doute n'est pas la fin de la réflexion, mais bien son début: «le doute présuppose la certitude». La certitude n'est pas, comme Wittgenstein l'a exposé magnifiquement, l'objet de la connaissance – la fin de la réflexion –, mais son fondement – sa condition de possibilité<sup>20</sup>. Et c'est pour cela que les propos d'Hobsbawm, que nous avons précédemment cités, sur l'impossibilité pour le nationaliste d'être un historien sérieux de la nation, sonnent creux. Il y a toujours un cadre interprétatif présupposé; dans le cas du nationalisme ce présupposé porte sur

l'existence même de la nation : *Il y a des nations*. En faisant des propositions sur la nation, la nation devient un fait social; c'est là l'acte performatif dont Austin parlait. Ce présupposé, même Hobsbawm doit l'adopter s'il veut écrire sur la nation, sinon il n'y a pas d'objet qui justifie d'écrire. Écrire sur la nation – plusieurs centaines de milliers de pages – implique un doute sur l'existence de la nation, de la part des auteurs, et c'est ce doute qui donne sens à ces pages, pour l'auteur et le lecteur. Or, il nous faut insister que l'existence de la nation n'est pas physique. La possibilité du jugement du nationalisme que nous avons tenté de construire ici est certes limitée. On ne peut que critiquer les propositions, ce qui peut sembler un peu trop contraignant. Mais il nous semble que limiter de la sorte notre jugement constitue un impératif scientifique; il faut à tout prix éviter les écueils du discours ontologique sur la nation, qui ne mène nulle part. L'utilité principale de comprendre le nationalisme dans une dimension discursive est justement d'évacuer toute ontologie et d'ouvrir la délibération politique sur le phénomène. Comprendre le nationalisme discursivement c'est faire de la nation une donnée initiale des propositions; ces propositions seront ce qui construira la nation de manière performative. À partir de là, la critique des propositions doit s'imposer comme un *impératif* scientifique et politique.

- 
- 1 Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, p. 25.
  - 2 Karl Popper, *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1991, p. 460.
  - 3 Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1992, p. 19.
  - 4 J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 41.
  - 5 Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p. 26.
  - 6 Hugh Seton-Watson, *Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, Westview Press, 1977, p. 5.
  - 7 Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et*

- l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002, 213 p.
- 8 Karl Popper et Konrad Lorenz, *L'avenir est ouvert*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1995, p. 9 et suivantes.
  - 9 Karl Marx, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1962, p. 52.
  - 10 Karl Popper, *La connaissance objective*, *op. cit.*, p. 464.
  - 11 Karl Popper, *La connaissance objective*, *op. cit.*, p. 465.
  - 12 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposition 4.442.
  - 13 Raymond Boudon, *L'idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, coll. Ponts, 1986, p. 52.
  - 14 Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968, p. 246.
  - 15 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4. Cf. Raymond Boudon, *L'idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p. 32.
  - 16 Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op. cit.*, p. 32.
  - 17 Karl Popper, *Toute vie est résolution de problèmes*, tome 2, Arles, Actes Sud, 1998, pp. 74-75.
  - 18 Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation? », 1882.
  - 19 Winston Churchill, *Citations*, Paris, Les éditions du huitième jour, 2009, p. 16.
  - 20 Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006, 211 p.

## 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 7 000 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.