



# PHARES

Vol. XXIV    n° 1    Hiver 2024

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

*Direction et rédaction :*

Ann-Sophie Gravel

Solène Peltier

*Élaboration du dossier :*

Sophie-Jan Arrien

*Infographie :*

Jérôme Simon

*Comité éditorial et rédaction :*

Florence Amégan, Léonard Bédard, Rose Bolduc, Euryale Cliche-Laroche, Mathieu Couillard, Jacob Hamel-Mottiez, Élisabeth Jutras, Sébastien Labbé, Thierry Labrie-Girard, Jade Laflamme, Marie Lenoble, Adrielle Pelchat-Rochette, Mathieu Verret

*Nous remercions nos partenaires :*

La Faculté de philosophie de l'Université Laval ; L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP) ; La Société de philosophie du Québec (SPQ) ; L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradué(e)s en philosophie (AGEEPP).



Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un dossier proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de Phares est disponible en version électronique dans la section *Parutions* de son site web ; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

# Table des matières

## ***Voir le monde brûler : diagnostics philosophiques***

Dossier thématique élaboré par Sophie-Jan Arrien

- 9 Introduction  
SOPHIE-JAN ARRIEN
- 17 Métaphysique et machinisme : catastrophe de la vérité  
JEAN VIOULAC
- 37 Spectacle et vidéosphère : la défiguration du réel  
RÉMI POIRÉ
- 55 Institution et destitution : la crise de la politique  
LOUIS GAUTHIER-DESMEULES

## ***Varia***

- 81 Démocratie et représentation : le problème de l'indépendance  
ROSE BOLDUC
- 101 Hannah Arendt, Raymond Aron et le phénomène totalitaire : la méthode arendtienne de la « recherche de l'essence » dans *Les Origines du totalitarisme* et sa critique aronienne  
ARNAUD DUFOUR
- 121 Critique de la préservation de la *wilderness* comme approche de conservation de la biodiversité  
ELYSE MALLERET



*Voir le monde brûler :  
diagnostics philosophiques*



# Introduction

SOPHIE-JAN ARRIEN, *Professeure à l'Université Laval, Responsable du Laboratoire de Philosophie continentale*

*Pouvons-nous vivre dans ce monde dont l'événement historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élanes illusoire et d'amères déceptions<sup>1</sup> ?*

Edmund Husserl (1923)

*Diagnostiquer le présent d'une culture, c'est la véritable fonction que peuvent avoir aujourd'hui les individus que nous appelons philosophes<sup>2</sup>.*

Michel Foucault (1967)

Où en sommes-nous en 2024, en tant qu'individus et communauté humaine? Dans quel monde vivons-nous désormais et comment y vivons-nous? Pour reprendre les mots de Gauguin : Qui sommes-nous (devenus)? D'où venons-nous et où allons-nous? – si du moins il nous reste où aller. Poser sérieusement et philosophiquement ces questions, notamment face aux mutations technologiques, sociales et politiques vertigineuses des dernières années, apparaît aussi pressant que nécessaire; telle est la motivation de ce dossier, comme elle l'a été du séminaire qui l'a inspiré. Partant du constat que l'individu contemporain se comprend spontanément dans l'horizon d'un monde et d'une société « en crise », les textes qui suivent tentent d'en identifier certains symptômes aigus et d'en retracer une genèse possible à travers la pensée philosophique occidentale, s'appuyant en cela sur les pensées de Husserl, Heidegger, Marx, Arendt et Debord. Le dossier ainsi constitué repose sur les discussions alimentées par les réflexions soutenues de *tous* les participants (y compris les auditeurs libres) au séminaire « La phénoménologie face à l'histoire », tenu à l'automne 2023. Je remercie donc chacun d'entre eux chaleureusement, tout comme je remercie les directrices de *Phares* (Ann-Sophie Gravel et

Solène Peltier) pour leur invitation à contribuer à ce numéro. Je tiens également à remercier tout particulièrement Jean Vioulac, qui a eu la générosité de contribuer à cette publication en nous proposant un texte inédit.<sup>3</sup>

\*

*« Je construirai une maison et j'irai là-bas avec mes amis pour me réfugier et voir comment le monde brûle<sup>4</sup>. »*

Cette phrase désenchantée de Xavier Dolan, au moment de renoncer à sa brillante carrière de cinéaste, indique quelque chose de notre époque qui va plus loin qu'un constat de crise qu'on espère voir se résorber : elle atteste d'une conviction intime, que non seulement le monde s'enfonce dans une crise sans égal, mais que cette dernière ne peut plus être ni surmontée ni surpassée. Il ne reste plus qu'à « voir le monde brûler » en essayant de sauver ce qu'il reste de bonheur possible à l'échelle de l'individu. Or, se réfugier dans sa maison avec des amis, n'est-ce pas là, simplement, une façon de réitérer l'invitation de Candide à « cultiver notre jardin » ? Pour Voltaire, une telle exhortation suggère que nous délaissions les grandes questions métaphysiques sur l'existence du Mal dans l'histoire, pour plutôt « exercer [nos] talents » et nous occuper chacun de ce qui est de notre ressort – contribuant ainsi à améliorer notre sort « commun »<sup>5</sup> Dolan, pour sa part, renonce bien plutôt à cette dernière possibilité comme à une vaine illusion, car face à l'insurmontable crise du temps présent, c'est le sens même de l'agir – de l'art comme du reste – qui lui semble se perdre et s'épuiser<sup>6</sup>. Ce qu'il reste à « faire » ? Ne plus se raconter d'histoires, se retirer d'une farce tragique, refuser d'en être et assumer son impuissance, tant existentielle que morale, face à l'auto-destruction d'une humanité en crise. Dans cette optique, capituler, se réfugier « là-bas » et « voir comment le monde brûle », pourrait ne plus apparaître comme un simple « choix personnel » ou une lubie de diva, mais comme une décision critique et somme toute rationnelle – pour qui fait lucidement un état des lieux du temps présent.

Mais une telle lucidité, face à « notre douloureux présent<sup>7</sup> », peut prendre d'autres formes. Aux yeux de Michel Foucault, la possibilité

demeure ainsi pour le *philosophe* de « diagnostiquer » le présent et de l'analyser de façon critique, ne serait-ce que pour nous comprendre nous-mêmes dans un tel présent. Telle est du moins la tâche qu'il assigne à la philosophie, dans un entretien accordé en 1967, à savoir, « réaliser un diagnostic du présent : [...] dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons <sup>8</sup> ». Par là se dessine à ses yeux le travail philosophique, qui consiste à faire « une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes » ou, comme il l'écrit ailleurs, à travers une « ontologie critique de nous-mêmes <sup>9</sup> ».

Cette « ontologie de nous-mêmes », que Foucault associe à une « ontologie du présent » et de l'actualité, doit répondre à la question « qui sommes-nous (aujourd'hui) ? » Elle doit être, pour reprendre ses termes, *historique et critique*<sup>10</sup>.

- (1) Elle doit être *historique*, tout d'abord; c'est dire qu'elle doit tenir compte de notre condition historique (de notre être-historique), dans la mesure même où cette historicité est l'horizon dans lequel s'ouvrent notre humanité, le questionnement qui la concerne et la vérité qui s'y fait jour.
- (2) Si l'humanité est, en son « être », historique, cet être est nécessairement ouvert, et conserve la possibilité de changer, de se transformer dans l'histoire. Ce que Nietzsche avait très bien vu déjà, en parlant de l'humain comme l'animal dont l'essence n'est pas fixée. Il s'agit dès lors de sonder, à travers les époques, les mutations de notre humanité commune.
- (3) De cette situation découle aussi une exigence *critique*. À savoir l'exigence pour une ontologie du présent de ne pas faire abstraction, en tant que discours philosophique, de sa propre situation et de son propre ancrage dans ce présent. Sa tâche implique donc toujours aussi d'identifier et de faire l'analyse critique de ses propres limites, dans une remontée vers les fondements – ou absence de fondement (*an-archè*) de sa propre constitution.

En insistant sur la fonction diagnostique, historique (généalogique) et critique de la philosophie, Foucault s'inscrit certes explicitement dans le sillage de Nietzsche<sup>11</sup>, mais aussi, de son propre aveu bien que de façon plus détournée, de Husserl<sup>12</sup> qui en 1935, dans la *Krisis*, tente

une généalogie critique du développement hégémonique des sciences positives pour comprendre la *détresse* de son époque<sup>13</sup>. Il s'agit pour lui de retrouver le monde de la vie (*Lebenswelt*), à titre d'horizon commun, historique, langagier, intersubjectif, de tout sens constitué, sous le « vêtement d'idées » physico-mathématique qui le recouvre depuis Galilée. En retournant à cette strate originaire, Husserl garde espoir que la philosophie (bien comprise) puisse réactiver l'idée de la Raison comme *telos* infini de la pensée, telle qu'elle fut instituée par les communautés philosophiques en Grèce antique. Ainsi pourrait être ressaisi le sens véritable de notre humanité et qu'à celle-ci soit évitée « la chute dans la haine spirituelle et la barbarie <sup>14</sup> ». Pour Heidegger également, au mitan du 20<sup>e</sup> siècle, il s'agit de rendre compte du temps présent, ce qu'il fait par l'analyse critique de la technique moderne – laquelle, révélant son essence dans la figure du « dispositif » (*Gestell*), soumet chaque chose et chacun au règne nihiliste de la fabrication (*Machenschaft*). Dans la perspective d'un déploiement historique du *Logos* (le commencement grec de la pensée) qui est celle de Heidegger, cette emprise de la technique ne renvoie toutefois pas à une *perversion* (comme l'affirmerait Husserl) du projet métaphysique occidental inauguré par Platon, mais bien plutôt à son *accomplissement* intégral – dont « seul un dieu peut encore nous sauver », comme Heidegger le dira dans un célèbre entretien, publié à titre posthume<sup>15</sup>. À ces figures tutélaires, on peut encore ajouter celles de Marx qui décrypte, en pleine révolution industrielle la genèse et la logique du Capital, ou d'Arendt qui, au sortir des grandes guerres du vingtième siècle se penche sur les origines du politique ou, plus près de nous, de Debord, critique acerbe de la « spectacularisation » de la société.

On pourrait en nommer d'autres, mais ceux-ci sont les auteurs et autrice auxquels renvoient de façon privilégiée les textes qui suivent. Celui de Jean Vioulac, qui ouvre le dossier, rappelle qu'en moins d'un demi-siècle, le réseau internet et l'univers du spectacle se sont élargis aux dimensions de la planète et ont installé l'humanité dans un double rapport à la réalité : notre être-au-monde, décrit par Heidegger dans *Être et temps*, est devenu « être-à-l'écran », l'environnement concret de chacun est dominé par un univers virtuel qui a son propre espace-temps,

et dont l'emprise sur les vies est de plus en plus grande. L'auteur, qui reconnaît à Norbert Wiener d'avoir compris très tôt que l'avènement de l'informatique aurait des effets sociaux, politiques et anthropologiques considérables, tente de donner ici la mesure de ces transformations à l'ère du numérique et de la « régulation algorithmique » en reconduisant cette dernière à sa matrice platonicienne.

S'inspirant des réflexions de Vioulac sur l'avènement des nouvelles technologies de l'information, Rémi Poiré lui emprunte le concept de « vidéosphère » pour nommer l'omniprésence des écrans et du virtuel et le règne de la représentation dans nos vies, publique et privée. C'est afin de saisir la teneur propre et la portée de ce phénomène tentaculaire qu'il le reconduit à la pensée critique de Guy Debord telle que présentée dans *La société du spectacle*, qui décrit comment la vie en société, déjà en 1967, se trouve désormais totalisée par un dispositif techno-capitaliste : le spectacle. Suivant l'analyse séminale de Debord, Poiré montre que c'est comme en miroir de ce dispositif, dans sa logique d'auto-accroissement infini, qu'il faut comprendre la « déréalisation » du monde contemporain et son éventuelle absorption dans un simulacre intégral – paradoxale « incarnation » du monde platonicien des idées.

De simulacre en simulacre, ce sont pour finir les institutions sur lesquelles *même* la société du spectacle repose qui, fragilisées, finissent par chanceler, à commencer par les institutions politiques. De là à identifier la « crise des institutions » à la « crise de la politique », il n'y a qu'un pas, généralement franchi comme une évidence. C'est cette évidence qu'entend ébranler Louis Gauthier-Desmeules en tentant un rapprochement entre la conception du politique décrite par Hannah Arendt et la question d'une politique *destituante* thématifiée par Giorgio Agamben. Il s'agit, plus précisément, de penser à nouveaux frais la question d'une crise de la politique, comprise non plus comme déclin des institutions, mais comme incapacité à penser une situation qui serait authentiquement nouvelle. Se pose, dès lors, la question du sens originaire de la politique, qui pourrait avoir beaucoup plus à voir avec la possibilité d'une *désactivation* des opérations sociales et institutionnelles qui caractérisent notre présent qu'avec leur maintien désespéré.

1. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-36], trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1962, p. 11.
2. Michel Foucault, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » [1967], *Dits et Écrits I*, no 50, p. 648.
3. Jean Vioulac est un philosophe contemporain issu de la tradition phénoménologique (post)husserlienne. Dans ses ouvrages, il ressaisit les percées critiques de Heidegger et de Husserl, mais aussi de Marx, Freud et Derrida pour les prolonger au regard des spécificités de notre époque, marquée par la domination du dispositif capitaliste mondialisé et la révolution technologique et numérique des dernières décennies. Voir entre autres, aux Puf : *L'Époque de la technique*, 2009 ; *La logique totalitaire*, 2013 ; *Science et révolution*, 2015 ; *Approches de la criticité*, 2018 ; *Anarchéologie*, 2022 ; *Métaphysique de l'anthropocène I*, 2023 ; *Métaphysique de l'anthropocène II*, 2024.
4. Propos rapportés dans le quotidien *El Pais*, 4 juillet 2023
5. Cf. Voltaire, « Candide ou l'optimisme » [1759], chapitre XXX (Gallica, document électronique, d'après l'édition de Sylvain Menant, Bordas, 1992).
6. « Je ne vois pas l'intérêt de raconter des histoires quand tout s'effondre autour de nous. L'art ne sert à rien et se consacrer au cinéma est une perte de temps », Xavier Dolan, propos rapportés dans le quotidien *El Pais*, 4 juillet 2023.
7. Edmund Husserl, « Le renouveau, son problème et sa méthode » [1923], *Sur le renouveau*, Paris, Vrin, 2005, p. 23. Bruce Bégout a fait de ces mots le titre (parfait) de son dernier livre : *Notre douloureux présent. La phénoménologie face aux temps modernes*, Wuppertal, Mémoires des annales de phénoménologie, 2023.
8. Michel Foucault, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » [1967], *Dits et Écrits I*, no 50, p. 634.
9. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], *Dits et Écrits II*, no 339, p. 1392-1393, 1394.
10. Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], *Dits et Écrits II*, no 351.
11. Cf. Michel Foucault, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » [1967], *Dits et Écrits I*, no 50, p. 634.
12. Cf. Michel Foucault, « Les confessions de Michel Foucault » [1975], *Le*

*Point*, juillet 2004, no 1959, p. 59.

13. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-36], trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1962, p. 377 ; voir aussi *La philosophie comme science rigoureuse* [1911], trad. par Marc. B. de Launay, Paris, Puf, 1989, p. 79.
14. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-36], trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1962, p. 382.
15. Martin Heidegger, « Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel* » [1966], *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p. 260 (traduction modifiée).



# Métaphysique et machinisme : catastrophe de la vérité<sup>1</sup>

JEAN VIOULAC

Dans la multiplication des désastres qui s'annoncent à l'horizon et la multiplicité des calamités qui se succèdent dans l'actualité, il est difficile de déterminer un phénomène privilégié dont l'analyse fournirait un fil conducteur pour penser la situation qui est la nôtre. On subodore d'emblée que la situation est catastrophique, mais justement, si la philosophie s'avère nécessaire, c'est pour ne pas rester tétanisé par l'effroi ou accablé par le désespoir, c'est pour tenter d'y voir clair, pour clarifier la situation avec le plus de rigueur possible : la première démarche méthodologique consiste donc à faire un état des lieux, une mise en situation. La première question se formule simplement : où en est-on ?

Il s'agit donc de clarifier une situation, le vocabulaire ici utilisé est celui de la luminosité plus ou moins grande qui permet de voir plus ou moins bien les phénomènes. Mais cette clarification ne porte pas sur les choses, les objets ou les faits qui nous apparaissent, mais sur la situation à partir de laquelle ils nous apparaissent. Il ne s'agit donc pas de clarifier des faits, mais d'élucider une situation. Cette démarche définit la phénoménologie, qui consiste à se détourner des phénomènes pour se retourner sur ce qui les fait apparaître. La phénoménologie est élucidation, elle permet de définir en son essence un régime de phénoménalité.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que nous sommes bien informés de la situation contemporaine, et de ce point de vue, l'état des lieux semble aisé à établir. Jamais dans l'histoire de l'humanité l'homme n'a été aussi bien informé, « en continu » et « en temps réel ». On peut approcher notre situation à partir de la notion de « société de l'information ». Ces quantifications sont évidemment problématiques, elles donnent néanmoins des ordres de grandeur : l'humanité a généré plus d'informations de 1945 à aujourd'hui que de l'invention de l'écriture à

1945. La mise en place du réseau internet et des systèmes informatiques conduit à stocker ces données et à les maintenir à disposition constante, et la croissance de l'univers numérique est elle-même exponentielle : le volume de données en 2005 était évalué à 132 exaoctets (milliards de milliards d'octets, c'est-à-dire  $10^{18}$  octets), il était en 2020 de 64 zettaoctets (un zettaoctet :  $10^{21}$  octets). Pour donner une idée : l'univers numérique aujourd'hui équivaut aux capacités de stockage de plus de 60 milliards de disques durs externes (SSD) de 1 téraoctet. On estime qu'un homme aujourd'hui reçoit plus d'informations en une semaine qu'un homme du XVIII<sup>e</sup> siècle pendant toute sa vie.

Il s'agit de penser notre situation à partir d'une démarche phénoménologique et nul ne l'a fait aussi radicalement que Heidegger, qui, dans *Être et temps*, a élucidé la situation ontologique de l'existence<sup>2</sup>. Son modèle est la *Critique de la raison pure*, mais au lieu d'analyser les structures transcendantales de la subjectivité pour définir son rapport à ses objets de connaissance, il analyse les structures de l'existence pour définir son rapport à tout ce qui est, aux étants. L'acquis décisif de cette analyse est la mise au jour de l'être-au-monde comme structure fondamentale de l'existence. L'être-au-monde est défini par un horizon, l'horizon de la mondanéité, qui fournit le cadre en lequel prennent place choses et événements, dans un tissu de significations qui est fondé sur le rapport manuel aux choses, leur maniement et leur manipulation, qui définit le mode d'être des choses par leur ustensilité, comme outil. L'analyse de Heidegger le conduit ainsi à mettre au fondement, l'usage et l'utilisation, mais aussi et surtout le « monde du travail du travailleur manuel ». Le fondement ontologique de la mondanéité, le site fondamental de l'existence humaine, dans *Être et temps*, c'est le « monde du travail ». Heidegger accomplit là le même mouvement que Marx : à savoir la relégation de la théorie, reconnue comme couche superficielle et dérivée, et la plongée dans les sous-sols pour mettre en évidence le rapport pratique, quotidien de l'homme à la réalité, rapport à partir duquel seulement pourra, ensuite, dans certaines conditions, se développer une approche théorique. L'essentiel est de reconnaître que l'être-au-monde est ainsi défini par un rapport quotidien pratique aux choses, et que ce rapport passe par l'usage, l'activité, la main, par le rapport à autrui.

Mais toute l'analyse de Heidegger repose sur son interprétation d'Aristote et de Platon, et elle porte sur le monde dont lui-même avait l'expérience dans les années 1920, celui de petites villes provinciales. Elle est obsolète : elle décrit le monde artisanal, le monde préindustriel. C'est tout le sens du célèbre pamphlet de Günther Anders *Sur la pseudo concrétude de la philosophie de Martin Heidegger*, mais en réalité Heidegger lui-même s'en rend très vite compte, et c'est pourquoi il abandonne la démarche de l'analytique existentielle et se consacre à la question de la technique.

L'important pourtant n'est pas que telle ou telle analyse de Heidegger soit obsolète ou pas, l'important, c'est que c'est l'être-au-monde qui est obsolète : si l'on essaie de définir notre horizon, l'horizon de signification en lequel s'insèrent les faits et les événements, c'est pour constater que cet horizon n'est plus celui qu'une communauté aménage à la main dans son environnement terrestre : il est ce flux informationnel. Notre environnement s'est ainsi élargi aux dimensions de l'univers : nous ne sommes plus dans un milieu tel que Heidegger l'analysait, nous nous situons dans un univers globalisé et notre existence se situe par rapport à l'ensemble de ce qui se passe dans le monde : guerre en Ukraine et à Gaza, crise climatique, élection en Argentine, et même ce qui se passe sur Mars ou Vénus quand une sonde spatiale s'y pose...

La société de l'information ne relève plus d'une analyse de l'être-au-monde. Si l'on voulait réécrire une analytique existentielle aujourd'hui, il faudrait commencer par l'être-à-l'écran, par lequel l'horizon de phénoménalité ou l'horizon ontologique n'est plus l'ensemble des choses à-portée-de-la-main ou sous-la-main, mais un flux d'informations et d'images virtuelles. Donc en toute rigueur des termes, ce n'est plus un monde, c'est un univers : un monde est fini, limité, il est situé sur la terre, il est une certaine façon d'aménager la terre, c'est pourquoi il faut parler de « mondes » au pluriel. Quand on fait de l'histoire, de l'ethnologie, on parle bien de « monde grec », de « monde romain », de « monde chinois », de « monde maori » ou de « monde inuit », parce que chacun de ces peuples a une façon spécifique de discerner des discontinuités dans le chaos, de se situer par rapport aux choses, de les articuler en un tout signifiant.

Si on veut définir le mode d'être dominant aujourd'hui, c'est pour constater que l'humanité tout entière est connectée à un espace virtuel. Le propos de Heidegger en 1927 consistait à analyser le mode d'être de l'existant tel qu'il est « de prime abord et la plupart du temps », dans la « quotidienneté moyenne », et aujourd'hui, nous disposons pour cela en quantité d'informations précises : celles notamment qui sont procurées par les opérateurs de téléphonie mobile, les fournisseurs d'accès à l'Internet ou les instituts de médiamétrie. Il y a aujourd'hui plus de 5,16 milliards d'internautes qui sont connectés en moyenne 6 h 37 par jour, dont 2 h 30 sur les réseaux sociaux ; 5,44 milliards de personnes ont un téléphone mobile auquel elles consacrent 4 h 48 par jour. Les chiffres sont colossaux, mais ce qu'il faut souligner, c'est la rapidité fulgurante du processus. En trente ans, plusieurs milliards de personnes ont été mises en réseau et sont devenues dépendantes de ce dispositif tentaculaire. Et si avec Heidegger on définit la structure ontologique de l'existence par l'être-au-monde, il faut bien conclure que c'est un événement ontologique de dislocation ou de déstructuration de l'existence : analyser l'être-au-mode aujourd'hui, c'est analyser un être-à-l'écran, ou plutôt un être-*par*-l'écran, où l'écran est universel médiateur.

L'existant doit alors être compris comme être-connecté. Les mesures de temps de connexion sont aussi très précises. En moyenne, un usager de smartphone le consulte toutes les cinq minutes, et en temps cumulé, certains adolescents sont connectés 24 h/24. Quand Heidegger parle de l'existant, en allemand c'est *Dasein*, que l'on traduit parfois par *être-là* : mais aujourd'hui, l'existant n'est pas là, il n'est jamais là. L'être-connecté n'est plus un *Dasein*. Il y a une destruction des lieux, qui s'est opérée à une vitesse foudroyante, et qu'un enseignant peut constater à l'échelle d'une vie professionnelle : le lieu de la classe a été détruit, puisque les élèves ne sont pas là. On peut aussi le constater dans la vie privée : le foyer a disparu. Un foyer, c'est une sphère privée fermée sur elle-même qui protège de l'espace public, mais aujourd'hui chacun ne regagne plus son foyer que pour le fuir aussitôt par l'un ou l'autre de ses écrans, si bien que les membres du foyer ne sont plus ensemble, ils ne sont plus dans un même lieu. Cette puissance de dislocation porte même sur le couple, puisque chacun passe plus de temps

sur son portable qu'avec son conjoint : il y avait récemment un article édifiant du *Monde*<sup>3</sup> à ce sujet.

L'événement en cours met ainsi en jeu les modalités mêmes de la subjectivation des sujets. Cette déstructuration de l'existence peut être analysée de multiples manières, notamment en termes psychanalytiques, puisque la domination d'un univers virtuel met en jeu le rapport entre fantasme et réalité. Le conflit fondamental du psychisme est celui du principe de réalité et du principe de plaisir : la vie psychique est d'abord et avant tout motivée par la satisfaction de ses désirs, à laquelle la réalité, de prime abord et la plupart du temps, s'oppose. Le psychisme y répond par sa production fantasmatique, qui sert de substitut à la réalité. Le psychisme n'est donc pas motivé par la recherche de la vérité, il est toujours d'abord motivé par la satisfaction de ses désirs et tend toujours à se réfugier dans un monde onirique et fantastique pour fuir les désagréments du réel. C'est alors la vie en société qui impose à chacun le principe de réalité, c'est-à-dire la nécessité de se mettre d'accord avec autrui, dans un espace public. (C'est d'ailleurs ainsi que Husserl en phénoménologie garantit l'objectivité des phénomènes : par la validation intersubjective des significations.) Or aujourd'hui, l'univers virtuel, de fait, a pris la place de l'espace public. Parler de « réalité virtuelle » implique une dissolution du principe de réalité qui permet de s'en exonérer, puisque l'univers virtuel, non seulement permet de fuir constamment la réalité immédiate de son environnement naturel, mais dispose en outre de la puissance de confirmer les fantasmes. La rupture avec le principe de réalité et l'installation à demeure dans le monde du fantasme caractérise la psychose : nous passons de sociétés où la névrose était prévalente à des sociétés où c'est la psychose qui est prévalente. Pendant des millénaires, les sociétés étaient organisées par la religion, qui est une institutionnalisation de la subjectivation névrotique et qui prend en charge la névrose du sujet en la socialisant, les sociétés sont aujourd'hui dominées par un dispositif médiatique virtuel, le cyberspace, qui systématise la subjectivation psychotique.

On ne peut pas comprendre l'avènement et le maintien de Donald Trump dans le champ politique sans prendre en compte cette prévalence de la psychose et du déni de réalité, et sans prendre en compte des psy-

choses de masse. Le pouvoir de Donald Trump est en partie fondé sur le mouvement QAnon, selon lequel il y a une société secrète de satanistes pédophiles qui contrôlent le monde et qui sacrifient des enfants pour en extraire l'adrénochrome qui leur sert d'élixir de jouvence : une enquête de 2021 montre qu'il y a 30 millions d'Américains qui y croient<sup>4</sup>. C'est un délire total, mais c'est un délire de masse, qui menace la démocratie américaine. Il y a ainsi une éradication du principe de réalité, c'est-à-dire de la vérité.

On parle ainsi de *post-truth society* ou de *post-truth era*, pour désigner une époque où la question de la vérité n'intervient plus et ne constitue plus un critère normatif.

Justement parce qu'il a admis l'obsolescence de l'analytique existentielle, Heidegger, dans la suite de son itinéraire, parle des « époques de la vérité », c'est-à-dire de la succession des régimes de vérité, des régimes de phénoménalité dans lequel se situe à chaque fois un peuple, et qui définit les traits que le monde prend. Il ne s'agit pas uniquement d'une thèse de Heidegger, mais d'un grand acquis de la pensée contemporaine, que l'on retrouve chez Michel Foucault, qui parle d'*épistémè*, mais aussi chez un anthropologue et ethnologue comme Philippe Descola, qui a mis en évidence les différents « régimes ontologiques » qui caractérisent les différents peuples. Dans *Par-delà nature et culture*, paru en 2005, il montre notamment que le rapport à la nature comme objectivité opposée à un sujet est propre à l'Occident. Le travail de Philippe Descola est important, à la fois parce qu'il montre que l'approche phénoménologique des régimes de vérité n'est pas purement spéculative, mais s'impose en ethnologie, et aussi parce qu'il permet de mettre en évidence la difficulté de la tâche qui s'impose aujourd'hui : il s'agit de penser un changement de régime de vérité, une mutation du régime ontologique dont nous sommes les contemporains. Or ce nouveau régime de vérité qui se met en place se caractérise par la mise entre parenthèses de la vérité : nous sommes à « l'époque de la vérité » au sens de l'*épokhè* phénoménologique, c'est-à-dire de la suspension, du débranchement, de la mise entre parenthèses de la vérité.

La situation est donc des plus étonnante : jamais nous n'avons disposé d'autant d'informations, et pourtant cette information ne réussit

pas à « faire vérité ». Il y a au contraire une atomisation de la vérité, où chacun peut dire et penser n'importe quoi. C'est que précisément, si l'on analyse la vérité en termes de régime de phénoménalité, c'est pour constater que la vérité ne se réduit jamais à un flux de données, elle est tout au contraire une certaine façon déterminée de mettre en forme ce flux, de l'organiser, plus rigoureusement dit, de le constituer. Si on peut parler de succession de régimes de vérité différents, c'est que par rapport aux mêmes données, tel ou tel peuple à telle ou telle époque ne les traite pas de la même manière, n'établit pas les mêmes relations entre elles et en propose des interprétations différentes : Akhénaton et Nefertiti, Thalès et Pythagore, Copernic et Galilée recevaient exactement les mêmes données en provenance du soleil, les mêmes données sensibles, le même flux hylétique, mais ils ne constituaient pas ces données de la même manière.

Or dans notre situation, précisément, le flux de données est n'est plus fait de sensations, mais d'informations, dont la quantité est telle qu'elle sature le sujet, qui n'est plus en mesure de le constituer. La notion de « phénomène saturé » développé par Jean-Luc Marion s'impose ici, il faut néanmoins insister aussitôt : il ne s'agit pas de penser une donation, mais bien une production. Le dispositif médiatique produit industriellement de l'information, celle-ci sature chaque sujet, qui se trouve en situation de saturation cognitive, donc de paralysie, d'incapacité à constituer le donné.

Or, comme toute production, la production d'information a besoin de consommateurs, elle a donc besoin d'attention. L'attention devient ainsi une denrée rare et recherchée : l'attention est devenue un marché concurrentiel et dérégulé où des entreprises aux moyens colossaux se servent de tous les acquis des neurosciences pour la capter à leur profit. On parle même de « captologie » pour désigner l'informatique en tant que technique de persuasion : le mot vient de *Computers As Persuasive Technology*, mais il peut aussi désigner une technique de captation pour laquelle l'attention est un gisement à exploiter au maximum. L'attention, ce par quoi le sujet constitue le flux de donné, devient elle-même une matière première.

Dans la société de l'information, il y a ainsi inversion du rapport

entre forme et matière. L'opposition entre forme et matière, qui vient d'Aristote, est au principe de toute analyse phénoménologique, qui consiste à se demander comment un sujet met en forme (par concept) une matière première (fournie par ses sensations). L'apport de la phénoménologie, à partir de Kant, consiste à avoir mis en évidence que c'est une activité subjective, la spontanéité du concept, qui constitue la matière du donné, et que le sujet produit ses propres représentations. La société de l'information est société du spectacle : non seulement elle inverse le rapport entre forme et matière, mais elle réduit le sujet au rang de spectateur passif, la spontanéité est du côté du dispositif médiatique, qui avec ses notifications et ses alertes, informe le sujet, et lui imposent ainsi ses représentations. L'être-à-l'écran, ou l'être-par-l'écran, dépossède donc le sujet de sa capacité à produire ses propres représentations, et en fait le consommateur de représentations industriellement produites. Mais c'est aussi le cas de la production fantasmatique : Freud a montré que la vie psychique est production fantasmatique constante, la société du spectacle le soumet à une production fantasmatique qui n'est plus la sienne, qui est produite par l'industrie. Le statut du film n'est plus celui de l'œuvre, que l'on voit dans cette forme de théâtre qu'est la salle de cinéma, notre vie est constamment accompagnée et doublée d'images en mouvements, par lequel la fonction de l'imagination est accomplie par la machine.

Donc on voit que toutes les fonctions de la production de phénomènes sont accaparées par le dispositif technologique. Le dispositif médiatique, le spectacle, l'écran, c'est une vaste machine à produire des phénomènes, l'univers tout entier se manifeste et se phénoménalise par sa médiation, ce dispositif tient lieu de la vérité même. La vérité n'est plus la corrélation d'un sujet à un objet ni l'ouverture d'un existant au monde, elle est production industrielle d'informations par un dispositif automatisé. La vérité est toujours le produit d'une production originale, d'abord et avant tout du langage, et c'est pourquoi Heidegger attribuait une telle importance à la poésie, comme *poiësis*, institution inaugurale de la langue, cette production est aujourd'hui industrialisée, elle est le fait d'un dispositif planétaire qui produit constamment le milieu de phénoménalité en lequel l'humanité se tient.

La question est alors de savoir comment un tel processus est possible, comment la société de l'information peut se mettre en place, comment peut se produire cette inversion de la forme et de la matière. La science et la technique de l'information, c'est l'informatique. Celle-ci a été rendue possible par le codage de l'information, qui permet de la rendre totalement indépendante de toute matière, ce qui lui permet de circuler indéfiniment, et d'être implémentée indifféremment dans tel ou tel substrat matériel. C'est la différence entre *hardware* et *software* : l'informatique se définit par l'indépendance prise par la forme sur la matière.

Le codage qui rend possible cette indépendance est la numérisation, c'est-à-dire réduction à des séries de 0 et de 1. Le flux informationnel est en réalité flux numérique : il faut le préciser, parce que cette réalité nous est dissimulée, nous n'en voyons jamais que l'apparence, c'est-à-dire la version décodée, et décodée par des machines. L'informatique est une forme de langage et d'écriture, mais son originalité est qu'elle est incompréhensible et illisible par des hommes : seuls des logiciels peuvent décoder ces suites numériques, et ensuite les traduire en images, sons et textes. Si on approfondit l'analyse de la mutation de la phénoménalité, c'est pour constater que le phénomène n'est plus le résultat de la constitution d'un flux de données sensibles par les concepts d'un entendement, mais d'un flux de data numériques par les logiciels d'une machine.

À ces analyses, on doit pourtant aussitôt opposer qu'il y a une vie en dehors du Réseau, et que le rapport sensible des hommes et des femmes en chair et en os à leur environnement naturel, et entre eux, demeure. C'est en effet incontestable. Mais la question est de définir une époque de la vérité, un régime de phénoménalité. L'existence même du Réseau au niveau international atteste que sa logique s'est imposée à tous les pays du monde, et que le numérique est langue universelle. La question de la traduction est d'une extrême importance, parce qu'elle opère en quelque sorte une réduction des langues qui circonscrit le domaine de leur essence commune. L'histoire de la pensée est celle d'une traduction sans cesse recommencée des langues les unes dans les autres. Il faut constater que c'est le numérique qui dispose du pouvoir de la traduction

universelle, il peut tout coder et décoder, même les langages humains. La langue universelle n'est pas l'esperanto, c'est le numérique, mais cette langue, seul l'Universel lui-même peut la parler, c'est-à-dire le dispositif numérique lui-même.

Le Réseau est universel, il impose sa logique et ses logiciels à la planète entière, il est mise en œuvre d'une certaine configuration de la rationalité, caractérisée à la fois par le numérique (la réduction de tout donné à des nombres) et le formalisme (la réduction de tout donné à des formes), et c'est précisément cette formalisation numérique qui fonde son universalité. Cette configuration de la rationalité caractérise la science moderne, qui depuis Galilée n'a cessé de se mathématiser, de se formaliser toujours davantage, pour parvenir ainsi à des déterminations universelles. La mutation du monde en univers est d'abord le fait de la science galiléenne, qui détermine toute réalité par les mathématiques. Si l'on veut définir le régime de vérité propre à notre époque, il faut le caractériser par la science, qui est devenue patrimoine commun de l'humanité. La Chine est en passe de devenir la première puissance scientifique mondiale. Le GIEC, Groupe Intergouvernemental d'Études sur le Climat, fait régulièrement la synthèse de la recherche scientifique, et ses rapports sont validés en séance plénière par vote des États : jamais aucun État, pas même l'Arabie saoudite ou les États-Unis de George Bush, n'ont voté contre. Si l'on veut définir le régime de vérité contemporain, c'est pour le caractériser par la rationalité scientifique.

Or la science contemporaine rend elle-même obsolètes les analyses phénoménologiques en termes de rapport du sujet à l'objet, ou de constitution d'une matière par un concept. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant se fondait sur de telles analyses pour réduire drastiquement le champ de la connaissance scientifique aux limites imposées à l'homme par sa finitude, à savoir au donné intuitif procuré par la sensibilité et aux concepts et catégories de l'entendement. Il montrait ainsi, entre autres, l'impossibilité de toute cosmologie rationnelle. La cosmologie n'a jamais fait autant de progrès depuis : les appareils de mesure et d'observation ont permis de surmonter toutes les limites de la sensibilité. C'est donc la technique qui a permis de surmonter les limites

naturelles de la connaissance humaine, la science contemporaine est entièrement fondée sur la technique. Pour reprendre un concept de Bachelard, le régime de phénoménalité contemporain est phénoménotechnique, c'est toujours un appareil qui constitue le phénomène. Un appareil de mesure fournit des data numériques, que le chercheur consulte sur l'écran d'un moniteur : la substitution des données sensibles par les data numériques caractérise donc bien le régime de phénoménalité contemporain.

Mais ces datas numériques ne sont pas traitées par l'entendement humain. Un exemple : l'accélérateur de particules européen, à la frontière franco-suisse, génère quinze pétaoctets de data par an, la masse est telle qu'il a fallu mettre en place un réseau de plusieurs dizaines de milliers d'ordinateurs dans le monde entier pour disposer de la puissance de calcul nécessaire pour les traiter. Le phénomène scientifique est donc intégralement machinique : il est un flux de data numériques produit par une machine et constitué par les logiciels d'ordinateurs dont la puissance de calcul est inaccessible à l'entendement. Le supercalculateur Frontier de Hewlett-Packard dispose de 8 millions de cœurs et il est capable de plus d'un milliard de milliards d'opérations à la seconde.

La construction de ces machines ne se fait évidemment pas par hasard. L'appareil est entièrement conçu pour vérifier une théorie, il est un « théorème réifié », selon une expression de Bachelard. Il est entièrement au service d'une théorie. Or l'élaboration de la théorie s'est elle-même abstrait des limites que Kant avait voulu lui assigner. La formalisation mathématique de la théorie l'abstrait en effet de toute référence à une quelconque intuition, le seul critère est celui de la cohérence logique de la théorie, qui conduit par exemple à des concepts comme ceux de masse négative, de lumière noire ou d'antimatière, imposés non pas par des données intuitives, mais par les procédures déductives d'une axiomatique. En termes kantien, l'élaboration de la théorie relève d'une dialectique de la raison pure spéculative.

La situation de l'existence dans la quotidienneté moyenne ne fait donc que vérifier la situation fondamentale définie par la technoscience, celle d'une dislocation de la vérité, où la phénoménalité est corrélation d'un flux de data numérique avec les logiciels d'une

logique formelle autonomisée. Il est même possible de dire que la science contemporaine a renoncé à la vérité, au profit d'un double critère : celui de la validité, qui caractérise la cohérence formelle d'un modèle avec l'ensemble de la théorie, et celui de l'efficacité, qui caractérise la capacité qu'a un dispositif instrumental à produire le phénomène susceptible de confirmer ce modèle.

La question est de définir la situation, de définir la mutation du régime ontologique et du régime de phénoménalité, on constate que la phénoménalité est intégralement prise en charge par la machine, que la vérité s'est automatisée et autonomisée. Ce qui va très loin, avec les Logiciels Assistant de Preuve, où les démonstrations mathématiques se font par des ordinateurs. L'ancêtre, c'est Automath, pour « mathématique automatique », qui date des années 1970, mais leur emploi se généralise. Par exemple la conjecture de Kepler, formulée en 1611, a été démontrée en 1998 par ordinateur.

Il est alors possible de définir le nouveau régime ontologique comme machination, où la vérité, la phénoménalité, le site même en lequel l'existence a lieu sont intégralement déterminés par un dispositif machinique. La question est aussitôt de définir la machine : on peut la définir par l'automatisation, l'autonomisation de systèmes d'objets, qui se développent selon leurs propres principes de fonctionnement sans intervention des êtres humains. L'histoire de la technique depuis trois siècles est celle de cette automatisation et cette autonomisation, qui consiste à déléguer à des machines de plus en plus d'activités humaines, c'est-à-dire à transférer dans l'objet les capacités des sujets. Les processus d'automatisation sont des processus d'aliénation, c'est-à-dire de transfert de compétences. Marx est le penseur de l'aliénation, et il l'articule en deux moments, celui de l'*Entäußerung*, c'est-à-dire de la dépossession, du dessaisissement, par lequel un sujet se voit dépouillé d'une capacité, puis l'*Entfremdung*, l'aliénation au sens propre, c'est-à-dire le transfert et l'attribution à un autre de cette capacité. Ce processus ne fait que s'accélérer, puisque la capacité d'écrire, de parler, de décider, d'agir... est désormais transférée dans la machine. Parler de machination, c'est donc parler d'une aliénation de la vérité. L'homme est dépossédé de la vérité. C'est pourquoi la

*Post-truth era*, ou ce qu'on appelait « époque de la vérité » au sens de la mise entre parenthèses, ce n'est pas qu'un phénomène sociopolitique ou médiatique. L'automatisation, l'aliénation, la machination portent sur l'essence même de la vérité.

Il faut pourtant encore et toujours rappeler que le rapport sensible des hommes et des femmes en chair et en os à leur environnement naturel demeure. Mais c'est alors pour constater un dualisme, entre d'une part le monde de la vie, l'environnement que chacun éprouve par son corps, et d'autre part l'univers numérique, caractérisé par un espace non-local, par l'immédiateté et la virtualité. Cette dualité avait ainsi conduit Guy Debord dans *La société du spectacle* à caractériser la subjectivation spécifique à notre époque par la schizophrénie, qui impose à chacun une schize, un clivage, ce qui permet de préciser la nature de la psychose dont on parlait.

Ce dualisme est essentiel, puisqu'il est aussi la caractéristique fondamentale de la science contemporaine. La science contemporaine oppose en effet le monde effectivement vécu par le corps et ses sensations, et l'univers qu'elle présente comme vrai, accessible seulement par des dispositifs instrumentaux et décrit en termes mathématiques. Selon la science contemporaine, tout ce qui nous entoure n'est qu'apparence, la réalité est un champ de potentialité énergétique dans un espace vectoriel de Hilbert où les particules évoluent selon l'équation de Schrödinger.

C'est-à-dire qu'on retrouve exactement la position fondamentale qui était celle de Platon, la position métaphysique, qui postule que la réalité est un au-delà inaccessible aux sens, et que nous vivons dans un monde d'apparence. La science contemporaine est métaphysique : en limitant le domaine du connaissable, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, concluait à l'impossibilité de la métaphysique comme science. La science, depuis lors, a rétabli la métaphysique, elle a surmonté toutes ces limites par la technique.

La technique est l'accomplissement de la métaphysique : c'est la thèse centrale de Heidegger.

Cette thèse est de prime abord difficile à admettre. La thèse la plus commune sur le rapport des sciences et des techniques à la métaphysique relève du schéma positiviste, selon lequel la science surmonte

la métaphysique, et que, grâce aux sciences contemporaines, on en a définitivement terminé avec la métaphysique. C'est une thèse qui a sa vraisemblance, si l'on définit classiquement la métaphysique par l'onto-théologie, qui fondait toute science sur une théologie. C'est en effet une thèse d'Aristote, cette structure a longtemps dominé, mais la science contemporaine a progressivement disqualifié toute théologie. On connaît la fameuse répartie de Pierre-Simon Laplace, physicien et mathématicien français, à Napoléon qui lui demandait où était Dieu dans son système : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse ». Chez Descartes par exemple, Dieu était le fondement et la garantie de la vérité, mais la science aujourd'hui s'en passe fort bien. On peut même dire qu'elle n'a jamais autant progressé que depuis qu'elle a coupé les liens avec la théologie. Donc si on définit la métaphysique par son fondement théologique, il est clair que la science l'a dépassée depuis longtemps.

Mais l'importance de la théologie est propre au Moyen Âge. La constitution onto-théologique de la métaphysique est spécifiquement médiévale, elle est fondée sur la réélaboration de la métaphysique par le néoplatonisme dans l'Antiquité tardive. L'événement fondateur de la philosophie en Grèce n'est pas une révélation, il ne concerne pas Dieu ni la religion, il est avènement de la rationalité scientifique. Les fondateurs, ce sont Pythagore, Thalès et Euclide. Le pythagorisme est par excellence une pensée de la numérisation intégrale du réel. Il définit l'étant par le nombre, et fonde toute la réalité sur un principe unique qui est l'Unité numérique. Penser la numérisation intégrale du réel, c'est penser l'articulation de l'Un et du multiple, qui est la question fondamentale de la métaphysique en Grèce ancienne. Pythagore est aussi le premier qui aurait utilisé le concept de *kosmos* pour désigner le tout, on le traduit le plus souvent par « monde », mais il vaudrait mieux le traduire par « univers », justement parce que son ordre est fondé sur l'unité. La pensée grecque n'a rien de théologique, elle est mathématique.

Il faudrait ici des analyses longues et minutieuses pour montrer que la structure fondamentale de la pensée de Platon est mathématique. La réduction de toute donnée sensible à son essence pure formelle, c'est

sa réduction au champ mathématique, et c'est ensuite ce champ mathématique qu'il entend fonder ontologiquement en postulant un au-delà, lui-même fondé sur l'Un. La pensée d'Aristote est une métaphysique, parce qu'il entend fonder la physique, la pensée de Platon est une mathématique, parce qu'il entend fonder la physique. L'originalité de la physique de Platon par rapport à celle d'Aristote, dans le *Timée*, c'est justement de mathématiser la nature. Aristote, dans la *Métaphysique*, reproche d'ailleurs à Platon cette mathématisation de la nature, il reproche aux platoniciens de réduire la philosophie aux mathématiques, et souligne en permanence que Platon doit tout à Pythagore.

Dès lors, quand la Modernité se défait de son fondement théologique au profit d'un fondement mathématique, ce n'est pas pour abandonner la métaphysique, c'est pour lui faire retrouver sa configuration originelle. Il faudrait là aussi des analyses minutieuses, d'abord pour montrer comment cette mutation s'opère dans l'œuvre de Nicolas de Cuse au XV<sup>e</sup> siècle, à la Renaissance, qui mathématise la théologie, puis comment Galilée rompt avec la science aristotélicienne médiévale pour restaurer le platonisme. Galilée polémique avec la science aristotélicienne, c'est-à-dire empirique, pour affirmer le primat des mathématiques. La refondation galiléenne de la science est une revanche de Platon sur Aristote, elle établit le mathématique pur en principe unique pour l'interprétation du réel. L'histoire de la science moderne est celle de sa mathématisation toujours plus grande. La physique quantique aujourd'hui est en réalité un pythagorisme, puisqu'elle a renoncé au concept de matière pour définir les entités quantiques par de purs concepts mathématiques. Bernard d'Espagnat est un physicien spécialisé en mécanique quantique, qui a aussi développé une réflexion philosophique. Il a publié en 2002 un *Traité de physique et de philosophie*, où il affirme d'une part que le rapport scientifique au réel aujourd'hui relève exactement de l'allégorie de la caverne de Platon, d'autre part que la physique atomique aujourd'hui n'est pas démocratienne, elle est pythagoricienne.

L'histoire de la science depuis quatre siècles est celle de sa mathématisation. Mais dans le même moment, l'histoire des mathématiques est celle de leur abstraction et de leur formalisation. Dans cette histoire,

l'œuvre de David Hilbert occupe une place centrale : David Hilbert publie les *Fondements de la géométrie* en 1899, et il entend précisément fonder les mathématiques. Sa question est celle du fondement, des fondations. Toute la science moderne se fonde sur les mathématiques, la solidité des mathématiques devient alors un problème crucial, qu'il n'est plus possible de résoudre comme Descartes par une fondation en Dieu. Le projet de Hilbert est alors celui de l'autofondation : il s'agit d'établir les mathématiques en système intégralement autofondé, où tout serait démontré et démontrable, sans avoir besoin de recourir à des éléments externes au système. Hilbert entend établir les mathématiques en système « absolu », c'est son vocabulaire : il s'agit de parvenir à des « certitudes absolues » et à des « démonstrations absolues ». Il y a une conférence de David Hilbert prononcée à Hambourg en 1927 sur *Les Fondations des mathématiques* qui est très significative ; il y expose son programme, ce qu'on appelle le « programme formaliste », et c'est le négatif photographique de celui de Husserl au même moment : il s'agit de garantir un objectivisme pur et un formalisme strict à la science en la préservant de toute trace de subjectivité et d'intuition. Hilbert propose ainsi une formalisation de l'axiomatique : l'apparition au XIX<sup>e</sup> siècle de géométries non-euclidiennes proposaient des axiomatiques différentes, Hilbert les réduit à leur essence en éliminant tout contenu sémantique ou intuitif pour en proposer une forme pure qui, disait-il, est aussi vraie pour des droites et des cercles que pour des tables et des chaises. C'est ce qu'il appelle la métamathématique. On est en plein platonisme : il s'agit d'établir les mathématiques en absolu, dans une rupture totale avec tout donné intuitif.

Mais le programme de Hilbert a été très rapidement conduit à l'échec. Hilbert avait défini une série de tâches à accomplir en mathématiques pour parvenir à un système complet et décidable. Kurt Gödel démontre le théorème d'incomplétude en 1932, et Alan Turing montre les limites de la calculabilité en 1936. Gödel et Turing ont signé la fin du programme formaliste en mathématiques. C'est un gros problème, puisque les sciences sont fondées sur les mathématiques, et que les mathématiques ne peuvent manifestement pas remplir le rôle de fondement.

Il n'est pourtant pas possible d'en rester là, de se contenter de dire que Gödel et Turing ont acté l'échec du formalisme de Hilbert. Il faut se demander comment ils ont fait, et ce qui s'en est suivi.

Or la démonstration de Gödel repose sur une arithmétisation des métamathématiques : dans la mesure où l'axiomatique formelle n'a plus aucun contenu sémantique, elle peut en effet être numérisée, c'est ce qu'on appelle la « numération de Gödel » qui faisait du nombre le principe de codage universel. Donc ce qu'invente Gödel, c'est le codage numérique.

Ensuite, la démonstration de Turing repose sur la formalisation du calculateur lui-même : puisque le programme formaliste consiste à tout formaliser, Turing formalise le comportement du sujet calculant et de ses « états mentaux ». Ce qui lui permet donc en quelque sorte d'objectiver toute la procédure dans ce qu'il appelle « machine universelle », qui n'est pas une machine réelle, mais un modèle théorique, à partir de quoi il peut montrer les limites d'un système formel.

Le codage numérique et la machine de Turing sont l'origine directe de l'informatique. L'échec de l'absolutisation des mathématiques est le début de l'informatique : c'est-à-dire que la métamathématique, la métaphysique platonicienne, découvre son impossibilité théorique, scientifique, pour aussitôt découvrir sa possibilité pratique, technique. Le fondement n'est plus Dieu, mais il n'est pas non plus les mathématiques, il est l'informatique : la vérité n'est plus fondée sur une théologie, mais sur une technologie. Au moment même où Heidegger pense l'accomplissement de la métaphysique, dans les années 1930, se produit ainsi ce transfert du fondement à la machine. La thèse heideggerienne d'un accomplissement de la métaphysique dans le dispositif technique semble très spéculative, elle définit en réalité le mouvement à l'œuvre dans la modernité européenne : passage de la théologie aux mathématiques, puis des mathématiques à l'informatique. La science contemporaine relève d'une phénoménotecnique, il faudrait parler de constitution onto-technologique de la métaphysique.

L'itinéraire d'Alan Turing est à ce titre crucial. Dans son article de 1936, il démontre les limites de la calculabilité d'un système mathématique, mais ensuite l'œuvre de sa vie a consisté à étendre au maximum

le domaine du calculable en le confiant aux machines. Dans une conférence de 1946, il affirme ainsi que l'homme a jusqu'ici considéré les machines comme des esclaves, mais qu'il est temps de leur donner des tâches de maîtres, pour les doter de capacités de jugement, d'action et de décision. Ce vocabulaire est très significatif, parce qu'il évoque la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Le maître a vaincu l'esclave, donc il se retire dans l'oisiveté et la jouissance, et l'esclave est chargé de tout le travail. Mais dans les faits, l'esclave détient la réalité du pouvoir puisqu'il est le seul à être actif et qu'il transforme réellement le monde, le maître devient de plus en plus dépendant de l'esclave, et il finit par vivre dans le monde que l'esclave a bâti. La dialectique du maître et de l'esclave aujourd'hui se joue entre l'homme et la machine.

L'autre grand texte de Turing est celui de 1950, où, pour la première fois, est abordée la question de l'Intelligence artificielle. C'est bien ce dont nous sommes les contemporains. Personne ne peut prétendre y voir clair : il s'agit de penser des entités au statut ontologique nouveau, toute approche avec des catégories anciennes (notamment celle de sujet et d'objet) ne peut que rendre aveugle à ce qui s'y passe. Mais il doit être clair qu'il n'y a rien là d'anecdotique, il ne s'agit pas d'un épiphénomène, il y a le cœur même de la rationalité telle qu'elle domine l'Occident puis la planète entière. La rationalité en Grèce ancienne s'est définie par rapport à un absolu logique à laquelle elle a voulu soumettre le monde et les hommes. Cette rationalité, Platon la nommait *nous kubernêtikos*, « l'Intelligence gouvernatrice », plus littéralement « l'Intelligence cybernétique ». Dans le *Politique*, il définit l'idéal par un « pilotage », un « commandement », *kubernèsis*, direct des hommes sans la médiation de la loi ou de l'État. C'est ce terme de cybernétique que reprend Norbert Wiener en 1949 quand il devine les effets politiques, sociaux et anthropologiques qui seront ceux de l'informatique. L'accomplissement de la métaphysique est la cybernétique, c'est-à-dire le moment où la logique pure, totalement numérisée et formalisée, a conquis le pouvoir législatif et exécutif de commander les sociétés humaines et leur infrastructure machinique : c'est bien ce que l'on constate aujourd'hui avec la régulation algorithmique, la puis-

sance de plus en plus grande prise par le numérique sur la politique et les sociétés, qui aujourd'hui va jusqu'à l'automatisation de la justice, où ce sont des machines qui jugent et qui condamnent des hommes.

On se demandait en commençant quel était le phénomène le plus catastrophique de notre temps, la question reste disputée, mais l'avènement de l'Intelligence artificielle en est un. Le phénomène est très difficile à concevoir, mais il doit être clair qu'aucun technicien ni technocrate n'est en mesure de le penser, puisqu'il n'en est jamais qu'un fonctionnaire. Il vaut mieux se fier à la parole d'un poète et d'un musicien, comme Nick Cave, qui écrivait en janvier 2023 : « ChatGPT n'en est qu'à ses balbutiements, mais c'est peut-être là l'horreur émergente de l'Intelligence Artificielle – qu'elle en sera toujours à ses balbutiements, parce qu'elle devra toujours aller plus loin, que la direction est toujours en avant, toujours plus rapide. Elle ne peut pas faire marche arrière, ou ralentir, parce qu'elle nous dirige vers un avenir utopique, ou vers notre destruction totale. L'apocalypse est en bonne voie ».

- 
1. Ce texte inédit de Jean Vioulac est celui de la conférence qu'il a prononcée le 11 décembre 2023 à la Faculté de philosophie Laval dans le cadre des « Ateliers de philosophie contemporaine », à l'invitation conjointe du Laboratoire de philosophie continentale (Université Laval) et du département de philosophie du Cégep Garneau. Nous tenons à le remercier ici pour sa générosité. (ndr).
  2. La graphie « existence » renvoie ici à la structure intentionnelle de l'être humain, qui consiste à se tenir (en latin *stare*) dans un milieu d'extériorité (grec ἔξω), c'est-à-dire au *Dasein* tel que l'analyse Heidegger dans *Être et temps*.
  3. Celia Laborie, « Le smartphone aura-t-il la peau du couple ? », *Le Monde*, 18 novembre 2023.
  4. Giovanni Russonello, « QAnon Now as Popular in U.S. as Some Major Religions », *New York Times*, 27 mai 2021.



# Spectacle et vidéosphère : la défiguration du réel<sup>1</sup>

RÉMI POIRÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans les années 1960, Guy Debord décrivait comment la vie en société se trouve désormais totalisée par un dispositif techno-capitaliste : le spectacle. Or, l'avènement des nouvelles technologies de l'information, ce que Jean Vioulac nomme la vidéosphère, fortifie la domination du réel par le spectacle. Le réel ne nous apparaît plus qu'à travers la lentille d'un dispositif qui, loin d'être inoffensif, dégrade profondément notre être-au-monde.

## *Introduction*

Avec le film culte de 1999, *La Matrice*, l'idée que le monde dans lequel nous vivons serait trompeur et consisterait en une simulation numérique a fait son chemin dans l'imaginaire collectif<sup>2</sup>. Cette idée d'un dispositif technique ou plus précisément technologique, informatique et numérique, qui détermine profondément le monde dans lequel nous vivons nous apparaît pouvoir et devoir être traitée philosophiquement, dans la mesure où elle désigne un phénomène qui a eu pour effet réel, au fil dernières décennies, de reconfigurer en l'essence notre être-au-monde contemporain. C'est d'ailleurs ce que défend Jean Vioulac, dans *Approche de la criticité*, où il dégage la nécessité de comprendre la nature et l'emprise sur nos existences, individuelles et collectives, d'un tel dispositif pour comprendre la crise généralisée de notre époque.

Bien avant Vioulac, toutefois, Guy Debord avait, dans son ouvrage *La société du spectacle* de 1967, déjà proposé une analyse critique de ce dispositif à partir de sa dimension *essentiellement* « spectaculaire » – elle-même inséparable du système capitaliste<sup>3</sup>. Dans ce texte il s'agira pour nous de comprendre ce que signifie l'idée d'un dispositif « spectaculaire » et d'identifier de quelle manière le spectacle, en un sens qui

reste à définir, impacte le réel et détermine structurellement la société dans laquelle nous vivons. Il s'agira de comprendre, à partir de Debord pour commencer, mais aussi de Vioulac et Jean Baudrillard, comment se manifeste l'emprise du spectacle sur le monde réel et en quoi, précisément, cette dimension spectaculaire s'avère être indissociable, voire constitutive, du dispositif technologique qui structure désormais nos existences.

Dans un premier temps, en reprenant les analyses de Vioulac, nous nous pencherons sur la façon dont une certaine rationalité ou logique, héritée du *logos* grec, se déploie à travers le dispositif pour montrer que là réside la source du spectacle. Dans un second temps, nous présenterons, en nous appuyant sur les analyses de Debord, comment l'achèvement du projet philosophique né en Grèce mène à une domination autonome et effective de la société par le spectacle et comme spectacle. Dans un troisième temps, nous tenterons de faire le pont entre le spectacle et la notion de simulation de Baudrillard, qui montre que la domination du spectacle sur le monde peut aller jusqu'à remettre en question le concept de réalité. Dans un quatrième et dernier temps, nous indiquerons comment le spectacle – et plus précisément sous la forme de la vidéosphère, mise de l'avant par Vioulac – transforme fondamentalement notre être-au-monde.

### *1. Déploiement effectif de la raison*

Dans *Approche de la criticité*, Vioulac soutient que le dispositif technologique<sup>4</sup> auquel sont soumis les individus et la société en général est l'achèvement de la philosophie née en Grèce antique. L'attitude philosophique dominante dans l'histoire est fondamentalement idéaliste. Elle prolonge le geste platonicien qui entend partir des choses données dans le monde pour remonter à leur essence, leur être idéal. Dès lors est instituée l'idée que les choses ne se donnent en vérité qu'à travers une visée contemplative de leur essence. En leur essence réside leur véritable réalité, laquelle exige d'être vue ou saisie par l'esprit ou la raison pour être connue. Le projet philosophique occidental débute ainsi par la visée d'une saisie unifiée dans la raison de la *totalité* de ce qui est : « La détermination de toutes les choses à partir des struc-

tures, de la cohérence et de l'ordre immanents à la Raison, organise ces choses en un tout lui-même ordonné, cohérent et structuré : le κόσμος (*kosmos*). Parce qu'elle est ainsi en mesure de concevoir le réel dans le cadre de cette totalité, la philosophie est pensée universelle et pensée de l'Universel<sup>5</sup> ».

Selon Vioulac, c'est le déploiement intégral de la raison comme saisie du monde, telle qu'elle fut instituée en Grèce antique par la philosophie de Platon, qui prend aujourd'hui la forme d'un dispositif logico-technique omni-englobant. Ce déploiement total est en grande partie rendu possible, concrètement, par l'institution du réseau informatique (*World Wide Web*), grâce auquel le *logos* dispose des moyens de sa mise en œuvre, c'est-à-dire que la raison est désormais assistée par des moyens techniques – qu'elle a elle-même déterminés – qui opèrent la « mise en forme » de la réalité : « L'informatique est mise en œuvre effective d'une logique formelle : elle est certes d'essence logique, mais la logique n'est informatique qu'en tant qu'elle a la puissance opératoire de commandement de dispositifs instrumentaux<sup>6</sup> ». Dans ce cadre, tout phénomène peut être numérisé – ce qui revient à être sublimé à l'état formel – et être transmis sous le mode de l'information. Tout savoir se donne ainsi potentiellement à voir dans une mise en forme numérique, grâce à la puissance illimitée d'un réseau informatique auquel tout un chacun est désormais, dans les sociétés occidentalisées du moins, connecté en permanence.

Qui plus est, précise Vioulac, le dispositif actuel, animé par l'informatique, assure son emprise sur le réel de manière *autonome*, c'est-à-dire sans qu'une intervention humaine soit nécessaire pour assurer son fonctionnement. L'informatique et la technique moderne, en effet, ne renvoient pas à un ensemble d'outils – lequel serait un prolongement du corps humain et de son intelligence –, mais à un ensemble mécanique, caractérisé fondamentalement, comme toute machine, par son autonomie ; une machine, c'est ce qui ne nécessite personne pour assurer son activité, si ce n'est pour l'entretenir<sup>7</sup>. De fait, les serveurs informatiques, qui traitent une quantité incommensurable d'informations codées que nous n'arriverions pas à saisir par nos propres facultés, s'abstraient de toute intervention humaine dans leur fonctionnement,

car les informations qu'ils font circuler sont réduites à un état purement formel ; elles peuvent être transmises et interprétées sans qu'aucune action humaine n'intervienne dans le fonctionnement de la machine<sup>8</sup>. Nul ne peut désormais saisir l'ensemble du processus des machines que nous utilisons tous les jours et sur la base desquelles nos institutions aussi bien que nos existences individuelles s'organisent ; leur fonctionnement nous est obscur, et pourtant elles fonctionnent et prennent, à partir d'algorithmes évolutifs, des décisions en continu sans que nous ayons à intervenir, sinon pour fournir, passivement ou non, toujours plus de données qui seront intégrées au dispositif : le réseau informatique se manifeste ainsi comme un flux ininterrompu d'informations codées, purement formelles<sup>9</sup>, entre des machines, qu'elles seules sont en mesure de générer, d'analyser et de traiter.

Le dispositif, toutefois, ne se caractérise pas seulement par son fonctionnement autonome. La totalisation du réel par le *logos* intervient tout aussi bien dans la manière dont les choses nous *apparaissent*. Le dispositif techno-informatique nous transmet en effet, en permanence, grâce aux écrans, des *images* qui sont autant de représentations déterminées du monde réel, de telle sorte qu'il produit un mode d'apparaître ou mode de phénoménalisation spécifiques des choses. Le dispositif devient un « appareil phénoménoteknique », dans la mesure où il dispose, avec l'écran comme interface universelle, d'un lieu d'apparition de toute chose selon ses propres coordonnées : « L'appareil phénoménoteknique planétaire est l'universelle *assignation à comparaître*, il met ainsi en œuvre une *réduction spectaculaire* qui délaisse toute matérialité et toute qualité pour ne retenir du réel que ce qui s'en manifeste sur la surface spéculaire d'un écran et qui, plus encore que l'État, soumet tout ce qui est à sa représentation<sup>10</sup> ». En d'autres termes, le dispositif techno-informatique permet le déploiement d'une vidéosphère, comme le dit Vioulac, laquelle constitue la matérialisation par la technique de l'attitude théorique antique visant la contemplation des formes grâce à la raison. La vidéosphère permet d'afficher de manière formelle, par des séries de codes et de signes, une pléthore de représentations du réel qui apparaissent et peuvent être contemplées sur un écran. En cela la vidéosphère accomplit l'idéal philosophique ; elle « est la scène où le

*logos* se donne en spectacle<sup>11</sup> » : elle rend effective la domination de la catégorie du *voir*. Nous sommes en mesure de contempler n'importe quel endroit dans le monde, mais ce que nous expérimentons se limite à des images et à des descriptions – ou à ce que des *influenceurs* nous en disent. La valeur vécue de notre expérience du monde est délaissée au profit de ce qui peut apparaître sur un écran. Par le dispositif technique, dont la vidéosphère fait partie, notre être-au-monde devient être-à-l'écran<sup>12</sup> ; le réel est réduit à des représentations : à ce qui se donne en *spectacle*.

## 2. Le règne du spectacle : la domination concrète du voir

Dans sa description de la vidéosphère comme dispositif *spectaculaire*, rappelons-le, Vioulac reprend et radicalise les thèses de Guy Debord – pour qui la vie dans les sociétés fondées sur le mode de production capitaliste se trouve déterminée par « une immense accumulation de *spectacles*<sup>13</sup> » – en l'appliquant aux nouvelles technologies de l'information. Si l'on en croit Vioulac, l'état de la société qu'observait Debord dans les années 1960 s'est aggravé avec l'institution de la vidéosphère, qui apparaît comme un nouveau dispositif radicalement et intégralement spectaculaire – terme qu'il importe maintenant de préciser en revenant à Debord qui le premier l'a utilisé.

Le concept de *spectacle* est défini assez allusivement par Debord et il est difficile de le définir explicitement dans la mesure où il totalise la vie sociale sous des formes multiples. Néanmoins, nous pouvons dire du spectacle chez Debord qu'il est une représentation du monde réel. En ce sens il perpétue la visée philosophique de soumission du réel au *logos*. Mais ce « monde réel » est *déjà* lui-même le produit d'une représentation : c'est-à-dire qu'il en présente une image, mais séparée de son référent réel. Ce qui caractérise le « spectacle », chez Debord, c'est précisément le redoublement de la *séparation* entre une représentation de la réalité et le monde réel lui-même : « Le spectacle réunit le séparé, mais il le réunit *en tant que séparé*<sup>14</sup> ». Il nous donne l'impression d'une unité du monde, totalisé sous le mode de la représentation « spectaculaire », alors que, dans les faits, ce qui est ainsi (re)présenté est, par définition, séparé du réel. Le spectacle peut ainsi prendre la forme des

médias qui relatent une certaine version des faits qu'ils ont eux-mêmes sélectionnés ou encore s'incarner dans les films (produits par l'industrie cinématographique) qui font voir certaines formes idéalisées des relations humaines, de telle sorte qu'une image – qu'elle nous soit présentée à la radio, à la télévision ou sur Internet – s'interpose entre le monde et notre expérience de celui-ci.

Mais, ne nous méprenons pas, le spectacle ne se limite pas aux *images* produites par des modes de communication de masse ou à ce qui peut être représenté à la surface d'un écran. Les marchandises, de manière bien plus large, participent elles-mêmes du spectacle : « C'est le principe du fétichisme de la marchandise, la domination de la société par "des choses suprasensibles bien que sensibles", qui s'accomplit absolument dans le spectacle, où le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existent au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence<sup>15</sup> ». Pour bien saisir comment une marchandise opère une séparation avec le réel qu'elle vient à remplacer, prenons pour exemple un parfum. Lorsque nous achetons et utilisons un parfum, nous n'avons pas en tête toute la chaîne de production qui l'a produit ou les laboratoires où il a été testé sur des animaux ; tout ce qui nous apparaît est sa fragrance et l'image (séparée du réel, des conditions de sa production) que cette marchandise projette<sup>16</sup>. Non seulement il y a séparation du réel, mais ce dernier se trouve dévalué au profit de la marchandise spectaculaire qui se substitue à lui ; le monde se manifeste maintenant à nous par l'intermédiaire des marchandises. Cette domination « des choses suprasensibles bien que sensibles » est d'autant plus évidente que ce sont même nos relations sociales et nos comportements qui se trouvent conditionnés par des spectacles : une certaine marque de parfums peut être associée à un certain statut social et à un pouvoir de séduction, de telle sorte qu'en nous le procurant, nous nous présentons à nous-mêmes ou aux autres sous une allure préalablement déterminée par le spectacle. Même dans le cas où nous nous serions procuré le parfum dans une parfumerie locale, éthique et artisanale, nous n'échappons pas pour autant à la logique spectaculaire : une telle marchandise participera inévitablement du spectacle, lequel lui associerait alors une certaine qualité morale –

transférée au consommateur – ou encore une certaine idéalisation de l’artisanat, c’est-à-dire d’autres images qui nous incitent à notre insu à participer au jeu du spectacle<sup>17</sup>. Dans tous les cas, les marchandises ne sont pas des objets neutres servant à répondre à nos besoins. Nous sommes amenés à saisir le monde et notre place dans celui-ci en fonction des marchandises qui nous entourent dans leur lien irréductible à l’organisation spectaculaire de la société contemporaine.

Pour autant, le spectacle n’est pas seulement une collection d’images du réel : il agit concrètement, de manière autonome, sur le réel qu’il représente. Le spectacle, selon Debord, n’est pas neutre, au sens où il découlerait simplement, comme une fatalité, des progrès techniques permettant de représenter le monde : « La société du spectacle est au contraire la forme qui choisit son propre contenu technique<sup>18</sup> ». Plus précisément, les moyens techniques que le spectacle met en œuvre relèvent eux aussi d’une séparation d’avec le réel. Avec l’industrialisation et la production de masse, le travail s’est trouvé divisé en tâches multiples toujours plus précises et spécifiques et son produit est destiné à un marché toujours plus étendu, de telle sorte que le travailleur se trouve séparé de ce qu’il produit. Il ne saisit pas immédiatement l’unité de ce qui est créé par son travail<sup>19</sup> : le produit même de ce dernier devient une abstraction, une représentation, dont seul un salaire atteste la réalité – salaire dont la fonction est de permettre la consommation de marchandises promues par la société du spectacle. En d’autres termes, la société du spectacle se fonde sur des moyens techniques qui transforment, dès le moment de la production, le travail en la matière même dont le spectacle se nourrit. Ce n’est pas le fruit d’une décision consciente, mais la matérialisation de la forme du spectacle propre à assurer sa reproduction, c’est-à-dire la continuation de l’assujettissement du monde à des représentations. De fait, pour que le spectacle représente le réel – pour qu’il prenne lui-même l’apparence du réel – il doit totaliser l’entièreté de la vie sociale selon sa forme propre, c’est-à-dire prendre l’apparence même de la réalité en délaissant le monde réel ; d’où la nécessité d’instituer la séparation dans la société, nécessaire à son auto-production.

Le dispositif technique de production est ainsi l’assise matérielle

qui permet à la société de se maintenir dans sa « forme » spectaculaire ; il est ce qui permet d'asseoir un ordre dominant, totalitaire, qui se trouve justifié par les spectacles qu'il produit lui-même, car il en vient à englober notre saisie du réel, qui passe désormais par des marchandises et l'organisation socioéconomique qui les produit : « Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation<sup>20</sup> ». Le spectacle lui-même, en tant que représentation de la réalité, devient réel<sup>21</sup>. Ses moyens (le dispositif technique et socioéconomique) sont en même temps sa fin<sup>22</sup>, car le spectacle est lui-même le mode de production qui produit des spectacles sous forme de marchandises, dont l'activité assure son autonomie ; en d'autres mots, la représentation du réel par le spectacle est matérialisée par le mode de production qui assure sa reproduction. Ainsi, le spectacle étend le pouvoir de la « raison » sur le monde avec un appareillage technique qui manifeste toute chose sous des représentations qui servent son fonctionnement autonome ; le monde lui-même ne se trouve représenté que sous le prisme du spectacle, qui non seulement le représente formellement, mais le transforme profondément au niveau matériel par son appareillage.

Dans la mesure où il est représentation du monde par les moyens techniques que s'est donnés la raison, le spectacle dérive (tout en la corrompant) de l'attitude philosophique (idéaliste) qui est contemplation des formes pures. De fait, Debord conçoit le spectacle comme l'héritier de la « *faiblesse* » du projet philosophique de rationalisation du réel, « qui fut une compréhension de l'activité, dominée par les catégories du *voir* ; aussi bien qu'il se fonde sur l'incessant déploiement de la rationalité technique précise qui est issue de cette pensée<sup>23</sup> ». Les moyens techniques institués selon la forme du spectacle seraient donc, à en comprendre Debord – à qui Vioulac se rallie – la conséquence naturelle de l'institution de la raison comme premier mode de saisie du réel sous le mode du voir et de la représentation. Par conséquent, cet héritage perverti du projet philosophique ne se limite pas à déterminer une attitude par rapport au savoir ou au déploiement d'une vidéosphère où toute chose se retrouve représentée : pour Debord, cette *philosophisation* de la réalité a pour conséquence de dégrader la vie concrète en un univers *spéculatif*<sup>24</sup>. Si elle dégrade concrètement nos vies, c'est que

cette domination de la réalité par sa représentation est rendue effective par un mode de production : le capitalisme.

De fait, Debord considère que la plupart – voire la totalité – de nos activités sont davantage au service d'un principe abstrait – en l'occurrence, la production de spectacles – que de notre propre vie concrète. Or, c'est précisément ce que fait le mode de production capitaliste : il rend effective la séparation entre le monde réel et sa représentation, de telle sorte que notre activité concrète et réelle se trouve détournée et subordonnée au service d'une fin propre au spectacle, qui est simplement son auto-production totalisant le monde réel. En ce sens, la société du spectacle est essentiellement capitaliste. De fait, sous le système capitaliste, les produits de notre travail ne sont pas directement utiles pour assurer notre subsistance. C'est la valeur d'échange (l'argent, le capital) associée à leur production – de laquelle nous recevons une partie (salaire) – qui est la fin de notre travail. Si nous travaillons, c'est avant tout (le plus souvent) pour recevoir de l'argent que l'on peut échanger contre des marchandises qui nous permettent d'assurer notre subsistance. La production à laquelle nous participons n'a pas de fin, puisqu'elle n'assure que l'accroissement du capital ; la production n'est plus subordonnée à l'usage concret de ses produits, mais à la création de valeur pour elle-même. Notre travail, par conséquent, se trouve séparé de son but réel qui est de répondre à nos besoins vitaux ; notre production se trouve plutôt assujettie à l'auto-accroissement capitaliste.

Ainsi, notre vie, sous le système capitaliste, est dégradée en un spectacle : « l'usage sous sa forme la plus pauvre (manger, habiter) n'existe plus qu'emprisonné dans la richesse illusoire de la survie augmentée, qui est la base réelle de l'acceptation de l'illusion en général dans la consommation des marchandises modernes. Le consommateur réel devient consommateur d'illusions<sup>25</sup> ». Notre production individuelle ne sert plus qu'à perpétuer le mouvement autonome du capital et la représentation que l'on a de notre vie dans ses conditions les plus élémentaires (se nourrir et se loger) passe par les modalités du système capitaliste qui détermine désormais (par la production de marchandises) les conditions matérielles en fonction desquelles nous tentons de répondre à nos besoins. Debord utilise par

ailleurs le terme éloquent de « survie augmentée » pour décrire, entre autres, cet état où notre survie passe seulement par notre participation au dispositif spectaculaire-capitaliste. Par le salariat, l'économie capitaliste nous contraint, nous dit Debord, à poursuivre notre effort à l'infini, à perpétuer le fonctionnement de l'économie, si nous voulons assurer notre subsistance. Nous produisons des marchandises qui servent à répondre à nos besoins, mais nos besoins se trouvent eux-mêmes déterminés par ce que nous produisons. Le spectacle et le capitalisme suivent la même tautologie : le dispositif de production capitaliste de marchandises dans la seule perspective d'accroître la valeur ayant servi à les produire correspond exactement au processus de la représentation spectaculaire d'un monde, en apparence réel, mais profondément déterminé, transformé, par ce qui le représente. Ce que nous sommes amenés à produire correspond aux choses qui déterminent concrètement le monde réel en le médiatisant sous la forme du spectacle. De cette manière, le spectacle arrive à totaliser le mode d'apparaître du monde en assujettissant tout un chacun aux impératifs capitalistes de production et de consommation.

La production de marchandises qui ne vise qu'à accroître la valeur ayant été déjà investie dans la production finit par envahir l'entière de la vie sociale, nous dit Debord : « Le spectacle est le moment où la marchandise est parvenue à *l'occupation totale* de la vie sociale<sup>26</sup> ». Pour perpétuer cette tautologie capitaliste-spectaculaire d'accroissement de la valeur et de représentation du réel, il ne suffit pas de produire des marchandises. Elles doivent être consommées. Est donc ajouté à l'impératif de production un devoir de consommation pour les masses – devoir qui est lui aussi aliéné, puisqu'il ne sert qu'indirectement la vie concrète des individus, bénéficiant plutôt au dispositif spectaculaire plus large. Le mode de production investit le monde social comme spectacle, car nous en venons à ne voir dans le monde qui nous contient que le rapport à la marchandise : l'impératif concret de travailler pour subvenir à nos besoins qui est à la fois production et consommation<sup>27</sup>. En raison des transformations profondes que le dispositif spectaculaire a opérées sur le monde en l'inondant de marchandises, nous ne parvenons désormais à comprendre le monde qu'à tra-

vers la lunette capitaliste-spectaculaire<sup>28</sup>. Il ne demeure du monde réel que ce qui nous est donné à *voir* par le spectacle, ce qui ne fait qu'entretenir son auto-production – et, donc, la totalisation spectaculaire du réel.

Cet idéalisme déployé par le spectacle et le mode de production capitaliste – celui de soumettre le monde au pouvoir de la raison par sa représentation séparée de la réalité – peut être observé concrètement avec le phénomène de l'accélération sociale. Conceptualisé par Hartmut Rosa, le concept d'accélération sociale décrit les impacts du rythme effréné de notre époque se manifestant dans de multiples sphères de la vie sociale. Il traite entre autres des changements rapides des paramètres du monde social, de l'accélération de la production des marchandises, de l'apparition successive d'innovations technologiques qui reconfigurent notre monde, etc. À son origine, l'accélération sociale était intimement liée au projet de la modernité ; un projet promettant l'autodétermination aux individus – un affranchissement des contraintes sociales, institutionnelles pour laisser à l'individu la liberté de définir lui-même le cours de sa vie selon ses rêves et buts –, ce qui comprenait aussi un projet de domination de la nature pour se soustraire à ses forces défavorables. Ce projet ne fut envisageable que dans la mesure où la société se trouvait déjà en accélération grâce à une économie capitaliste forte et à l'émergence de technologies qui produisent les ressources nécessaires pour réaliser cette promesse<sup>29</sup>. Toutefois, c'est tout autre chose qui se produit à notre époque. Rosa constate que l'accélération sociale ne coïncide plus avec la promesse d'autodétermination de la modernité : « C'est plutôt l'inverse : les rêves, les buts, les désirs et les plans de vie individuels sont utilisés pour alimenter la machine de l'accélération<sup>30</sup> ». Autrement dit, la logique de l'accélération demeure inchangée, mais elle constitue désormais une force oppressive pour les individus, pour qui la possibilité d'autodétermination est sapée par les conditions sociales découlant de ce phénomène. En ce sens, la séparation entre le monde réel et sa représentation est complète : nous vivons nos vies avec l'illusion que nous pouvons décider de nous-mêmes d'orienter notre vie comme bon nous semble, alors que, dans les faits, les conditions

matérielles de l'autodétermination de la vie réelle de chacun se détériorent progressivement. En ce sens, notre vie concrète se trouve dégradée au profit d'un spectacle illusoire.

Une telle aliénation est rendue possible par le règne du spectacle qui produit des images qui englobent la réalité et orientent les désirs mêmes des individus. Nous nous trouvons à agir de manière conforme à des désirs qui servent le spectacle et qui sont déterminés par lui. Prenons pour exemple la vidéosphère telle que décrite par Vioulac. Cet appareil spectaculaire suscite le désir d'entrer en contact avec les autres à travers sa médiation : nous utilisons les réseaux sociaux pour nous présenter d'une manière avantageuse aux autres, pour tenir nos proches au courant de ce que nous faisons, pour fantasmer une vie idéalisée dont l'image est projetée par des *influenceurs*, etc. Mais, alors même que nous nous mouvons à travers la vidéosphère, nous produisons et consommons davantage de spectacles. La vidéosphère apparaît comme un système spectaculaire, qui s'assimile par ailleurs intégralement au sein du capitalisme, puisque les données que nous fournissons sont vendues et que notre algorithme ne manque pas de nous proposer de nouvelles marchandises à consommer ; il assure ainsi son automouvement en orientant nos désirs. La vidéosphère n'est qu'un exemple parmi d'autres : toute activité humaine se trouve désormais déterminée et dominée par le spectacle. Dans la mesure où, comme nous l'avons vu, non seulement notre activité productive, mais aussi, comme c'est le cas avec la vidéosphère, nos activités non productives sont orientées vers un dispositif autonome hors de notre contrôle, qui a ses propres fins et qui conditionne nos désirs. Le spectacle apparaît donc comme le nouvel au-delà dans lequel nous avons exilé nos pouvoirs, maintenant séparés de notre vie concrète.

### *3. Reconfiguration de la réalité : la simulation*

C'est ainsi que le spectacle apparaît en dernière instance, pour Debord, comme un dispositif idéaliste qui s'est matérialisé par l'institution de moyens techniques et la mise en œuvre du système capitaliste, qui permet l'auto-production de cet idéalisme dans la réalité ; plus précisément, elle s'est donné les moyens nécessaires pour formater le réel

sur son modèle<sup>31</sup>. Dans cette mise en forme du réel par le spectacle, la praxis sociale se trouve scindée en réalité et en image : le spectacle ne peut se réaliser qu'avec la pratique sociale réelle des êtres humains en chair et en os qui accomplissent son mouvement, mais cette réalité elle-même se trouve orientée par des représentations, des images et des signes, que la dynamique spectaculaire n'a de cesse de présenter comme la fin même de l'agir<sup>32</sup>. Cette détermination extensive des modalités de la réalité sociale par un mode de production autonome pour lequel le spectacle est à la fois le projet et le résultat n'est pas simplement quelque chose de plaqué sur un réel qui est déjà là ; le spectacle n'est pas « une décoration surajoutée<sup>33</sup> ». Le réel se trouve reconfiguré par et pour le spectacle : en ce sens, le spectacle « est le cœur de l'ir-réalisme de la société réelle<sup>34</sup> ».

Jean Baudrillard, dans *Simulacres et simulation*, surenchérit sur cette reconfiguration de la réalité : la société n'est ni réelle ni irréelle, notre monde est devenu *hyperréel*. Le spectacle tel que nous l'avons décrit jusqu'à maintenant prend ici la forme d'une simulation, nous apparaissant par la médiation de simulacres. La définition que donne Baudrillard de la simulation n'est pas sans rappeler le pouvoir totalisant du spectacle : « [elle] est la génération par les modèles d'un réel sans origine ni réalité : hyperréel<sup>35</sup> ». Il exprime, comme Debord avec le spectacle, que c'est un principe formel qui a sculpté le monde que nous habitons aujourd'hui. Mais sa formulation va plus loin que le spectacle : la simulation n'est pas une abstraction de représentations du monde réel, elle se fonde sur des modèles formels dont la parenté avec le réel demeure inconnue. C'est plutôt le réel qui est calqué sur les modèles de la simulation. Or, l'hyperréel est un produit de synthèse ; la simulation est génétique plutôt que discursive, car elle n'entre pas en dialogue avec le réel. Dans ces conditions, la société dans laquelle nous vivons a l'apparence du réel sans toutefois l'être : « Il s'agit d'une substitution au réel des signes du réel, c'est-à-dire d'une opération de dissuasion de tout processus réel par son double opératoire, machine signalétique métastable, programmatique, impeccable, qui offre tous les signes du réel et en court-circuite toutes les péripéties<sup>36</sup> ». Ainsi, la simulation élimine toute référence à un principe de réalité extérieur à elle-même,

ses référentiels ne seront que des signes qu'elle aura elle-même artificiellement ramenés à la vie. Il s'agit d'une stratégie de dissuasion qui occulte toute possibilité d'une réalité autre.

La simulation doit, de ce fait, contrefaire l'apparence du réel par des signes. Baudrillard illustre cette nécessité par l'exemple de Disneyland, un simulacre qui confère à la simulation l'aspect du réel. Disneyland, en tant que lieu matérialisant un imaginaire infantile, crée artificiellement une séparation entre le réel et le monde imaginaire : « Disneyland est là pour cacher que c'est le pays "réel", toute l'Amérique "réelle" qui *est* Disneyland<sup>37</sup> ». Par cet artifice, l'Amérique conserve son aspect « réel », puisque Disneyland, par contraste, semble moins réelle. Pourtant, la société américaine, selon l'analyse de Baudrillard, est une simulation, une synthèse de modèles qui ne trouvent même plus leur origine dans une réalité certaine et qui ne sont pas bien différents de l'imaginaire de Disney, créé de toutes pièces. Entre ce monde imaginaire et la société américaine, l'un n'est pas plus réel que l'autre : « L'imaginaire de Disneyland n'est ni vrai ni faux, c'est une machine de dissuasion mise en scène pour régénérer en contre-champ la fiction du réel<sup>38</sup> ». Il ne subsiste qu'un hyperréel, qui est forcé de doubler son propre scénario, pour assurer sa réalité. Ainsi, la simulation est autonome au même titre que le spectacle. Elle génère sa propre réalité, une hyperréalité, par la production de simulacres qui ne renvoient à aucune réalité, si ce n'est qu'à eux-mêmes, plongeant nos vies dans une abstraction toujours plus profonde.

### *Conclusion*

Revenons à l'informatique, qui est aujourd'hui condition de possibilité de l'étendue du déploiement du dispositif spectaculaire dont on a pu dire qu'il représentait la matérialisation de l'idéalisme philosophique. Cette matérialisation de laquelle participe la vidéosphère en tant que spectacle reconfigure la réalité à la manière d'un simulacre. Du fait que la vidéosphère cache ce qui la rend possible<sup>39</sup>, sa fonction semble parallèle à celle de Disneyland chez Baudrillard. Disneyland est un exemple de création d'un imaginaire qui permet à chacun de ne pas voir que la réalité en dehors de Disneyland n'est pas réelle. De

la même manière, la vidéosphère, est un mode de représentation du réel ; elle produit du spectaculaire qui dissimule l'irréalité du monde ambiant tout en simulant la réalité. Sa propre existence opère une distinction entre réalité et monde virtuel – la vidéosphère se comprend comme venant après le réel qu'il met en forme – alors que la réalité est elle-même conditionnée par l'existence de la vidéosphère qui apparaît alors, en l'essence, comme un puissant vecteur d'hyperréalité.

Cette hyperréalité se décline sous deux aspects. D'une part, elle se manifeste par l'occultation des immenses infrastructures nécessaires à l'institution « réelle » de la vidéosphère qui requièrent des quantités démesurées d'énergies pour l'alimenter. Le spectateur croit trouver dans la vidéosphère un miroir du réel, mais ces représentations ne dévoilent pas le réel tel qu'il est, puisqu'il est constitué de ces infrastructures. Il devient même difficile de parler de réalité quand une quantité si importante de ressources n'est déployée que pour produire des simulacres – les spectacles de la vidéosphère – qui ne font qu'entretenir la simulation, c'est-à-dire légitimer l'ordre formel de la société qui exige ce déploiement de moyens techniques. C'est la génération d'un hyperréel par des modèles purement formels. D'autre part, le spectateur, dans la vidéosphère, participe à la construction de l'hyperréalité en se donnant en spectacle – par exemple dans les télérealités ou sur des médias sociaux comme TikTok, Instagram, Facebook, etc. –, car il obéit au commandement du spectacle de représenter formellement chaque aspect du réel. Avec l'informatique, ce processus de représentation est transmutation de toute activité en data numérique et mise en réseau de toute information : « se donner en spectacle est se donner au spectacle<sup>40</sup> ». On retrouve ici la logique du spectacle (Debord) et de la simulation (Baudrillard) qui institue matériellement les moyens (techniques, sémantiques et symboliques) permettant l'unification de la totalité dans l'horizon du spectacle.

Par là, rappelle Vioulac, on peut voir que c'est la communauté comme telle, de laquelle s'origine toute subjectivité, qui se trouve aliénée par le dispositif machinique<sup>41</sup>. Le spectacle lui-même apparaît comme un rapport social médiatisé par des images<sup>42</sup>. La production de simulacres configure un nouvel espace public qui, en instituant

la domination de la catégorie du voir avec la variété d'écrans qui accompagnent notre quotidien, fait de chaque sujet un spectateur-consommateur ; la vidéosphère transforme la subjectivité vécue en la soumettant à l'impératif spectaculaire : « Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation<sup>43</sup> ».

C'est ainsi une modification radicale de notre rapport au monde qu'entraînent la vidéosphère et le spectacle : « Être connecté ce n'est plus être au monde, c'est au contraire être arraché au monde pour se situer en apesanteur dans un univers intelligible où la totalité des choses est réduite à des représentations formelles offertes à la contemplation spectaculaire<sup>44</sup> ». À l'être-au-monde, constitué de l'expérience du corps vivant, se trouve superposé un être-à-l'écran, fondé sur un univers spectaculaire qui impose à chacun la séparation platonicienne entre monde sensible et monde intelligible. En d'autres mots, et ce que nous avons tenté de montrer dans ce texte, la vidéosphère qui recouvre le monde, loin d'être anodine, mérite qu'on y réfléchisse, car c'est en elle que nous nous trouvons partagés entre notre être-au-monde et un être-à-l'écran<sup>45</sup>, arrachés à notre enracinement corporel et social, entraînés dans un délire spectaculaire et spéculatif au terme duquel réel et simulation finissent par se confondre tout de bon<sup>46</sup>.

- 
1. Je tiens à remercier les membres du séminaire *La phénoménologie face à l'histoire* pour les discussions enrichissantes sur les enjeux cruciaux soulevés par Jean Vioulac. Merci à Sophie-Jan Arrien pour son accompagnement et ses commentaires inestimables dans la rédaction de cet article.
  2. Cf. *The Matrix Trilogy*, 1999-2003, réalisé par Lilly et Lana Wachowski. La plupart des analyses qui ont été faites du film ont souligné le lien qui pouvait être établi avec l'ouvrage *Simulacre et simulation* de Jean Baudrillard (Paris, Galilée, 1981).
  3. Il importe de souligner que chez Vioulac comme chez Debord, le dispositif technologique est toujours simultanément un dispositif *techno-capitaliste*. J'y viendrai dans le texte.
  4. Dans l'œuvre de Jean Vioulac, le dispositif technologique est toujours simultanément un dispositif *techno-capitaliste*. J'aborderai d'abord l'aspect technologique du dispositif en relation au spectacle, puis j'expliciterais sa dimension capitaliste telle que Debord, puis Vioulac l'ont mise de

l'avant.

5. Jean Vioulac, *Approche de la criticité : philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018, p. 33.
6. *Ibid.*, p. 249.
7. *Ibid.*, p. 207.
8. *Ibid.*, p. 202.
9. *Ibid.*, p. 205.
10. *Ibid.*, p. 242.
11. *Ibid.*, p. 244.
12. Cf. Jean Vioulac, *Approche de la criticité : philosophie, capitalisme, technologie*, 2018.
13. Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 2018, p. 15.
14. *Ibid.*, p. 30.
15. *Ibid.*, p. 36.
16. Une courte recherche sur le web nous permet aisément de voir à quel point les représentations du réel que projettent (grâce au *marketing*) les marchandises sont tout à fait séparées de la réalité. On retrouve, par exemple, des parfums nommés *Eau de lumière*, *Éclat d'arpège*, etc.
17. Par ce « jeu du spectacle » auquel nous participons, nous entendons la réduction de notre activité vitale à la production et à la consommation, ce à quoi nous reviendrons plus loin.
18. *Ibid.*, p. 26.
19. *Ibid.*, p. 28.
20. *Ibid.*, p. 15.
21. *Ibid.*, p. 19.
22. *Ibid.*, p. 21.
23. *Ibid.*, p. 23-24
24. *Ibid.*, p. 24.
25. Guy Debord, *op. cit.*, p. 28.
26. *Ibid.*, p. 39.
27. *Ibid.*, p. 39-49.
28. À ce sujet, la formule employée par Mark Fisher dans *Le Réalisme capitaliste* prend tout son sens : « il est plus facile d'imaginer la fin du monde que celle du capitalisme ».
29. Hartmut Rosa, *Accélération et aliénation : vers une théorie critique de la modernité tardive*, La Découverte, Paris, 2012, p. 108.
30. *Ibid.*, p. 110.

31. Guy Debord, *op. cit.*, p. 203.
32. *Ibid.*, p. 18.
33. *Ibid.*, p. 17.
34. *Ibid.*, p. 17.
35. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Débats, Paris, Galilée, 1981, catalogue.bnf.fr/ark :/12148/cb34681600h, p. 10.
36. *Ibid.*, p. 11.
37. *Ibid.*, p. 25-26.
38. *Ibid.*, p. 26.
39. Jean Vioulac, *op. cit.*, p. 249.
40. *Ibid.*, p. 274.
41. *Ibid.*, p. 263.
42. Guy Debord, *op. cit.*, p. 16.
43. *Ibid.*, p. 15.
44. Jean Vioulac, *op. cit.*, p. 250.
45. *Ibid.*, p. 266.
46. *Ibid.*, p. 273.

# Institution et destitution : la crise de la politique<sup>1</sup>

LOUIS GAUTHIER-DESMEULES, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, je tente un rapprochement entre la conception du politique décrite par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* (1958), et la question d'une politique destituante, telle que thématiquée par Giorgio Agamben dans son projet d'archéologie philosophique *Homo Sacer* (1995-2016). En vertu des réflexions d'Arendt sur le caractère originairement non productif et non opérant du politique, il nous est possible de penser à nouveaux frais la question d'une crise de la politique, comprise non plus comme déclin des institutions, mais comme incapacité à penser une situation qui serait authentiquement nouvelle. Se pose, dès lors, la question du sens profond de la politique, qui a beaucoup plus à voir avec la possibilité d'une désactivation des opérations sociales et institutionnelles qui caractérisent notre présent qu'avec leur maintien désespéré.

## *Introduction*

Que pourrait signifier une « crise de la politique » ? Cette expression renvoie, le plus souvent, à la perte de confiance et du déficit d'engagement d'une grande partie de la population dans les formes institutionnelles présentes, et ce à une échelle internationale. Deux diagnostics sont alors généralement posés : soit c'est l'individualisation des aspirations et la fin des repères communautaires qui est pointée du doigt, soit c'est le modèle néo-libéral et technocratique qui est mis au banc des accusés en ce qu'il empêche les possibilités d'engagement citoyen (la politique étant considérée comme soumise aux organisations économiques et financières trans-nationales). Ces deux diagnostics, l'un reposant sur un idéal politique national ou identitaire, l'autre sur un

idéal qu'on pourrait dire social-démocratique, ont comme point commun de poser une *équivalence entre les institutions et la chose politique*. Toutefois, en pensant ainsi la crise de la politique, touchons-nous véritablement le cœur de ce qui constitue *le* politique ? L'équivalence entre politique et institution rend-elle compte de ce qui, quand on réfléchit sur la politique, est essentiel ? Quelle place, par exemple, cela laisse-t-il à cette *autre* dimension du politique, irréductible au pouvoir institué, que représente le soulèvement, voire la possibilité d'une révolution ? Cette possibilité, qui peut sembler lointaine, était pourtant, il y a quelques décennies à peine, au cœur de la réflexion politique.

Depuis une quinzaine d'années, une certaine pensée de la révolution a repris la question, en formalisant l'idée d'un « pouvoir destituant ». Ce concept apparaît pour la première fois dans une entrevue de 2008, sous la plume du philosophe et militant communiste italien Mario Tronti<sup>2</sup>, pour décrire le soulèvement des banlieues de 2005 en France. Pour Tronti, l'intégration démocratique du mouvement ouvrier à l'œuvre depuis les années 1960 étant achevée, le projet politique de ce dernier ne diffère plus de celui de la politique bourgeoise. En l'absence d'une *réelle* opposition politique, à savoir une opposition *de classe*, seule capable de transformer radicalement la société en *constituant* un nouveau modèle politique, ce sont les soulèvements qui prennent selon lui le relai des luttes de classes, mais sous la forme d'une force *destituant*e, c'est-à-dire pour laquelle « la priorité n'est pas tant le projet de construction de quelque chose [que] la destitution de ce qui existe, la mise en crise de ce qui est<sup>3</sup> ». Cette situation, Tronti la qualifiait déjà, avec la nostalgie pour le XX<sup>e</sup> siècle qui caractérise son œuvre, de « crépuscule de la politique », alors que l'enjeu passe de l'organisation politique à la révolte éthique des opprimés<sup>4</sup>.

Ce thème de la destitution fut ensuite repris par Giorgio Agamben à partir de 2015, dans l'épilogue à son œuvre d'archéologie politique *Homo Sacer*<sup>5</sup>. Agamben rapproche la destitution (qui désigne encore ici la négation de ce qui est) du concept de désœuvrement. Celui-ci est inspiré par Aristote, pour qui la *praxis* est une figure de l'agir humain sans œuvre en dehors d'elle-même (*argos*, selon la terminologie de l'*Éthique à Nicomaque*)<sup>6</sup>. Pour Agamben, la *praxis* désigne bien

entendu l'action politique, mais aussi l'usage du corps, la vision par exemple, qui s'épuise dans le fait de voir et ne constitue pas un moyen en vue d'une fin. La recherche d'un agir destituant, qui désactive le rapport de moyens à fins est central pour Agamben, car l'édifice métaphysique de l'Occident qu'il met en accusation repose sur cette base dans ses dimensions économiques et politiques.

Agamben se détache ainsi du cadre marxiste-historiciste pour faire de la destitution une dimension de la condition humaine, présente donc depuis l'origine grecque de ce qu'il appelle le *dispositif de la politique occidentale*. En opposition à ce dispositif qui pense la politique comme « œuvre », la politique consiste d'abord pour Agamben en « la dimension dans laquelle les opérations linguistiques et corporelles, matérielles et immatérielles, biologiques et sociales sont désactivées<sup>7</sup> ». Pour nous, cette désactivation est ce qui montre la distance entre une *condition* et une *décision*, entre ce qui relève du social et ce qui relève de l'éthique. La notion de révolte éthique associée à Tronti est valide ici aussi : on peut dire que, si la condition des révoltés est d'être opprimés (« opération sociale » chez Agamben), la révolte consiste justement dans la désactivation de cette situation. De même, le caractère destituant d'une révolte désigne le fait qu'elle ne peut pas être réduite à des catégories sociales facilement définissables, car la révolte est un moment de désactivation des catégories<sup>8</sup>. Agamben propose donc dans cet épilogue une opposition entre « la politique au sens propre », qui serait *destituante* dans la mesure où elle rendrait inopérants les dispositifs (séparation humain/inhumain, citoyen/étranger, riche/pauvre, etc.), et « la politique au sens de la tradition » (et de la philosophie politique), qui serait au contraire *constituante* des dispositifs d'exclusion-inclusion, la *polis* étant ici comprise comme le dispositif par excellence<sup>9</sup>.

Cette opposition, nous semble-t-il, peut être pertinente pour considérer à nouveaux frais le lieu commun voulant que la politique soit en crise au moment où les institutions sont frappées par le discrédit ou le désintérêt. Mais pour comprendre en quoi cela peut-être le cas, il est pertinent de lire la distinction que fait Agamben entre politique au sens propre (qui destitue le dispositif) et politique au sens de la tradition (qui constitue le dispositif), à la lumière de l'analytique existentielle de l'agir

humain déployée par Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*. Si la référence à la penseuse<sup>10</sup> allemande est explicite et répétée dans l'œuvre d'Agamben pour ce qui est de penser la question du totalitarisme, l'idée d'une politique qui serait essentiellement et originellement in-opérante ou destituante peut, elle aussi, lui être attribuée – même si Agamben s'en défendrait peut-être<sup>11</sup>. Pour l'autrice, c'est du moins ce que nous chercherons à montrer, il s'impose *d'emblée* que le sens réel de la politique *ne soit pas* à chercher dans les institutions. La politique réfère plutôt chez elle à la capacité originaire que peuvent avoir les humains à refuser la loi héritée, à se réunir et à agir, sans que cela n'implique nécessairement la ré-institution.

Le déficit de légitimité avoué des institutions qui caractérise notre époque, et la crise de la politique qu'il semble susciter de prime abord, nous apparaît donc comme le point de départ d'une réflexion sur *l'origine* de ce que nous appelons « politique » – réflexion qui pourrait fournir des pistes en vue d'une politique intégralement nouvelle, telle qu'Agamben l'appelle de ses vœux : « Aussi longtemps, toutefois, qu'une politique intégralement nouvelle [...] ne verra pas le jour, toute théorie et toute praxis resteront prisonnières d'une absence de chemin, et la belle "journée" de la vie n'obtiendra la citoyenneté politique que par le sang et la mort ou dans la parfaite absurdité à laquelle la condamne la société du spectacle<sup>12</sup> ». C'est donc vers les analyses de la condition humaine livrées par Arendt que nous tournerons notre attention. Il est toutefois important de préciser que nous nous proposons *d'interpréter une tendance* présente en dans les textes d'Hannah Arendt et non de faire une exégèse de ces derniers. Le caractère soudain de la disparition de Hannah Arendt, alors qu'elle travaillait sur un pan fondamental de son œuvre par rapport à l'objet qui nous intéresse, nous obligera à constater le caractère parfois contradictoire de sa pensée politique, qui s'est affrontée à la fois à la politique idéale et à la politique concrète, mais non pas à nous tenir avec elle dans cette contradiction.

### *1. Sens de la question de l'origine du politique*

L'œuvre à laquelle Hannah Arendt se consacrait toujours au moment de sa mort, *La vie de l'esprit*, s'ouvre sur la reprise explicite de la tâche, inaugurée par Martin Heidegger, d'une destruction des concepts de la métaphysique occidentale<sup>13</sup>. Le fil de la tradition philosophique ayant selon elle été rompu par les événements catastrophiques du XX<sup>e</sup> siècle, un regard neuf est en droit d'être posé sur l'histoire, qui, d'un point de vue rétrospectif, a donné lieu aux atrocités qu'ont été les deux guerres mondiales, les totalitarismes, l'impérialisme et l'antisémitisme. Pour elle, comme pour Husserl et pour Heidegger, c'est la situation critique dans laquelle se trouve l'humanité européenne qui impose un approfondissement historial de la réflexion philosophique<sup>14</sup>. Cette visée, celle de la destruction de la tradition philosophique, explicitée à la fin de son œuvre, permet selon nous un éclairage du sens de son livre *Condition de l'homme moderne*<sup>15</sup>. Certains interprètes ont vu dans les écrits d'Hannah Arendt sur la Grèce une forme de nostalgie pour des formes plus authentiques d'organisation politique<sup>16</sup>. Nous visons pour notre part à dégager chez Arendt des matériaux pour une pensée du politique qui ne prend pas la forme grecque de la *polis* comme origine idéale, mais comme moment où les formes institutionnelles de la politique émergent dans un rapport ambigu à la condition humaine<sup>17</sup>.

Agamben comprend, comme Arendt, l'expérience grecque comme originaire par rapport à notre situation. Cependant, dans la mesure où c'est précisément notre présent qu'il interroge, le retour aux Grecs constitue pour lui à la fois l'assomption de cet héritage et la recherche d'autres configurations possibles. C'est la clé de lecture que Marlène Zarader propose aussi pour comprendre le sens du questionnement sur l'origine chez le dernier Heidegger. Pour elle, « le geste heideggérien est bien un geste d'assomption [...] tout aussi bien un geste de dépassement : il ne fait de nous des Grecs que pour nous permettre de ne plus être Grecs, et d'être les descendants d'une autre humanité<sup>18</sup> ». En prenant au sérieux l'affirmation d'Arendt sur cette tâche d'une destruction des concepts de la métaphysique occidentale, le retour aux Grecs auquel l'autrice nous invite, semble permettre de tracer quelques hypothèses quant à ce que pourrait être une politique intégralement

nouvelle.

C'est principalement dans le texte de la *Condition de l'homme moderne*, mais aussi dans les fragments rassemblés sous le titre *Qu'est-ce la politique?* que nous trouverons la position d'Arendt sur l'origine du politique. Il est question ici, pour reprendre à nouveau les analyses de Zarader sur Heidegger, non seulement de désigner le commencement historique de la politique, mais aussi la situation originaire qui rend ce commencement possible. Le commencement, écrit Zarader, recouvre toujours l'origine, c'est-à-dire qu'il la rend *invisible*<sup>19</sup>. Seul un travail qui consiste à dé-couvrir l'originaire peut permettre d'aller au-delà de la dimension événementielle du commencement. Cependant, ce n'est pas simplement en vertu de son analyse *historiale*, qui prend comme objet la transformation des catégories de l'agir, mais aussi par une analyse *existentielle*, dans laquelle Arendt montre en quoi travail, œuvre et action sont fondamentalement différents que l'argument peut tenir. C'est en vertu, comme l'écrit Étienne Tassin, du double caractère existentiel et historial de l'analyse livrée par Arendt dans ces textes, que cette tâche peut être accomplie, analyse qui donne à voir le « fond an-archique » permettant d'envisager la possibilité de nouveaux commencements<sup>20</sup>.

## 2. Analytique existentielle : travail, œuvre, action

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt s'en prend à l'éli-sion par Heidegger de ce qu'elle appelle la *vita activa*, la vie active. Cette dénégation s'effectue au profit d'une méditation uniquement centrée sur la *vita contemplativa*, qui chez Heidegger est au plus loin du bavardage caractéristique de l'être-avec (*Mitsein*) inauthentique. Pour Arendt, en refusant les catégories de la vie active, Heidegger se situe de plain-pied dans la métaphysique inaugurée par Platon, malgré son ambition d'en déconstruire les catégories. Platon se posait lui-même en rupture avec le monde grec en affirmant que l'activité humaine par excellence est la contemplation, plutôt que l'activité politique libre. La reconfiguration platonicienne de la *polis* « n'a d'autre but que de rendre possible le mode de vie philosophique<sup>21</sup> », le *bios theôrêtikos*, rejetant sur d'autres les contraintes liées aux nécessités vitales et mondaines. Selon Jacques Taminiaux, quand Heidegger retourne à Aristote et à

Platon dans son cours sur *Le Sophiste*, c'est pour affirmer avec eux la supériorité du *bios theôrêtikos* sur tout autre aspect de la vie humaine<sup>22</sup>. La *Condition de l'homme moderne*, pour Taminiaux, fait figure de réponse à ce cours de Heidegger, puis à *Être et temps*<sup>23</sup> paru quelques années plus tard, et vise pour Arendt à réaffirmer l'excellence du *bios politikos* dans l'expérience grecque<sup>24</sup>. Dans son livre de 1958, Arendt s'affaire donc à une recherche qui porte sur l'histoire des notions liées la *vita activa*, sachant que, loin d'être essentiellement séparée de la pensée, cette catégorie résulte d'une mise à l'écart réalisée par la tradition de la philosophie politique. Son projet est donc celui d'une analytique qui « présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*<sup>25</sup> ».

Dans les chapitres centraux de la *Condition de l'homme moderne*, Arendt livre une analyse de la vie active en décomposant ses différents aspects. Elle en tire les notions de travail, d'œuvre et d'action, qui sont inassimilables les unes aux autres et correspondent à différentes conditions qui rendent possible la vie proprement humaine sur Terre. Néanmoins, nous verrons plus loin que le problème qui se pose dans l'analytique historique est qu'elles ont été, bien qu'essentiellement différentes, historiquement « substituées », « renversées »<sup>26</sup> les unes dans les autres. Le travail, premièrement, désigne l'activité qui est la condition nécessaire à la reproduction et à la croissance de la vie biologique. C'est la production de choses qui sont immédiatement consommées par le métabolisme vivant. Bien que le *travail* soit la condition de la vie biologique, l'*œuvre*, pour sa part, désigne l'activité qui rend possible la condition d'être-au-monde de l'homme. C'est la création d'objets durables, la transformation de la nature en un monde habitable de génération en génération. Toute fabrication, écrit Arendt, dans la mesure où elle « détruit une partie de la nature créée par Dieu<sup>27</sup> », relève de la violence. La fabrication impose un rapport de moyen à fin entre la matière disposée par Dieu et la création du monde humain<sup>28</sup>. Cette force humaine éprouvée dans l'œuvre qui permet de façonner le monde, de se poser face aux forces élémentaires, est à l'opposé du travail pénible, toujours renouvelé, qui assure la reproduction de la vie. L'action, pour

sa part, se distingue de ces deux modes d'interaction avec la matière : « Avoir un commencement précis, une fin précise et prévisible, voilà ce qui caractérise la fabrication [...] Le travail, pris dans le mouvement cyclique du processus vital corporel, n'a ni commencement ni fin. L'action, comme nous le verrons si elle peut avoir un commencement défini, n'a jamais de fin prévisible<sup>29</sup> ».

Parmi ces trois catégories de l'agir, c'est l'action qui nous intéresse davantage, car c'est cette dimension de l'activité humaine qui concerne plus directement le politique. C'est, selon Arendt, parmi les trois dimensions, celle qui est la plus proprement humaine, car c'est en elle que s'exprime la possibilité de la liberté. L'action joue aussi un rôle particulier quant à la contestation du paradigme heideggérien, car ce mode de l'agir est intrinsèquement lié à l'être-avec, contrairement au travail et à l'œuvre qui peuvent théoriquement être entrepris par un humain seul. L'action, qui se manifeste par des paroles et des gestes, présuppose une pluralité humaine sans quoi elle serait inutile et non avenue. Si ce n'étaient pas *les* humains, mais un seul homme qui habitait la terre, précise-t-elle, il n'y aurait aucun besoin de communiquer ou d'apparaître les uns aux autres.

Si, donc, en vertu de l'excellence du *bios theôrêtikos*, la solitude constitue pour une large part de la tradition la philosophie, de Platon à Heidegger, la dimension authentique de l'existence humaine, c'est aussi dans la mesure où elle opère un détachement de la réalité corporelle propre de cette existence : il est question de la solitude de l'âme. Dans la mesure où philosopher consiste à apprendre à séparer son âme de son corps, la philosophie a une affinité certaine avec la mort<sup>30</sup>, et c'est dans cette mesure qu'on peut comprendre l'importance de la détermination existentielle de l'être-pour-la-mort chez Heidegger. Miguel Abensour propose qu'à cette association solitude-mort-contemplation caractéristique de la pensée de Heidegger, Arendt en oppose une autre, qui ouvre à une tout autre dimension de l'existence humaine : pluralité-natalité-action<sup>31</sup>. Pour comprendre sur fond de quelles catégories existentielles apparaît le politique, c'est-à-dire quelle est son origine, il faut d'abord articuler un certain nombre de concepts qui y sont liés : la pluralité, la natalité, le commencement, l'initiative (*arche*), l'espace de

l'apparaître, la puissance, la force et la violence.

La pluralité, écrit-elle, « condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction.<sup>32</sup> » En vertu de l'égalité, les humains *peuvent* se comprendre, et en vertu de la distinction, du fait qu'ils sont tous distincts, ils *doivent* se faire comprendre les uns des autres. Ce qui, du point de vue la communauté humaine se comprend comme pluralité, dépend d'une caractéristique propre à chaque individu : l'unicité. Effectivement, c'est parce que chaque humain est unique que la communauté est plurielle, et l'unicité est essentielle parce que chacun vient au monde à l'issue d'une naissance qui lui est singulière. « C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle<sup>33</sup> ».

Cette deuxième naissance par le verbe et l'acte, c'est ce qu'Arendt appelle *agir*. Agir, c'est prendre une initiative, mettre quelque chose en mouvement, commencer quelque chose de neuf. L'initiative, la capacité de commencer quelque chose, dans l'expérience grecque, se disait *arkhè*, concept qui a progressivement pris le sens de commandement, ou de principe, à la fois premier et directeur, à la mesure que le modèle politique de la souveraineté s'établissait. Originellement, écrit la penseuse, il n'y a pas de séparation entre le fait d'avoir une initiative et le fait de la mener à bien. Celui qui commence doit se trouver des compagnons, mais l'accomplissement de l'initiative n'est pas délégué à d'autres comme c'est à l'inverse le cas dans la politique institutionnalisée, dans laquelle les décideurs ne sont jamais responsables de concrétiser leurs décisions, c'est-à-dire de les transformer en actes par leur corps même (en allant eux-mêmes à la guerre par exemple).

Le travail et l'œuvre sont nécessaires à la vie humaine, mais l'action n'est pour Arendt liée à aucune nécessité. Elle désigne simplement la *capacité* à commencer du nouveau. Elle relève plutôt de l'exceptionnel que du quotidien, contrairement à ce qu'implique la compréhension heideggérienne de l'être-avec. « L'action est en fait la seule faculté miraculeuse [...] Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la

natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir<sup>34</sup> ». Cependant, en vertu du fait que tous sont nés, tous sont aussi en mesure d'apporter du nouveau, c'est-à-dire d'agir et donc d'avoir une influence inattendue et imprévisible. Ce qui ne signifie pas que tous trouveront leur deuxième naissance. L'action, à la différence de l'œuvre, ne peut pas être comprise comme ayant une visée en dehors d'elle-même, elle se comprend sur le modèle de la *praxis* chez Aristote : le sens de l'action se trouve dans l'action elle-même, mais ses effets sont imprévisibles dans la mesure où elle est reçue au sein de la pluralité humaine.

Tout comme le travail et l'œuvre avaient leur lieu propre (l'organisme vivant pour le premier, le rapport entre la nature et le monde pour la seconde), Arendt désigne le lieu propre de l'action comme l'espace de l'apparaître ou l'espace public. Cet espace n'existe pas de tout temps, il peut commencer à exister n'importe quand et n'importe où entre les humains, du moment où ils décident d'agir ensemble, où ils font *l'expérience de la puissance* comme le dit Arendt. La puissance est comprise ici comme la capacité d'une pluralité à articuler ensemble la parole et les actions, afin d'établir des relations et des réalités nouvelles. Pour ce faire, comme l'écrit Arno Münster dans son commentaire de la *Condition de l'homme moderne*, la puissance a une seule condition matérielle : la proximité physique entre des humains<sup>35</sup>. L'espace public, qui est l'espace entre les humains où ils peuvent faire l'expérience de la puissance, peut aussi arrêter d'exister : « La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler les intentions, mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire, mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles<sup>36</sup> ».

Entre la force, qui est le propre de l'œuvre (la capacité à orienter et à faire face aux forces de la nature) et la puissance de l'action, il n'y a pas d'équivalence. Dans un affrontement frontal, dans un combat singulier, écrit Arendt, c'est la force qui détermine l'issue du combat. Dans un soulèvement par contre, c'est la puissance qui importe : la capacité qu'a une pluralité à tenir ensemble malgré l'usage de la force. À la puissance, qui relève de la *praxis*, c'est généralement la violence

qu'on oppose, celle qui relève du caractère instrumental et donc d'une accumulation de forces : c'est le mode d'action de la tyrannie, qui repose sur l'inverse de la puissance, sur la séparation entre les hommes. Dans *Sur la violence*, Arendt résume : « Tous contre Un, telle est la forme extrême du pouvoir, alors que celle de la violence est Un contre Tous<sup>37</sup> ». La question du rapport entre la violence et la puissance est au cœur du problème posé par l'origine de la politique, dans la confusion essentielle entre l'action et l'œuvre. Caroline Ashcroft note que la violence, qui s'inscrit dans un rapport instrumental, relève de la politique comme fabrication (*making of politics*), par la guerre, la révolution (constituante) ou la légifération, alors que la puissance relève de l'agir politique (*doing politics*)<sup>38</sup>.

En donnant une importance singulière à l'action, qui est la faculté la plus proprement humaine dégagée par son analyse existentielle, nous avons montré en quoi Arendt lie celle-ci à la possibilité de créer du nouveau, d'ouvrir le champ de la possibilité. Contrairement à ce qui se passe avec l'œuvre, cependant, le caractère de cette nouveauté ne peut pas être connu au moment du commencement, car elle est ouverte à la réinterprétation. La dimension historique de l'analytique d'Arendt montre que l'association entre institution et politique relève d'une *substitution* entre l'œuvre et l'agir. Le concept de gouvernement, écrite, constitue une fuite face à la fragilité des affaires politiques, l'action, pour se réfugier dans « la solidité du calme et de l'ordre<sup>39</sup> » dans l'œuvre, la fabrication.

### 3. *Origine de la politique*

C'est dans l'analyse du totalitarisme qu'Arendt détecte d'abord la gravité de la substitution, dans le domaine politique, de l'œuvre à l'agir. Ricœur propose, dans sa préface à la *Condition de l'homme moderne*, que ce livre doit être lu comme une réponse à *Les Origines du totalitarisme*. Pour lui, la *Condition de l'homme moderne* nous apprend que « la possibilité du monde non totalitaire est à chercher dans les ressources de résistance et de renaissance contenues dans la condition humaine en tant que telle<sup>40</sup> ». Effectivement, Arendt affirme clairement, dans le prologue, que les facultés humaines qui l'intéressent

« ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même<sup>41</sup> ». Pourtant, ce livre nous montre aussi que la substitution du faire à l'agir est présente depuis la fondation même de la tradition philosophique. Arendt présente ainsi Platon comme le premier à chercher les « fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique<sup>42</sup> ». Pour Aristote aussi, écrit Arendt, « toute communauté politique est faite de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés », idée qui viendrait « d'un désir sincère de trouver un substitut à l'action<sup>43</sup> ». Il semblerait donc que le moment vers lequel Arendt porte son regard pour comprendre l'origine du totalitarisme est celui du recouvrement par la philosophie politique du sens réel de la fondation de la *polis*, tout en questionnant cet héritage à la lumière des totalitarismes du XXe siècle, qui sont autant de tentatives d'abolir l'imprévisible par une prise en charge entièrement institutionnelle de la vie humaine.

La fondation de la cité revêt un sens bien particulier pour Arendt : c'est l'apparition de l'espace politique par excellence, mais dans un rapport ambigu avec l'existence humaine. La fondation de la cité, c'est l'institutionnalisation de l'espace d'apparition, qui relevait jusque-là de l'exceptionnalité. Le temps des héros décrit par Homère est selon Arendt le temps de cette exceptionnalité de l'action, effectuée dans un contexte non institutionnalisé. Le héros, écrit-elle, n'était à l'origine « qu'un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait raconter une histoire<sup>44</sup> ». L'esprit fortement agonistique du monde grec est aussi une trace de l'existence de cette dimension virtuose, visant l'exceptionnel, de cette faculté humaine qu'est l'action<sup>45</sup>. Cette référence d'Arendt à la période héroïque peut sembler empreinte de nostalgie pour des formes passées d'action politique. Le but, au contraire, est simplement de montrer la différence entre l'initiative qui est caractéristique de la capacité humaine à l'action, et le commandement, qui est le rapport fondamental de la tradition de la philosophie politique.

La cité, elle, rend la possibilité de l'action permanente par ses lois et ses institutions et protège la collectivité contre le caractère éphémère des actions individuelles. Elle est tout à la fois ce qui pérennise la pos-

sibilité d'agir, mais aussi ce qui la limite fondamentalement. « Tout se passe, écrit Arendt, comme si l'on avait tracé le rempart de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action<sup>46</sup> ». Sans les limites de la cité, effectivement, « cet espace [public] n'existe pas toujours et, bien que tous les hommes soient capables d'agir et de parler, la plupart d'entre eux n'y vivent pas : tels sont dans l'antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare<sup>47</sup> ». L'espace de l'apparaître peut être créé par qui est suffisamment capable et virtuose, alors que la cité permet l'agir au plus grand nombre, mais sur la base de l'inclusion de catégories précises, reposant par exemple sur l'institution de l'esclavage et sur le mythe de l'autochtonie<sup>48</sup>.

La *polis* est ce qui alloue à certains hommes, de manière continue, la possibilité d'apparaître en paroles et en gestes les uns aux autres, mais aussi ce qui nie cette faculté pour les autres. En cela, elle opère déjà un recouvrement par rapport aux conditions qui pourraient appartenir en propre à tous les hommes en vertu de la condition humaine<sup>49</sup>. C'est en vertu du fait que l'analyse menée par Arendt est la fois existentielle et historique qu'elle peut prendre comme objet l'origine de la politique. La fondation de la cité assure donc l'espace de l'apparaître, le lieu de l'agir permanent, mais elle nie aussi à l'agir son caractère exceptionnel, inattendu, imprévisible. La possibilité d'un questionnement sur les modalités de l'être ensemble, qui est l'enjeu fondamental de la politique, est donc neutralisée par la cité ; le maintien de cette dernière reposant davantage sur la gestion de la population, sur la décision d'entrer (ou non) en guerre et sur la répartition du butin. Ce n'est que par l'irruption de la guerre civile que la remise en question des « modalités du vivre-ensemble » émerge périodiquement dans la cité grecque – alors qu'à l'époque moderne, ce sont seulement les révolutions qui forcent à (re)poser la question politique fondamentale<sup>50</sup>.

Pour Roberto Esposito, le sens de la question en retour vers l'origine de la politique posée par Arendt est donc de montrer comment le retour à l'origine pointe, pour finir, vers un fond an-archique recouvert par l'histoire classique de la politique : « *the concept of origin is gifted*

with a deconstructive potentiality that, shattering it into a myriad of fragments, subtracts it from all mythical deviations<sup>51</sup> ». Pour lui, chez Arendt, trois moments, ou plutôt trois *topoi*, sont fondamentaux pour la question de l'origine : Rome, Athènes et Troie<sup>52</sup>. Plus précisément, avec Rome, par une référence consciente et un geste de « refondation de la Grèce<sup>53</sup> » c'est la fabrication qui devient fondement du politique (alors que pour les Grecs la législation, la fabrication de la loi était en dehors du politique), que la politique prend le sens que nous lui connaissons aujourd'hui. La politique au sens de la tradition se fonde dans la mesure même où le sens de l'agir, catégorie existentielle de la politique, est recouvert : la capacité à commencer du nouveau. C'est dans cette mesure que la fondation de Rome, commencement de la politique par excellence, recouvre par sa répétition de l'expérience grecque, son origine, qui est la faculté humaine de l'action. La question de l'origine, dans la mesure où l'origine est la possibilité du commencement, révèle donc la caducité de l'origine en tant que point de référence historique auquel il faudrait faire retour. « *The more modernity tries to reproduce origin, the more it subtracts it from itself*<sup>54</sup> ». Esposito pointe ici vers le caractère absurde d'une répétition de ce qui avait comme caractère essentiel d'être nouveau.

Tant la tradition de la philosophie politique que la *polis* en tant que telle, écrit Arendt, est à comprendre comme une limitation imposée à l'action humaine. « Les limitations et frontières diverses que l'on trouve dans tous les États peuvent offrir une certaine protection contre l'infinitude inhérente à l'action<sup>55</sup> ». Dans cette mesure, le modèle de l'*œuvre* (plutôt que de l'action) permet de circonscrire le champ du politique : la politique est alors faite par des certains hommes et non par une pluralité, sa conséquence se trouve dans des lois et des institutions plutôt que dans un agir-ensemble et elle est réalisée en regard d'un modèle idéal, duquel la réalité tente de se rapprocher. Dans la mesure où la politique permet d'assurer l'immortalité, elle se dote d'une « mémoire organisée<sup>56</sup> », mémoire qui confère à des hommes le statut privilégié d'acteurs, d'hommes *historiques*, de faiseurs d'histoire. L'Histoire politique, pleine d'acteurs clés, est différente de l'histoire vécue qui, dans la mesure où elle n'est pas fabriquée, n'a pas d'auteur. Ce rapport es-

sentiel à l'Histoire, dans l'acte de refondation de la Grèce par Rome, donne un primat au passé sur le futur et nie le commencement comme possibilité.

#### *4. Politique du commencement*

Le destin de la politique, telle que définitivement inaugurée dans l'Antiquité avec la fondation de Rome, est notre présent. C'est sur cet héritage que Arendt livre un diagnostic des plus inquiets. Le totalitarisme et l'éclipse de la politique dans lequel nous nous trouverions toujours sont à comprendre comme une négation de ce qui fait le caractère proprement politique de l'humain : sa capacité, dans son action concertée avec d'autres, à créer du nouveau qui ne soit pas une œuvre conçue d'avance sur laquelle il faudrait modeler la réalité. Ce n'est pas uniquement notre présent, dans lequel gouvernement et politique sont de plus en plus indistinguables, qui est la cible. Ce sont aussi les utopies qui sont disqualifiées, dans la mesure où elles relèvent d'une pensée du politique comme fabrication. Dans un article sur Hannah Arendt, Pier Paolo Portinaro souligne avec raison que, bien qu'aucune utopie *poïétique*<sup>57</sup> ne puisse être attribuée à Arendt, sa pensée du politique ouvre à une autre forme d'utopie, qu'il qualifie de *praxique*, qui pose la question d'un *comment* idéal, plutôt que d'un *quoi* idéal<sup>58</sup>.

Dans cette mesure, on peut mieux comprendre le rapport d'Arendt aux événements historiques : quand elle écrit sur la Révolution française ou américaine, sur les conseils ouvriers hongrois, sur la Grèce et Rome elle n'est pas à la recherche de modèles à reproduire, mais elle s'intéresse aux traces qui attestent qu'il est possible de mettre en question ce dont les humains héritent à une époque donnée, à l'interrompre, et en vertu du fait de la natalité, à commencer quelque chose de neuf. Ces gestes posés par d'autres sont évalués par Arendt suivant le fait qu'ils sont eux-mêmes des commencements, et non pas des choses toutes faites et closes sur elles-mêmes, et ont, par leur nature d'action, un caractère indéterminé. Alors que les œuvres sont détruites un jour ou l'autre, qu'elles ont un début et une fin, l'action de son côté, écrit Arendt, est potentiellement infini, puisqu'elle peut être réinterprétée par d'autres humains qui ne sont pas encore au monde. En vertu de la

natalité, donc, ce n'est pas seulement le futur qui est indéterminé – à cause de la possibilité de commencer du neuf – mais aussi les événements du passé, qui n'auront dit leur dernier mot qu'au jour où il n'y aura plus personne pour les réinterpréter. Spartacus, par exemple, esclave révolté du I<sup>er</sup> siècle A.C, figure quasi oubliée jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, puis figure du mouvement communiste allemand, est une figure remarquable de l'indétermination du passé. Dans ses thèses *Sur le concept d'histoire*, Walter Benjamin, un auteur duquel Arendt se sentait très proche, s'exprimait en ces termes sur le caractère indéterminé du passé : « L'historicisme compose l'image "éternelle" du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec le passé. Il laisse l'autre se dépenser dans le bordel de l'historicisme avec la putain "il était une fois". Il reste maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire<sup>59</sup> ».

L'agir, pour Arendt, est précisément ce qui peut interférer avec ce continuum, interrompre « l'automatisme inexorable de la vie quotidienne, laquelle [...] entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf<sup>60</sup> ». Tout l'enjeu d'une politique qui ne serait pas politique en un sens détourné, qui serait conforme à l'utopie pratique de Arendt, est donc d'arriver à dissocier les rapports interhumains qui concernent la liberté et les rapports moyens-fin. C'est l'enjeu critique d'une politique nouvelle, car, écrit Arendt, « tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues<sup>61</sup> », sentence d'une immense gravité pour la politique du XX<sup>e</sup> siècle. Il nous semble ici justifié de rapprocher Arendt de la conception livrée, là encore, par Benjamin, de quelque chose comme un « pur moyen ». Benjamin illustre son concept en utilisant deux formes que peut prendre la grève ouvrière. La première, qui est un moyen en vue d'une fin, est la *grève politique*, qui vise à la modification partielle des conditions de travail. La seconde est la *grève générale prolétarienne*, théorisée par Georges Sorel<sup>62</sup>, qui vise à l'abolition du droit, mais ne poursuit aucune fin. Dans la mesure où cette forme de grève ne reconduit pas le cycle de la violence

fondatrice et de la violence conservatrice de droit, le moyen qui n'est pas en rapport avec une fin doit être considéré comme non-violent<sup>63</sup>. Cette lecture, bien qu'elle puisse sembler éloignée des thèmes étudiés par Arendt, propose, nous semble-t-il, un terrain d'entente par rapport à sa lecture de l'événement révolutionnaire. La révolution est pour elle une notion très ambiguë : c'est à la fois, avec la guerre, une des notions politiques centrales du XX<sup>e</sup> siècle, mais aussi quelque chose de parfaitement antipolitique, étant donné sa dimension fabricatrice, sa visée à la réalisation d'un projet déterminé. C'est l'espoir de l'émancipation de l'humanité, mais dans la mesure où les révolutionnaires ont laissé tomber, selon elle à partir de Lénine, la liberté comme mot d'ordre central, elle ne peut que servir à instituer de nouveaux ordres ou à faire basculer l'humanité dans la guerre<sup>64</sup>. Si la politique, dans ses origines mêmes, lie la violence au commencement, la question demeure de savoir si une révolution destituante, qui arriverait à se défaire du rapport moyen-fin, qui serait plus de l'ordre du praxique que du poïétique, serait vraiment violente au sens qu'Arendt confère à ce terme.

Pour Cornelius Castoriadis, qui discute les thèses d'Arendt dans ses séminaires *Ce qui fait la Grèce*<sup>65</sup>, le moment fondamental de la fondation de la *polis* est le refus de la loi héritée, qui pose d'emblée la question de ce qui vaut la peine d'être gardé, et de ce qui doit être changé par l'activité désormais auto-instituante de la société. Les analyses sont différentes, étant donné que l'activité instituante grecque, pour Arendt, n'est pas qualifiée de politique, alors que chez Castoriadis c'est l'activité politique par excellence. Dans la mesure cependant où les deux moments du refus et de l'institution sont séparés, une pensée du politique non comme fabrication, mais comme action vient à se dessiner dans le refus lui-même, comme moment séparé de la production des lois. Giorgio Agamben, qui est aussi un grand lecteur de Benjamin a repris le concept de pur moyen, de *moyen sans fin*, pour penser la politique à venir<sup>66</sup>. Face à la politique constituante, héritée, comme nous l'avons vu, des commencements grecs, il s'agit d'élaborer une « théorie de la puissance destituante » qui s'enracine dans ce fond an-archique qu'est la possibilité d'un agir sans œuvre de l'être humain.

Ce qui est en question, c'est la capacité de désactiver et de rendre

inopérant quelque chose – un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire, mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour en permettre un usage différent<sup>67</sup>.

### *Conclusion*

En bout de parcours, il nous semble bien que la double analytique existentielle et historique d'Arendt pouvait être lue comme une source philosophique pour comprendre le caractère originellement destituant de la politique, et la potentialité destituante et in-opérante de l'existence humaine telle que thématisée par Giorgio Agamben. Malgré la distance revendiquée par Agamben par rapport au concept arendtien d'action et sa proposition de penser une politique du *geste*, il nous semble bien que leur entente sur la tâche, après – et parfois contre – Heidegger, d'une destruction des catégories de la métaphysique occidentale, et notamment du rapport moyen-fin, les mène à des conclusions compatibles : la critique de l'institution, du totalitarisme et du politique pensé comme législation et la possibilité de formes d'agir qui ne relèvent pas de cette logique. Dans la mesure où le concept habituel de politique relève d'un recouvrement par rapport à une notion qui est originellement tout à fait différente – dans l'expérience grecque, comme nous l'avons montré, l'institution ne relève pas de l'action (libre), mais de la fabrication (contrainte par une fin) – nous sommes en mesure de reconsidérer le diagnostic porté sur l'idée d'une crise contemporaine de la politique. Bien qu'elle soit indéniable, la perte de légitimité actuelle des institutions n'est peut-être pas le lieu de la crise comme telle ; c'est plutôt l'incapacité *inhérente* à ces institutions de laisser apparaître des modalités plus libres d'être ensemble qui serait en cause – ce que semble corroborer l'émergence de formes contemporaines de fascismes on ne peut plus instituées. Cette situation nous force néanmoins à poser la question de ce que pourrait être une vraie mise en crise de la politique héritée, et non pas une consolidation de sa trajectoire. Ce qui constitue la crise de la dimension politique de l'humanité, politique au sens originnaire du terme, c'est l'impression que rien de nouveau ne peut être créé, et c'est peut-être dans une perte de légitimité encore plus radicale

de l'institution, comme le font les révoltes éthiques pour Mario Tronti, que cette idée pourrait enfin être remise en question.

- 
1. Cette recherche s'est concrétisée dans le cadre du séminaire *La phénoménologie face à l'histoire*. Je remercie Sophie-Jan Arrien pour ses relectures, ses commentaires attentifs et pour l'intérêt qu'elle a démontré pour le projet. L'idée est née lors d'une présentation sur Hannah Arendt, préparée par deux amies lors du séminaire autonome *Éthique et/ou politique*. C'est à elles et aux autres, rassemblés une fin de semaine par mois et à distance de toute institution, que va ma gratitude.
  2. Membre du Parti Communiste Italien à partir de 1950, alors qu'il était le plus puissant parti communiste d'Europe, Mario Tronti (1931-2023) a été un des principaux animateurs d'un renouveau original du marxisme, l'opéraïsme, et au cœur d'une des séquences les plus agitées de la deuxième moitié du XXe siècle, le mai rampant italien (1868-1978). Voir Mario Tronti *Ouvriers et capital*, trad. Yann Moulier-Boutang, Genève, Entremonde, 2016; Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Turin, Einaudi.
  3. Mario Tronti, *Pouvoir destituant. Les révoltes métropolitaines*, Milan, Éditions Mimesis, 2008, Consulté en ligne : [lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant](http://lundi.am/Sur-le-pouvoir-destituant).
  4. Alors que la révolution politique concernait la prise du pouvoir par une classe (le prolétariat), la révolte éthique, écrit Tronti, « nous dit que nous ne pouvons que nous opposer d'une manière aussi totale qu'est totalisante la réalité à laquelle nous sommes confrontés et qui se trouve en-dessous, au-dessus, à l'intérieur de nous-mêmes ».
  5. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*. Paris, Éditions du Seuil, 2016.
  6. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1097b. Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Op. cit.*, p. 1090 et Giorgio Agamben, *Karman*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 9.
  7. Giorgio Agamben. *Homo Sacer, Op. cit.*, p. 1333.
  8. Au contraire, la désignation de catégories pour comprendre un événement est un dispositif d'assignation, ce que Jacques Rancière appelle un geste de *police*, présents tout autant dans la spontanéité des relations sociales que dans la rationalité étatique. Voir, par exemple, Jacques Rancière, *La méésentente*. Paris, Galilée, 1995.
  9. C'est l'institution de l'esclavage, qui, produisant des humains exclus de

- l'humanité, est au cœur de la *polis* grecque. « Le fait est que l'esclave, bien qu'exclu de la vie politique, entretient avec elle une relation tout à fait particulière, il représente en effet une vie non proprement humaine qui rend possible aux autres le *bios politikos*, c'est-à-dire la vie authentiquement humaine », Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *Op. cit.*, p. 1088.
10. En cohérence avec sa critique de la tradition de la philosophie politique, elle rejetait la dénomination de philosophe.
  11. En effet, dans *Karman*, un livre postérieur à sa série *Homo Sacer*, Agamben critique explicitement l'usage du terme d'action (qui vient du latin *actio* – traduction du grec *praxis*) par Arendt, car il s'agit à la base d'un terme issu de la sphère juridique. Il ne s'intéresse donc pas à la portée critique que porte ce concept chez Arendt face à la tradition de la philosophie politique, et l'identifie immédiatement à une association entre la politique et le paradigme du « faire » et des institutions. Pourtant, comme le montre Sergei Prozorov, la critique d'Agamben, emportée par son argument étymologique, ne semble pas prendre le soin de considérer le contenu réel du concept d'action chez Arendt. Il fait ainsi l'impasse sur les ressources importantes que sa théorie de l'action pourrait apporter à la désactivation du rapport moyen-fin, et donc pour la pensée de la destitution. Sergei Prozorov, « A parody of action : Politics and pantomime in Agamben's critique of Arendt », *Constellations*, vol. 29, n° 4 (2022), p. 404-416.
  12. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *Op. cit.*, p. 19.
  13. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
  14. Voir Edmond Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 ; Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
  15. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018.
  16. Marshall propose une revue de cette position, laquelle est par exemple tenue par Jürgen Habermas. David L. Marshall, « The Polis and its Analogues in the Thought of Hannah Arendt », *Modern Intellectual History*, vol. 7, n° 1 (2010), p. 125.
  17. Caroline Ashcroft, *Violence and Power in the Thought of Hannah Arendt*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021, p. . L'auteure note que l'œuvre d'Arendt est traversée par cette ambiguïté entre le *making politics* et le *doing politics*, « *sometimes leaning toward more constitutional understandings of politics, sometimes insisting on the nonteleological*

*and noninstrumental nature of political action* ».

18. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, p. 273.
19. En ce qui nous concerne ici, il s'agirait de dire que le commencement de la politique dans la cité grecque recouvre la situation originale qui l'a rendue possible : la capacité politique de l'humanité en vertu de la pluralité et de la liberté.
20. Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris, Klincksieck, 2017, p. 36.
21. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 70.
22. Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris, Payot, 2006 ; Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001.
23. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, édition hors commerce, 1985.
24. Le cours sur *Le Sophiste* a une importance particulière ici, car c'est à ce cours qu'Hannah Arendt assista lors de ses études à Marbourg. Elle écrit plus tard qu'il aura eu une influence cruciale sur son travail. Voir Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, *Op. cit.*, p. 26.
25. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 70.
26. Voir les titres des sous-sections de la *Condition de l'homme moderne*.
27. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 247.
28. Cette association entre œuvre, rapport moyen-fin et violence, sera essentielle à notre compréhension du politique chez Arendt.
29. *Ibid.*, p. 253.
30. Platon, *Phédon*, 61d-69.
31. Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006, chap. IV.
32. Hannah, Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 299.
33. *Ibid.*, p. 301.
34. *Ibid.*, p. 404.
35. Arno Münster, *Hannah Arendt – Contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008, p. 249.
36. *Ibid.*, p. 335
37. Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 940.
38. Caroline Ashcroft, *Op. cit.*, p. 4.
39. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 367.

40. Paul Ricoeur, « Préface », dans Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 2018, Paris, Calmann-Lévy, p. 28.
41. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 58.
42. *Ibid.*, p. 367.
43. *Ibid.*, p. 367-368.
44. *Ibid.*, p. 315.
45. Sur le caractère virtuose, « héroïque », de la guerre dans les sociétés sans État, on gagnerait à comparer avec Pierre Clastres, « Malheur du guerrier sauvage », *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 209-247.
46. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 332
47. *Ibid.*, p. 333
48. Sur l'esclavage, voir note 6. Sur le mythe de l'autochtonie, voir Nicole Loraux, *Nés de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
49. Cette réflexion sur les conditions qui donnent lieu à la possibilité de la politique, mais qui se situent à l'extérieur d'elle fait d'Hannah Arendt une penseuse clé de ce que Roberto Esposito appelle l'impolitique – la politique considérée depuis ses confins extérieurs. Voir Roberto Esposito, *Catégories de l'impolitique*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 13.
50. Pour l'antiquité, voir Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005. Pour la période moderne, c'est ce qu'indique Arendt dans *Essai sur la révolution*, voir Hannah Arendt, *L'Humaine condition*, *Op. cit.*
51. Roberto Esposito, *The Origin of the Political : Hannah Arendt or Simone Weil?*, New York, Fordham University Press, 2017, p. 20.
52. Le topos troïen réfère au surgissement du politique dans la violence destructrice d'un ordre ancien, et le topos athénien au fait de déposer les armes et de plutôt parler et agir au sein d'un espace de visibilité.
53. « *The differential element is to be found in the passage from the Greek concept of physis (from phyein) to the Latin auctoritas (from augere). While the first indicates that which remains in the process of coming into Being, the second expresses, on the contrary, the ratification and extension of something initiated originally by others* ». *Ibid.*, p. 30-32.
54. *Ibid.*, p. 34-35.
55. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 323.
56. *Ibid.*, p. 332.

57. Poïétique réfère à la fabrication. Une utopie poïétique correspond donc à l'idée qu'un modèle idéal et prédéterminé devrait être appliqué. Les utopies de Fourier par exemple, qui avait une conception technique de la vie commune.
58. Pier Paolo Portinaro, « La politica come cominciamento e la fine della politica », dans Roberto Esposito, *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Edizioni QuattroVenti, 1996, p. 32-33
59. Thèse XVI. Walter Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 441.
60. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 403.
61. *Ibid.*, p. 378.
62. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Genève, Éditions Entremonde, 2013.
63. Comme chez Arendt, la violence est intrinsèquement liée au rapport moyen-fin. La non-violence réfère donc à l'absence de légitimation finale des moyens employés, non à la nature des moyens. Faire de la pensée de Benjamin ou de Sorel une pensée non-violente au sens habituel, pacifiste, serait un immense contre-sens. À ce sujet, voir Idris Robinson, « The Destituent Urge Is Also a Destructive Urge : Agamben, Aristotle, and Benjamin on the Potentiality for Destitution », *South Atlantic Quarterly*, vol. 122 n<sup>o</sup>. 1 (2023), p. 137-156.
64. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 331-332.
65. Cornelius Castoriadis, *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce, 1 (Séminaires 1982-1983)*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 36-37. Castoriadis disait lui-même, que, bien qu'il fût en désaccord avec Arendt sur le caractère politique de l'institution, celle-ci avait une lecture exacte de l'expérience grecque, pour laquelle la légifération n'était pas une affaire politique.
66. Giorgio Agamben, *Moyens sans Fins. Notes sur la politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002. Dans *Karman*, Agamben s'oppose à Arendt en posant que son concept d'action inspiré d'Aristote reconduit un *telos* ultime, le bonheur (*eudaimonia*), qui est en dehors de l'action, ce qui fait d'elle un moyen en vue d'une fin. Prozorov montre bien qu'il s'agit plutôt chez Arendt de l'idée d'*eupraxia* (bon agir), *telos* par définition interne à l'action. Pour lui, le rapport moyen-fin est rompu, que ce soit en indiquant la possibilité d'un moyen sans fin ou d'une fin en elle-même, car dans leur dissociation, ces deux concepts viennent à s'exposer en eux-mêmes et sont en vérité équivalents. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *Op.*

*cit.*, et Sergei Prozorov, *Op. cit.*

67. Giorgio Agamben, « Pour une théorie de la puissance destituante », *Homo Sacer. Op. cit.*, p. 1328.

*Varia*



# Démocratie et représentation : le problème de l'indépendance

ROSE BOLDDUC, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Quel lien unit le représentant aux représentés dans un système de gouvernement représentatif? Plus encore, quel lien garantit aux représentés une quelconque forme de pouvoir politique? Voilà les questions qui nous occupent dans cet article. Nous y analysons les rapports entre démocratie, représentation et gouvernement représentatif dans le but de montrer que ce dernier a le caractère paradoxal d'être constitué de principes démocratiques et anti-démocratiques, et qu'il ne va pas de soi de parler de « démocratie représentative ». Pour nous aider dans cette tâche, nous nous basons sur l'ouvrage classique de Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, dans lequel l'auteur soutient que le gouvernement représentatif n'est pas une simple démocratie, mais bien un régime « mixte ». Nous montrerons que cette mixité s'incarne particulièrement dans l'indépendance du représentant vis-à-vis de ses représentés, essentiel au gouvernement représentatif et contraire au principe d'autogouvernement du peuple.

## *Introduction*

Le terme « démocratie » et ses dérivés présentent de nos jours une équivocité qui rend difficile leur discussion savante, médiatique et citoyenne. « Démocratie » vient du grec ancien *dēmokratia*, formé des deux mots *demos*, qui signifie « peuple » et *kratos*, qui signifie « puissance » ou encore « autorité ». Dans son acception première, le terme désigne un système politique dans lequel le pouvoir revient au peuple, à l'ensemble des citoyens pris comme un tout. On peut penser à la démocratie comme étant le gouvernement du peuple sur le peuple. À l'époque moderne, particulièrement à la suite des révolutions britan-

nique, américaine et française et des constitutions qui en découlèrent, la démocratie prend un sens nouveau : la « démocratie des modernes » est une démocratie *représentative* et affiche un grand nombre de différences avec la démocratie directe des Anciens<sup>1</sup>. Dans la suite du texte, quand nous emploierons le mot « démocratie », ce sera en ce premier sens de « pouvoir du peuple sur lui-même ». Nous réfléchissons à partir d'une définition étymologique plutôt que politique de la démocratie pour illustrer notre interrogation première : la démocratie libérale – ou représentative – porte-t-elle bien son nom ? Ce qui nous intéresse dans les prochains développements, ce sont moins les principes libéraux modernes que l'accès possible du peuple à un certain pouvoir politique au sens fort.

Le concept de représentation n'est pas lui non plus dépourvu d'équivocité, surtout lorsqu'il est question de représentation politique. Dans son sens le plus général, la représentation signifie « le rendre-présent, dans un certain sens, de quelque chose qui n'est pas présent littéralement ou en fait<sup>2</sup> ». On peut, par exemple, représenter soi-même un autre individu. Un avocat peut représenter son client devant un juge, c'est-à-dire agir en son nom sans *être* effectivement son client (cela va de soi). Lorsqu'il est question de représentation politique, le représentant est le député élu, qui, *en théorie*, rend le peuple présent dans la Chambre d'assemblée sans que le peuple ait effectivement besoin d'y être. À ce jour, la question de la représentation est l'objet d'un débat philosophique dans lequel s'opposent deux conceptions du rendre-présent : la théorie du mandat, qui met de l'avant la nécessité que représentant et représenté soient liés par des mandats impératifs, et la théorie de l'indépendance, qui accorde au représentant une complète indépendance vis-à-vis du représenté. Nous aurons donc à nous positionner dans ce débat.

Dans cet article, il s'agira de réfléchir au rapport qu'entretiennent démocratie et représentation, particulièrement au lien qui unit le représentant au représenté dans un gouvernement représentatif. Le Québec, dont le système parlementaire, depuis 1791, suit le modèle classique du gouvernement représentatif, nous servira de figure exemplifiante tout au long de notre texte. Nous postulons d'entrée de jeu qu'il existe une

tension entre représentation et démocratie et qu'il ne va pas de soi de parler de « démocratie représentative », car le gouvernement représentatif comporte, parmi ses principes essentiels, des éléments démocratiques *et* non-démocratiques. Nous le montrerons en donnant une définition précise de la démocratie, de la représentation et du gouvernement représentatif et en problématisant leurs rapports. Pour nous aider dans notre compréhension du gouvernement représentatif, nous aborderons les quatre principes du gouvernement représentatif présentés par Bernard Manin dans son ouvrage de 1995 aujourd'hui devenu un classique, *Principes du gouvernement représentatif*. Dans cet essai, Manin défend que le gouvernement représentatif a toujours été un type de gouvernement « mixte », dans lequel le peuple possède un certain nombre de pouvoirs démocratiques, mais où c'est une élite politique qui gouverne. Il est donc l'auteur tout désigné pour appuyer notre propos. Qui plus est, Manin réfléchit le gouvernement représentatif tel qu'il s'est développé en Angleterre, en France et aux États-Unis. Comme le Québec se trouve au carrefour de ces trois traditions, il nous semble justifié de mobiliser un texte qui les prend toutes trois en considération. Pour finir, nous ferons le point sur la question de l'articulation entre la représentation et la démocratie en proposant que l'absence de lien d'imputabilité entre le représentant et le représenté est constitutif du gouvernement représentatif *et* un frein à la démocratie conçue comme gouvernement du peuple, donc que l'adjonction de la représentation et de la démocratie ne va pas de soi.

## *1. Opposition du gouvernement représentatif à la démocratie*

### *1.1. Une définition de la démocratie*

Nous avons dit que le terme démocratie devait ici être pris dans son sens le plus fondamental comme gouvernement du peuple sur le peuple. S'il est nécessaire de se positionner sur la question, particulièrement dans le cadre d'une discussion sur le gouvernement représentatif, c'est que nombre de définitions contemporaines du terme « démocratie » contiennent en elles-mêmes l'ambiguïté à laquelle nous avons fait allusion dans l'introduction. Plusieurs définitions que nous avons examinées dans le cadre de nos recherches articulent deux modes de la

démocratie : la démocratie directe et la démocratie représentative, ou encore la démocratie des Anciens et celle des Modernes. La définition de l'Académie française, par exemple, se lit comme suit : « Système d'organisation politique dans lequel la souveraineté et les décisions qui en découlent sont exercées théoriquement ou réellement, directement ou indirectement, par le peuple, c'est-à-dire par l'ensemble des citoyens<sup>3</sup> ». Celle proposée par le Larousse est d'abord assez simple : « Système politique, forme de gouvernement dans lequel la souveraineté émane du peuple<sup>4</sup> ». Mais elle est tout de suite complexifiée par un ajout :

La démocratie politique est née dans la Grèce antique. Pourtant, ce n'est pas avant le xviii<sup>e</sup> siècle que fut formulée la théorie de la séparation des pouvoirs (Montesquieu) et mis en place le suffrage universel (États-Unis, 1776), qui en sont deux des fondements. Le respect des libertés publiques est au cœur même du fonctionnement de la démocratie dite aujourd'hui « libérale<sup>5</sup> ».

Cette sélection de définitions nous indique que l'acception la plus pure de la démocratie, que l'on peut comprendre comme la souveraineté du peuple, est chaque fois juxtaposée à la question qui nous occupe : celle de la représentation. Le gouvernement du peuple peut se faire directement ou bien indirectement, par représentation, nous dit le Dictionnaire de l'Académie française. L'un des fondements de la démocratie est le suffrage universel, donc l'élection, la représentation, d'après le Dictionnaire Larousse. De telles définitions sont dangereuses dans un contexte comme celui de notre recherche puisqu'elles rendent floue la distinction spécifique de la démocratie qui nous permet de comprendre en quoi elle consiste exactement. De plus, elles tiennent pour acquis que la représentation et la souveraineté du peuple s'harmonisent principiellement, postulat que nous souhaitons éprouver.

C'est pourquoi il nous semble nécessaire de donner une définition claire et simple de la démocratie, de la circonscrire dans ses plus étroites limites et d'évacuer la notion de représentation de la définition afin de pouvoir examiner ces deux concepts conjointement et en les opposant l'un à l'autre. Dans les pages qui suivent, lorsque nous utiliserons le mot « démocratie » nous ferons référence uniquement au type de gou-

vernement dans lequel le pouvoir est dans les mains du peuple, qui se gouverne lui-même. Ainsi, lorsqu'il sera temps de nous demander si telle ou telle chose est démocratique ou non, les questions que nous nous poserons seront les suivantes : Le pouvoir est-il dans les mains du peuple ? Le peuple peut-il décider pour lui-même dans telle ou telle circonstance ? Le peuple possède-t-il un pouvoir politique dans telle ou telle circonstance ?

### *1.2. Ce qu'on entend par « représentation »*

Nous avons évoqué, en introduction, la complexité de la question du rendre-présent. Que veut dire « rendre présent » ? Le plus communément, lorsqu'on dit que le représentant « rend présents » les représentés, on suppose que celui-là agit comme le feraient ceux-ci dans les circonstances<sup>6</sup>. Ainsi, si je demande à un ami de me représenter à un conseil d'administration et qu'un vote se tient lors de la séance, je m'attendrai à ce que cet ami qui me représente vote comme j'aurais voté. Si, pour une raison ou une autre, il votait différemment, j'affirmerais qu'il a failli à sa tâche de représentant. Cependant, dans le cas de la représentation politique, comme le député représente non pas un seul individu dont les intentions sont claires et aisément identifiables, mais une pluralité d'individus aux désirs et opinions multiples et généralement inconnues du représentant, alors cette manière de voir la représentation devient inadéquate et ineffective. On peut alors se demander si, plutôt que d'agir comme le *ferait* le représenté, le rôle du représentant ne serait pas d'agir *dans l'intérêt* du représenté<sup>7</sup>. Cette proposition comporte elle aussi son lot de difficultés, mais elle semble se rapprocher d'un idéal possible de représentativité politique. Parmi les questions que soulève cette manière d'envisager la représentation, on trouve les suivantes : Qui détermine ce qui est dans l'intérêt du représenté ? Est-ce le représentant lui-même ? Si tel est le cas, comment et selon quels critères le représentant évalue-t-il l'intérêt du peuple ? Est-il possible qu'il y ait véritablement *un seul* intérêt clairement identifiable dans une situation donnée ? Et qu'est-ce qui garantit que le représentant, une fois qu'il aura déterminé l'intérêt du peuple (supposant qu'une telle chose soit même possible), agira en vue de cet intérêt ?

Les théoriciens de la représentation se rangent principalement derrière deux postures qui s'opposent quant à la manière d'envisager le rôle du représentant et son rapport au représenté. Certains mettent de l'avant une théorie du mandat et d'autres une théorie de l'indépendance. Entre ces deux extrêmes se trouve un continuum de positions mitoyennes qui mobilisent des éléments de l'une et l'autre de ces positions. D'un côté, les théoriciens du mandat voient le représentant comme un *agent* dont le rôle est d'agir uniquement d'après les instructions précises et strictes des représentés. De l'autre, on voit le représentant comme jouissant d'une indépendance totale vis-à-vis des représentés, ceux-ci l'ayant désigné librement, consentant ainsi à ce qu'il agisse selon son jugement propre<sup>8</sup>. Philip Pettit propose une manière différente de présenter ces deux visions opposées de la représentation. Il dit d'une représentation qui se conforme à la théorie du mandat qu'elle est « *responsive* ». Dans ce type de représentation, c'est le fait que *je* pense d'une certaine manière qui me permet de croire que mon représentant pensera comme moi et agira de telle façon que mon désir soit respecté<sup>9</sup>. C'est le cas de l'ami que je choisis pour me représenter à un conseil d'administration. Pettit qualifie le type de représentation qui suit le modèle de la théorie de l'indépendance de « *indicative* ». Dans ce type de représentation, je choisis un représentant parce qu'*il* pense d'une certaine manière et que cette manière me convient parce que j'estime que, si je mettais mon propre jugement à l'épreuve, j'arriverais aux mêmes conclusions que lui<sup>10</sup>. Ainsi, la théorie *indicative* paraît rendre compte plus fidèlement de la représentation politique telle qu'elle est vécue, entre autres, au Québec depuis 1791.

Les deux positions posent toutefois quelques problèmes. Pour ce qui est de la théorie du mandat, nous l'avons déjà soulevé, il paraît difficile, voire impossible, qu'un seul représentant puisse agir conformément à des instructions précises et univoques données par un ensemble de représentés. Il semble illusoire de s'imaginer que l'ensemble des représentés puissent consentir à une seule et même chose, en informer le représentant et s'assurer que celui-ci remplisse adéquatement la tâche qui lui a été confiée. Qui plus est, Hanna Fenichel Pitkin fait remarquer qu'il arrive fréquemment que le gouvernement ait à agir rapidement sur

des dossiers qui ne sont pas largement connus du public. Dans de telles situations, les représentés ne sont même pas en mesure de connaître leur propre volonté, encore moins de donner des instructions claires aux représentants sur la manière dont ils devraient agir. Pour ce qui est de la théorie indépendantiste de la représentation, il nous apparaît problématique qu'elle évacue toute notion d'imputabilité du représentant vis-à-vis des représentés. Si le représentant n'est nullement tenu d'agir en fonction de l'intérêt ou des volontés de ceux qu'il représente, peut-on encore parler de *représentation* ? Qu'est-ce qui est rendu présent par le représentant ?

Il semble que la position défendue par Pitkin soit plus mesurée et caractéristique de la représentation telle qu'elle devrait idéalement se pratiquer. Celle-ci suggère que représenter signifie agir indépendamment, dans l'intérêt du peuple, de manière adaptée et sensible [*responsive*] à celui-ci. Le représentant doit agir en posant des gestes empreints de discrétion et de jugement et être en mesure de justifier ses choix aux représentés<sup>11</sup>. Ainsi, le représentant doit rendre compte de l'intérêt du peuple (et non de chacun des citoyens représentés) dans ses décisions et actions. Le représentant se fait une idée de ce qui est dans l'intérêt du peuple par son propre jugement de même qu'en entrant en dialogue avec les citoyens qu'il représente. Et, s'il arrive que ses actions entrent en conflit avec cet intérêt, il doit être en mesure de rendre compte des raisons qui l'ont poussé à agir autrement<sup>12</sup>. Nous pourrions affirmer qu'un bon député *est* un représentant dans la mesure où il évalue selon son bon jugement, grâce à des discussions et rencontres avec des citoyens, quelle est leur volonté et comment agir en leur intérêt. Il rend présents les volontés et intérêts du peuple sans être lié à lui par des consignes strictes ou des mécanismes légaux l'obligeant à respecter promesses et engagements. Cette proposition nous oblige cependant à accepter qu'il puisse exister de mauvais députés qui ne seraient pas des représentants du peuple.

Toutefois, nous verrons que la nécessité pour les représentants de bénéficier d'une marge d'indépendance vis-à-vis de l'électorat, qui assure la fonctionnalité du gouvernement représentatif, contrevient au principe démocratique de gouvernement du peuple sur le peuple. S'il

peut y avoir un bon représentant dans un gouvernement représentatif, il n'en va pas de même dans une démocratie à proprement parler, régime dans lequel les citoyens sont appelés à participer activement et effectivement au gouvernement.

### 1.3. Le gouvernement représentatif

Par « gouvernement représentatif », on entend généralement un type de gouvernement dans lequel le pouvoir est confié à des élus qui sont choisis par le peuple et qui agissent au nom de ceux et celles qu'ils représentent<sup>13</sup>. Au Québec, c'est à ce type de gouvernement que l'on a affaire depuis 1791, avec l'Acte constitutionnel créateur du Haut-Canada et du Bas-Canada, qui sont chacun pourvus d'une assemblée élue<sup>14</sup>.

Pour les premiers théoriciens du gouvernement représentatif, ce dernier s'érigait en opposition avec la démocratie directe qu'ils trouvaient mal adaptée au contexte social, politique et démographique qui suivit les révolutions anglaise, française et américaine. James Madison, philosophe politique américain et Président des États-Unis, écrivait dans son essai « *Federalist 10* » que la différence entre les démocraties anciennes et les nouvelles républiques se situe dans le fait que « celles-ci n'accordent absolument aucun rôle au peuple en corps, non à ce que celles-là n'accordent aucun rôle aux représentants du peuple<sup>15</sup> ». C'est une différence absolument cruciale : dans les nouvelles républiques, le pouvoir politique n'appartient point au peuple pris comme un corps politique. Ainsi, comme le souligne Manin, Madison ne considérait pas le gouvernement représentatif comme un dérivé amoindri de la démocratie directe rendu nécessaire par le mode de vie marchand ou l'accroissement de la population, mais bien comme « un système politique substantiellement différent et supérieur<sup>16</sup> ». Siéyès, essayiste français très actif à l'époque de la Révolution française, tenait lui aussi à mettre à l'avant-plan la différence entre le gouvernement représentatif et la démocratie. Le théoricien considérait que, dans une démocratie, les citoyens font eux-mêmes la loi et que, dans un gouvernement représentatif, ils choisissent des représentants pour la faire à leur place. Ce type de régime sied particulièrement aux sociétés commerçantes dans

lesquelles les individus n'ont pas le loisir de participer activement à la vie politique, étant trop occupés par leurs activités commerciales, qu'ils soient employeurs ou employés<sup>17</sup>. Ainsi, pour Siéyès plus que pour Madison, le gouvernement représentatif apparaît comme une solution à l'impossibilité pratique d'établir une véritable démocratie. Cela ne signifie pas pour autant qu'il ne considère pas le gouvernement représentatif comme une forme de gouvernement à part entière, présentant des différences marquées avec la démocratie. Rousseau, quant à lui, grand critique du gouvernement représentatif, considérerait un certain type de représentation comme nécessaire en vertu de la taille des États modernes, mais soutenait qu'il fallait faire usage, dans ces cas, de « mandats impératifs<sup>18</sup> ». Pour Rousseau, et dans les faits, pour que la représentation respecte les principes de la démocratie entendue comme gouvernement du peuple par le peuple, « il aurait fallu [...] que les représentants fussent liés par les volontés de leurs électeurs<sup>19</sup> », la représentation sans mandat ne constituant pas même un ersatz de démocratie.

## *2. Les principes du gouvernement représentatif selon Bernard Manin*

Dans *Principes du gouvernement représentatif*, Bernard Manin, identifie, analyse et problématise quatre principes propres au gouvernement représentatif : les élections à intervalles réguliers, la marge d'indépendance des gouvernants, la liberté de l'opinion publique et l'épreuve de la discussion. Dans cette section, nous donnerons un bref aperçu de ces principes, de leurs fondements et de la manière dont ils garantissent le gouvernement représentatif afin d'asseoir notre réflexion sur les invariants de cette forme de délégation du pouvoir. Nous verrons au terme de cet examen que si les quatre principes sont essentiels au gouvernement représentatif, certains possèdent un caractère démocratique alors que d'autres sont essentiellement anti-démocratiques, ce qui autorise Manin à qualifier le gouvernement représentatif de régime « mixte ».

### *2.1. Les élections à intervalles réguliers*

Le premier principe nécessaire et caractéristique du gouvernement représentatif, celui qui peut-être nous permet le plus clairement d'iden-

tifier ce type de gouvernement, est celui de l'élection de représentants à intervalles réguliers. Ce principe est et a toujours été à la base du gouvernement représentatif, dès son avènement. Ce fait n'est pas anodin : Manin fait remarquer que les premiers théoriciens du gouvernement représentatif n'ont jamais sérieusement considéré d'autres types de désignation des représentants que celui de l'élection réitérée. Même le tirage au sort, pratique courante dans les démocraties qui ont servi de modèles à nos démocraties modernes, particulièrement à Athènes, Florence, Rome et Venise, n'a jamais constitué une possibilité dans l'esprit des théoriciens du gouvernement représentatif moderne. Manin explique l'absence de considération du tirage au sort par les théoriciens, autant les Anglais et les Français que les Américains, par l'influence presque omnisciente de la pensée contractualiste à l'époque. En effet, les penseurs du nouveau type de gouvernement étaient convaincus que « seuls le consentement et la volonté constituent la source de l'autorité légitime<sup>20</sup> ». Le tirage au sort, bien qu'il permette de faire une sélection de représentants, s'oppose au contractualisme dans la mesure où, comme nul ne consent à accorder le pouvoir aux représentants qui sont tirés au sort, leur autorité n'est jamais légitimée. L'élection permet à la fois la sélection des représentants et la légitimation de leur pouvoir puisque le peuple consent, par son vote, à le leur accorder, créant ainsi « chez ceux qui ont désigné un sentiment d'obligation et d'engagement envers ceux qu'ils ont désignés<sup>21</sup> ». Le fait que l'élection lie les représentés aux représentants, ceux-là ayant consenti à remettre le pouvoir des charges publiques à ceux-ci, est crucial puisque ce lien confère aux décisions prises par l'Assemblée élue une force d'application. En effet, comme les citoyens consentent librement à octroyer aux représentants le droit et le pouvoir de prendre des décisions pour l'ensemble des citoyens, ils se doivent de respecter les contraintes imposées par ces décisions. Cependant, le lien d'imputabilité n'est pas réciproque. Si les citoyens sont moralement tenus de respecter les décisions prises par les représentants en vertu des principes du contractualisme, les représentants ne sont jamais forcés de respecter les engagements et les promesses qui les ont fait élire.

Manin précise que c'est la *réitération* des élections qui constitue

le premier principe du gouvernement représentatif, et non pas les élections elles-mêmes. Le fait que les élections aient lieu à des intervalles réguliers, chaque quatre ou cinq ans par exemple, a une incidence significative sur l'attitude des représentants. En effet, pendant la durée de leur mandat, les élus ont intérêt à agir en prenant en compte l'opinion et la satisfaction des électeurs, car ils dépendront de leur jugement lors des prochaines élections. Autrement dit, à la fin d'un mandat, les élus ont des comptes à rendre aux électeurs, qui peuvent décider de renvoyer un gouvernement insatisfaisant<sup>22</sup>.

## *2.2. La marge d'indépendance des gouvernants*

Le second principe du gouvernement représentatif, la marge d'indépendance des gouvernants, est un point crucial de la distinction entre la démocratie et le gouvernement représentatif. Pour Manin, c'est un fait que les représentants élus dans un système de gouvernement représentatif possèdent une certaine marge d'autonomie par rapport aux électeurs<sup>23</sup>. Comme nous l'écrivions à l'instant, il n'y a aucune contrainte théorique ou juridique qui les oblige à prendre des décisions en fonction de l'intérêt des citoyens qu'ils représentent. En effet, même si les représentants sont élus pour des raisons qui peuvent être plus ou moins claires dans l'esprit de l'électorat – promesses électorales, affiliation à un parti, ou, dans le cas d'une réélection, confiance rendue possible par un premier mandat fructueux – aucun mécanisme prévu par le système de gouvernement représentatif n'oblige le représentant à respecter ses promesses ni à rester affilié à son parti, et rien ne garantit que le second mandat soit à la hauteur du premier. Il suffit d'examiner l'actualité politique pour le constater. Des députés quittent ou sont exclus de leurs caucus, d'autres démissionnent en plein mandat, des projets qui ont fait remporter les élections au gouvernement sont abandonnés en cours de route. Au moment de l'élection, si le citoyen vote en considérant l'avenir, c'est-à-dire en fonction de ce que propose un candidat, sa décision est nécessairement spéculative, elle se base sur des espérances et des conjectures : « Le lien entre la volonté des électeurs et le comportement de l'élu n'étant pas strictement garanti, les représentants conservent toujours une

marge de jeu et de manœuvre<sup>24</sup> ». Il apparaît donc clairement que les représentants n'ont pas à agir en suivant des instructions strictes données par le peuple, ce qui confirme ce que nous proposons dans la deuxième section, soit que la théorie du mandat en représentation n'est pas celle qui caractérise le gouvernement représentatif.

Ainsi, il est juste de dire que l'une des différences fondamentales entre le gouvernement représentatif et la démocratie réside dans la marge d'indépendance des gouvernants. Peut-on parler de démocratie si les décisions des gouvernants ne coïncident pas avec les volontés des électeurs<sup>25</sup> ? À quoi ressemble le pouvoir démocratique des citoyens d'un gouvernement représentatif si même le vote, qui apparaît à première vue comme la seule puissance exécutive des citoyens, ne garantit en rien que les volontés du peuple seront respectées au cours du mandat ? Pour Manin, le seul pouvoir démocratique direct que possède le peuple, c'est de voter rétrospectivement pour renvoyer un gouvernement qui n'a pas satisfait ses exigences en votant pour un parti différent<sup>26</sup>. Manin souligne tout de même que l'on peut évidemment imaginer plusieurs raisons pour lesquelles un représentant serait enclin à respecter ses promesses ou à agir conformément à la ligne de parti pour laquelle il fut élu, notamment le prochain principe à l'étude : la liberté de l'opinion publique. Mais il est nécessaire de constater que, s'il peut y avoir des raisons pratiques pour un représentant d'agir conformément aux volontés du peuple, rien ne l'y oblige. Le principe d'indépendance des représentants nous semble donc aller à l'encontre de la démocratie comprise comme gouvernement du peuple.

### 2.3. *La liberté de l'opinion publique*

Pour Bernard Manin, le troisième principe du gouvernement représentatif, la liberté de l'opinion publique, est l'un des « traits démocratiques<sup>27</sup> » du gouvernement représentatif : c'est entre autres à travers l'expression de cette liberté que le peuple exerce un certain pouvoir politique.

Pour que la liberté de l'opinion publique soit possible, deux conditions sont nécessaires. D'abord, que l'information politique soit rendue publique d'une quelconque façon (on pense aux journaux, à la radio, à

la télévision, aux médias sociaux, etc.) afin que le peuple soit en mesure de se former une opinion<sup>28</sup>. Au Québec, par exemple, on s'assure que tous les débats qui ont lieu dans la Chambre d'assemblée de même que tous les travaux des commissions parlementaires soient diffusés en direct ainsi qu'en différé et accessible au public en tout temps. De plus, les citoyens et les médias ont accès aux travaux de l'Assemblée et des commissions parlementaires, et les députés et ministres accordent souvent des entrevues ou prennent la parole lors de conférences de presse. Évidemment, l'information qui est donnée peut être filtrée et tout n'est pas offert au jugement du public. Le contenu des rencontres des caucus des groupes parlementaires, par exemple, est privé. Mais il y a une partie de l'information qui est publique et sur laquelle le peuple peut se former une opinion : le budget, les projets de loi et leur cheminement, les motions, etc. Ensuite, il faut que les citoyens aient la liberté d'exprimer leur opinion en tout temps<sup>29</sup>.

La liberté de l'opinion publique permet deux choses. D'une part, elle informe les gouvernants des volontés collectives du peuple, ce qui les force à évoluer dans un monde où ils doivent considérer ces volontés. Cela ne les oblige en aucun cas à *écouter* ou *exécuter* ce que le peuple dit vouloir, mais cela les empêche de l'ignorer; ils doivent nécessairement se positionner, en rejetant ou en se saisissant des demandes ou revendications publiques du peuple. D'autre part, la diffusion de l'opinion publique permet une « communication horizontale<sup>30</sup> » entre les membres du peuple. Le fait que l'opinion publique se répande et soit connue horizontalement par les gouvernés la revêt d'une importance tout à fait sérieuse : les élus *savent* que les gouvernés *savent* qu'ils ne sont pas les seuls à revendiquer telle ou telle chose; les gouvernés sont conscients du poids qu'ils ont lorsque leur opinion est partagée par nombre d'entre eux : « Moins les individus se sentent isolés, plus ils perçoivent leur force potentielle, plus ils sont susceptibles de s'organiser pour former un acteur collectif<sup>31</sup> ».

Ainsi, grâce à la liberté de l'opinion publique, les citoyens sont en mesure de prendre conscience d'une identité d'opinion avec d'autres membres du peuple, et cette reconnaissance leur permet de devenir des acteurs politiques susceptibles d'influencer le gouvernement. Mais

quel est le véritable pouvoir de ce corps politique rassemblé en opposition au gouvernement ? Quelles sont ses possibilités d'action ? Le peuple peut manifester, présenter des pétitions, faire sentir son unité à travers des sondages<sup>32</sup>, mais Manin réitère : le seul pouvoir contraignant du peuple a lieu lors du vote électoral, et le vote n'est contraignant que lorsqu'il se fait rétrospectivement<sup>33</sup>. Le peuple peut faire sentir sa force, mais il appartient toujours aux gouvernants de prendre en compte ou non ce qu'il a à dire. Ainsi, bien que la liberté de l'opinion publique constitue un pouvoir démocratique des citoyens dans un gouvernement représentatif, ce principe marque l'écart entre gouvernant et gouverné : si le peuple peut se constituer en tout relativement uniforme, tutélaire d'une opinion partagée et opposé aux gouvernants, il est manifeste que le pouvoir politique de gouvernance n'appartient pas au peuple et qu'il n'y a pas d'identification entre le représentant et le représenté.

#### 2.4. *L'épreuve de la discussion*

Le quatrième principe identifié par Manin est celui de l'épreuve de la discussion, qui permet qu'une assemblée plurielle et diversifiée parvienne à un consensus et puisse prendre des décisions en corps. Les représentants élus par le peuple proviennent de milieux différents, de partis politiques différents et défendent des idées et des vues qui leur sont propres. Lorsque l'Assemblée se rassemble pour légiférer, c'est donc une pluralité d'individus aux opinions souvent divergentes qui se rencontrent. Ce qui doit émaner de ces rencontres, ce sont des décisions univoques, cohérentes et titulaires de l'appui de la majorité des représentants. C'est uniquement la discussion qui permet à un groupe d'individus hétérogène aux intérêts multiples de parvenir à un consensus, et c'est ce consensus de la majorité qui accorde aux décisions de l'Assemblée une force contraignante : « aucune décision ne peut être adoptée si une majorité ne l'a jugée justifiée au terme d'un échange argumentatif<sup>34</sup> ».

Ainsi, toute proposition, peu importe de qui elle émane – représentant, fonctionnaire, pétition, institution, citoyen –, pour avoir une force législative, doit passer par l'épreuve de la discussion. Par « discussion », il faut entendre « une situation de communication dans la-

quelle l'un au moins des interlocuteurs 1 – cherche à produire un changement dans l'opinion de l'autre (l'opinion étant entendue ici comme disposition à agir); 2 – par le moyen de propositions impersonnelles ou portant sur le futur à long terme<sup>35</sup> ». La discussion permet que l'un ou l'autre (ou les deux) des interlocuteurs change d'idée en se laissant persuader par des arguments.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que le mécanisme démocratique qu'est l'épreuve de la discussion n'est possible que parce que le gouvernement représentatif n'est pas l'équivalent de l'autogouvernement du peuple, donc pas une démocratie pure. En effet, si les représentants élus étaient liés de manière stricte à l'électorat, s'ils devaient se présenter à l'Assemblée pour défendre absolument l'intérêt du peuple tel que celui-ci lui dicte de le faire, ainsi tenu, le représentant ne pourrait pas avoir la flexibilité de changer d'opinion, de modifier les paramètres de ses propositions pour que l'Assemblée parvienne au consentement de la majorité. C'est grâce à la marge d'indépendance des gouvernants, que nous avons qualifiée plus tôt d'entorse au principe démocratique d'autogouvernement du peuple, que l'épreuve de la discussion, un mécanisme démocratique, est possible. Voilà bien une preuve du caractère mixte du gouvernement représentatif.

Dans son ouvrage, Manin approfondie différentes variations du gouvernement représentatif. L'une de ces variations, la démocratie par partis, correspond le plus rigoureusement à la situation actuelle du gouvernement représentatif au Québec d'un point de vue institutionnel. Cette variation a un impact significatif sur le principe d'épreuve de la discussion.

À ce propos, Manin se montre catégorique : « les séances plénières du Parlement ne sont plus le lieu de la discussion délibérative<sup>36</sup> ». Les députés sont tenus de voter en fonction de la décision du parti et non en fonction de leur propre jugement. Ils ne sont donc pas libres de se laisser affecter par les discussions qui ont lieu à l'Assemblée. Ils ne peuvent pas changer d'opinion; ils ne peuvent pas exprimer d'opinion personnelle. Et même la position du parti ne se fixe pas à la lumière des discussions en Assemblée; tout laisse penser qu'elle est prise à l'extérieur du Parlement. Manin fait cependant remarquer que ce n'est pas

toute forme de discussion délibérative qui est éliminée de la démocratie par partis, c'est le lieu et le contexte de la discussion qui se déplacent. En effet, avant que le parti se positionne par rapport à un enjeu, les députés sont appelés à discuter avec leurs collègues du parti, à l'aide d'arguments et en mobilisant leurs propres opinions qui sont sujettes à changer au contact des arguments proposés par d'autres individus<sup>37</sup>. Et la discussion peut aussi avoir lieu entre les différents partis afin de parvenir à des ententes qui, bien qu'elles expriment la volonté du parti majoritaire, prennent en compte les réserves des partis d'opposition.

À ce titre, il semble que nous soyons en droit de nous interroger sur l'utilité des séances plénières de l'Assemblée. Si la discussion qui y a lieu ne permet pas aux différents partis ni aux différents représentants de changer d'avis, si les différents arguments mobilisés par les différents intervenants n'ont pas le pouvoir de faire évoluer la pensée d'autrui, à quoi servent les discussions en chambre ?

### *3. Bilan*

À l'aune de notre étude de la démocratie, de la représentation et des principes du gouvernement représentatif, que pouvons-nous dire du lien entre démocratie et représentation ? Examinons un par un les principes du gouvernement représentatif. Le gouvernement représentatif se fonde d'abord et avant tout sur le principe des élections à intervalle réguliers lors desquelles les citoyens votent pour un candidat qui les représentera au parlement. Or, nous avons vu que la « représentation » ne permet pas aux citoyens ni au peuple en corps d'être rendus présents à l'Assemblée. Si un député représente adéquatement, il prendra en compte l'intérêt du peuple dans sa prise de décision, mais il n'est jamais tenu de répondre aux demandes des électeurs ou d'agir en fonction de leur volonté, et ce même si ce sont eux qui ont voté pour lui lors des élections. Si les élections sont garantes d'un pouvoir démocratique, c'est uniquement lorsque le vote est rétrospectif et vise à renvoyer un gouvernement vecteur d'insatisfaction. Nous avons vu que la marge d'indépendance des représentants, essentielle au fonctionnement du gouvernement représentatif, n'est pas un principe dé-

mocratique en soi. Le représentant n'est pas l'agent du peuple, il n'est pas l'exécutant d'un pouvoir proprement citoyen, il est indépendant et autonome dans sa prise de décisions. De ce fait, il est possible d'affirmer que la force en jeu est moins celle de représentation, c'est-à-dire du rendre-présent effectif, que celle de délégation du pouvoir législatif et exécutif. Et si nous tenons à parler de représentation, nous devons nous en tenir à la représentation *indicative* de Pettit. La liberté de l'opinion publique est certainement une composante démocratique du gouvernement représentatif. C'est grâce à cette dernière que le peuple peut se faire sentir comme une force politique. Mais si l'opinion publique peut avoir un pouvoir de persuasion auprès des représentants, il incombe toujours à ces derniers de décider ou non de se laisser influencer par celle-ci. Ce n'est que lorsque le gouvernement décide de s'en saisir que l'opinion publique semble avoir un poids. Finalement, nous avons soumis que l'existence de la discussion délibérative est largement dépendante de l'indépendance des représentants vis-à-vis des représentés. Le peuple, qui ne participe pas aux discussions, n'a pas le pouvoir d'influencer, ni la possibilité de l'être par autrui. Ainsi, le principe d'épreuve de la discussion n'est pas une composante démocratique dans un gouvernement représentatif.

Cela nous permet de mesurer l'écart entre la démocratie directe et le gouvernement représentatif. Pour que le gouvernement représentatif s'apparente à une démocratie au sens pur – autrement dit pour que tous les principes du gouvernement représentatif accusent un caractère démocratique –, il faudrait que les représentants soient imputables vis-à-vis du peuple afin que le peuple soit assuré d'*apparaître* à l'Assemblée, qu'ils soient liés aux représentés comme l'est mon ami que j'ai envoyé siéger à ma place au conseil d'administration. Cependant, le gouvernement représentatif, pour les raisons que nous avons dites, repose sur l'indépendance des représentants. Pour le dire simplement, démocratie et représentation ne vont pas de pair. Cette tension mérite d'être prise en compte dans toute réflexion sur la démocratie libérale moderne et contemporaine. Mis à part au moment des élections, lors desquelles les représentés se voient confier le pouvoir de renvoyer un gouvernement qui n'a pas été à la hauteur, le pouvoir politique du

peuple dans une démocratie représentative est essentiellement contingent et dépend de la bonne volonté du gouvernement, à qui seul revient le pouvoir décisionnel, exécutif et législatif. Ce n'est pas dire que le gouvernement représentatif est contraire à la démocratie. Cependant, il faut conclure avec Manin que le gouvernement représentatif n'est pas une simple démocratie, et qu'il comporte à son fondement des principes anti-démocratiques.

### Conclusion

Dans cette étude, nous cherchions à analyser les différentes caractéristiques de la représentation et du gouvernement représentatif afin d'examiner le lien entre le représentant et le représenté dans le gouvernement représentatif dans le but d'évaluer la portée démocratique de cette forme de gouvernement. Nous avons trouvé que deux principes, la répétition de l'élection et la liberté de l'opinion publique, garantissent un certain pouvoir démocratique au peuple, mais que deux autres, la marge d'indépendance des représentants et l'épreuve de la discussion, marquent plutôt l'écart entre le représentant et le représenté, faisant de celui-là un être entièrement indépendant et retirant tout pouvoir décisionnel à celui-ci. Le fait est que les institutions québécoises suivent le modèle du gouvernement représentatif depuis l'Acte constitutionnel. La présente étude, si elle ne permet pas de poursuivre l'analyse de l'état de la démocratie au Québec, vise à fournir une piste théorique à cette réflexion. Si le gouvernement représentatif n'est pas sous tous rapports anti-démocratique, il n'est pas pour autant foncièrement démocratique. À une époque où, partout en Occident, on scande que la démocratie est en crise<sup>38</sup>, la philosophie politique se doit d'offrir de la matière aux réflexions pratiques. L'une des pistes que nous proposons est la suivante : si le gouvernement représentatif n'est pas un gouvernement démocratique, mais bien une forme de gouvernement mixte qui inclut certaines pratiques démocratiques, peut-être vaudrait-il mieux de parler d'une *crise de la représentation*. Poser la bonne question, affronter le bon problème, peut nous mettre sur la voie d'une réponse.

---

1. Hélène Landemore, « La démocratie représentative est-elle réellement

- démocratique? Entretien avec Bernard Manin et Nadia Urbinatie », *La Vie des idées*, 7 mars 2008, [en ligne], [lavedesidees.fr/La-democratie-representative-est-elle-reellement-democratique](http://lavedesidees.fr/La-democratie-representative-est-elle-reellement-democratique) (Page consulté le 1er mars 2024).
2. Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. -9. Traduction libre de l'anglais.
  3. Académie française, « Démocratie », Dictionnaire de l'Académie française, 9<sup>e</sup> édition, [en ligne], [www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D1262](http://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D1262) (Page consultée le 26 février 2022)
  4. Larousse, « Démocratie », Dictionnaire en ligne [en ligne], [www.larousse.fr/dictionnaires/francais/democratie/23429](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/democratie/23429) (Page consultée le 26 février 2022)
  5. *Idem.*
  6. *Ibid.*, p. 44
  7. *Ibid.*, p. 45.
  8. *Ibid.*, p. 46.
  9. Philip Pettit, « Representation, Responsive and Indicative », *Constellations*, Volume 17, no 3, 2010, p. 427.
  10. *Idem.*
  11. *Ibid.*, p. 08.
  12. Pitkin, *op. cit.*, p. 165.
  13. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, Encyclopédie du parlementarisme québécois, « Gouvernement représentatif », [en ligne], [www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/index.html](http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/index.html).
  14. James Murray-Beck, « Gouvernement représentatif », L'Encyclopédie canadienne [en ligne], 2006, [www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/gouvernement-representatif-1](http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/gouvernement-representatif-1) (Page consultée le 3 mars 2023)
  15. Manin, *op. cit.*, p. 2.
  16. *Ibid.*, p.13.
  17. *Idem.*
  18. *Ibid.*, p. 212.
  19. *Idem.*
  20. *Ibid.*, p. 115.
  21. *Ibid.*, p. 116.
  22. Landemore, *op. cit.*
  23. *Idem.*
  24. *Ibid.*, p. 214.

25. *Ibid.*, p. 213.
26. Manin, *op. cit.*, p. 22.
27. *Ibid.*, p. 18.
28. *Ibid.*, p. 14.
29. *Ibid.*, p. 15.
30. *Ibid.*, p. 18.
31. *Ibid.*, p. 219.
32. *Ibid.*, p. 21.
33. *Ibid.*, p. 22.
34. *Ibid.*, p. 44.
35. *Ibid.*, p. 53.
36. *Ibid.*, p. 77.
37. *Idem.*
38. Voir entre autres : 2019 International Institute for Democracy and Electoral Assistance, *The Global State of Democracy 2019 : Addressing the Ills, Reviving the Promise*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2019, [en ligne] [www.idea.int/sites/default/files/publications/the-global-state-of-democracy-2019-summary.pdf](http://www.idea.int/sites/default/files/publications/the-global-state-of-democracy-2019-summary.pdf) ; Balibar, É., « La démocratie après son déclin : Quelques hypothèses pour réécrire la démocratie au-delà du "nous" » et du "eux" », *Revue du Crieur*, 16(2), 2020, 96-113, [en ligne] doi :10.3917/crieu.016.0096 ; Merkel, W. & Kneip, S., « Challenge or crisis of democracy », dans *Democracy and Crisis*, Cham, Suisse, Springer, 2018, pp. -28.

# Hannah Arendt, Raymond Aron et le phénomène totalitaire : la méthode arendtienne de la « recherche de l'essence » dans *Les Origines du totalitarisme* et sa critique aronienne

ARNAUD DUFOUR, *Université d'Ottawa*

RÉSUMÉ : Le pari qu'aura tenté de relever la pensée politique de Hannah Arendt est celui de comprendre le domaine de l'action humaine sans ne jamais présupposer son intelligibilité à l'aune des catégories de pensée de la tradition philosophique. Notre article entend montrer qu'Arendt est fidèle à cette intention dans la troisième partie des *Origines du totalitarisme* (1951), qui cherche à rendre compte du caractère inédit du gouvernement totalitaire. Il s'agira plus spécifiquement pour nous d'éprouver la méthode suivie par Arendt – la recherche de l'essence – en la comparant à la méthode préconisée par le politologue Raymond Aron afin d'élucider le phénomène totalitaire. Par cette comparaison, nous espérons faire voir que le désir d'Arendt de comprendre, en la préservant, la dimension politiquement nouvelle du totalitarisme l'amène paradoxalement à déployer une pensée philosophique désolidarisée du domaine politique et, partant, un discours qui ne parle plus le langage de la Cité.

## *Introduction*

Que la question politique ait été au cœur de la réflexion philosophique de Hannah Arendt, il n'est pas question d'en douter : révéler les grandeurs et les misères du domaine de l'action humaine, « penser ce que nous faisons<sup>1</sup> », est le motif qui donne à l'œuvre d'Arendt son

élan comme sa tâche. Ce lieu commun que nous énonçons se vérifie dès sa première œuvre « américaine » publiée, son *opus magnum*, *Les Origines du totalitarisme*. Composé entre 1945 et 1949, cet ouvrage culmine dans une tentative de penser ce qui fut pour au moins toute une génération de penseurs le plus important défi posé à la philosophie politique au xx<sup>e</sup> siècle : le totalitarisme. Peu de portraits de la « chose » totalitaire se révèlent aussi pénétrant que celui ébauché par l'écriture virtuose d'Arendt dans la troisième partie des *Origines*<sup>2</sup>, « Le Système totalitaire », qui est entièrement consacrée à l'élucidation du phénomène totalitaire lui-même.

Qu'Arendt ait pensé le politique, soit ; mais qu'entendons-nous précisément lorsque nous faisons référence à la pensée « politique » d'Arendt ? S'agissant plus particulièrement des *Origines du totalitarisme*, quelle forme spécifique prend son regard sur les choses politiques ? Quelle est sa teneur et jusqu'où s'étend-il ? Ces questions sont rendues d'autant plus pressantes qu'Arendt semble avoir toujours cherché à ancrer sa réflexion politique dans l'ordre même la Cité, cherchant par là à prendre ses distances avec le « cercle » des philosophes, qui a eu tendance depuis Platon à penser cet ordre d'une manière détachée des conditions concrètes de l'action, selon Arendt<sup>3</sup>. En cela, la compréhension du phénomène totalitaire paraît ainsi chez Arendt viser un but qui n'est pas purement théorique, parce que cette compréhension vise au premier chef, affirme-t-elle, à « nous réconcilier avec un monde où [les événements totalitaires] sont simplement possibles<sup>4</sup> ».

Pour découvrir le sens et la portée politique de la pensée d'Arendt dans « Le Système totalitaire », il est utile de mobiliser la figure du politologue français Raymond Aron. La perspective aronienne offre un angle d'attaque de choix eu égard à notre objet d'enquête pour deux principales raisons. D'une part, Aron fut un clairvoyant lecteur des *Origines*, comme en atteste son compte rendu de l'ouvrage<sup>5</sup> paru dans la revue *Critique* en 1954 qui constitua la première réception critique sérieuse des *Origines* en France ; d'autre part, Aron développa lui-même une pensée originale sur le totalitarisme qu'on retrouve ébauchée dans *Démocratie et totalitarisme*<sup>6</sup>, ouvrage issu d'un cours dispensé à la Sor-

bonne au cours de l'année universitaire 1957-1958. Ainsi, comme interlocuteur à la fois direct et indirect d'Arendt, Aron est, à propos de la question totalitaire, une pierre de touche privilégiée à l'aune de laquelle nous proposons faire l'épreuve de la pensée d'Arendt.

Cet article mettra donc à profit le fil conducteur qu'offre le dialogue entre Aron et Arendt sur la question du totalitarisme. L'examen de ce dialogue nous permettra de poursuivre un double objectif. D'abord, nous chercherons à clarifier le statut des analyses d'Arendt dans « Le Système totalitaire », en particulier dans son chapitre final, intitulé « Idéologie et terreur – Une nouvelle forme de gouvernement ». En effet, si on a beaucoup interrogé la classification disciplinaire de l'ouvrage d'Arendt (appartient-il à la science politique?, à la philosophie?, à l'histoire?), on l'a moins fait d'un point de vue disons « épistémologique »<sup>7</sup>. Nous chercherons donc à déterminer quel type d'énoncés Arendt produit à propos du totalitarisme et à clarifier le type de discours qu'elle porte sur la réalité politique en général. Notre second objectif sera d'explicitier la théorie aronienne du totalitarisme ainsi que l'épistémologie qui la sous-tend. S'agissant d'Aron, c'est alors une pensée politique sous deux rapports qui se présentera à nous, à savoir : une pensée qui témoigne, d'une part, d'une compréhension théorique du domaine politique, mais qui, d'autre part, porte aussi en elle-même une dimension pratique. Par le contraste de la théorie d'Aron, c'est alors la spécificité de la pensée d'Arendt qui sera mise en lumière. Nous défendons la thèse que la pensée d'Arendt, par rapport à celle d'Aron, ne peut être dite « politique » qu'en un sens restreint : en effet, par son postulat fondamental sur le totalitarisme comme négation du politique, mais aussi par la méthode qui découle de ce postulat – la recherche de « l'essence » du totalitarisme –, l'analyse d'Arendt tend à se situer dans une perspective en rupture avec l'intelligence citoyenne du politique.

Pour mener à bien notre enquête, nous survolerons d'abord la critique d'Aron des *Origines* afin de dégager la spécificité de la méthode d'Arendt. Nous nous tournerons ensuite vers l'ouvrage d'Aron *Démocratie et totalitarisme* afin de voir en quoi la méthode qu'il poursuit se distingue de celle d'Arendt. Dans une dernière partie conclusive, nous

verrons en quoi la théorie d'Arendt sur le totalitarisme n'est politique que dans un sens restreint par rapport à celle d'Aron.

*1. La critique aronienne des Origines du totalitarisme : la méthode « essentialiste » d'Arendt*

En raison de la qualité des analyses et des jugements qu'il pose, le compte rendu d'Aron constitue une excellente voie d'accès au propos de l'ouvrage d'Arendt. De teneur surtout critique, l'article d'Aron s'attache à souligner les principales lignes de force de l'analyse d'Arendt, mais aussi ses principales faiblesses. Dans un premier temps de sa recension, Aron adresse un certain nombre de critiques « de portée secondaire<sup>8</sup> » à l'ouvrage, notamment des critiques de style. Par exemple, Aron émet des réserves contre le ton de supériorité d'Arendt qui émane de son texte, qui a quelque chose d'un savant mélange de « métaphysique allemande, de sociologie subtile et de vitupérations morales<sup>9</sup> ». La conséquence de ce mélange est qu'Arendt tend souvent à présenter un portrait des événements soit ironique soit tragique qui tend à stimuler davantage de la fascination envers ces événements que leur compréhension, selon Aron<sup>10</sup>.

Un second pan de la recension d'Aron s'attache ensuite à critiquer les analyses d'Arendt depuis un registre sociologique. Aron a alors en vue deux aspects lacunaires de l'analyse d'Arendt, aspects qui se présentent comme deux « exagérations » : premièrement, pour Aron, Arendt tend à exagérer l'irrationalité du phénomène totalitaire, et deuxièmement, de manière corrélatrice, son originalité. En ce qui concerne l'irrationalité, si les nombreuses précautions prises par Arendt pour éviter de rabattre l'explicitation du totalitarisme sur des « interprétations platement pragmatiques<sup>11</sup> » sont légitimes et fécondes, elles tendent néanmoins à pécher par excès de prudence, selon Aron. En effet, le souci d'Arendt de ne pas réduire les phénomènes totalitaires à leur dimension économique ou sociale se paie au prix d'explications qui tendent en définitive à oblitérer en partie les dimensions économique et sociale de ces phénomènes. Pour Aron, l'échec d'Arendt à mobiliser dans son analyse certains facteurs explicatifs de base touche en particulier sa saisie du totalitarisme communiste. Par

exemple, Arendt postule avec insistance le caractère non utilitaire – et par là, irrationnel – des camps de travail et de concentration, ou d'autres mesures comme la collectivisation de l'agriculture, tandis qu'ils ont dû, pour Aron, avoir été motivés par quelque intérêt au moins aux yeux de leurs planificateurs<sup>12</sup>.

L'exagération arendtienne de l'originalité du totalitarisme paraît encore plus palpable pour Aron. L'un des éléments les plus déroutants de l'analyse d'Arendt tient au rôle marginal, voire à l'absence de rôle qu'elle impute à Lénine dans l'avènement du totalitarisme stalinien<sup>13</sup>. Au contraire, pour Aron, il est évident que celui-ci trouve des causes explicatives dans la révolution bolchévique : Lénine, rappelle-t-il, est responsable de la mise au pouvoir du parti unique s'étant approprié le monopole politique en Russie ; or, le régime totalitaire trouve justement sa condition première dans l'instauration du parti unique<sup>14</sup>. Aussi, si on ne saurait voir en Lénine une condition suffisante du totalitarisme soviétique, il faut au moins y voir, pour Aron, une condition nécessaire, ce qu'Arendt résiste à reconnaître. Pour Aron, en somme, il est dans plusieurs cas possibles de combler, par un certain nombre de considérations et d'hypothèses explicatives, le fossé qui paraît « postulé » par Arendt entre le régime prétotalitaire et le régime totalitaire. Ce faisant, Aron montre que l'originalité du totalitarisme, si elle est réelle, demeure tout de même commensurable avec la réalité prétotalitaire, au sens où l'événement totalitaire peut être mis en rapport avec d'autres événements dans un réseau causal plus complet et exhaustif que celui que mobilise Arendt.

Cette critique de teneur sociologique pave cependant la voie à un troisième volet plus fondamental de la critique aronienne et qui constitue le cœur de son article. Car en effet, Aron semble lucidement remarquer que les critiques faites à Arendt à partir du champ disciplinaire de l'histoire ou de la sociologie courent le risque d'être une tentative mort-née, dans la mesure où il note qu'Arendt ne cherche pas au plus haut point à mener une interprétation historique ou sociologique du totalitarisme. Aron pressent au contraire que, pour Arendt, la saisie de ce phénomène repose sur un plan distinct de la causalité historique, et qu'en cela, il requiert un autre mode d'élucidation que celui

propre aux sciences sociales. Attentif au mouvement démonstratif des *Origines* dans son ensemble, Aron note en effet que sa trame accuse un certain saut méthodologique : « Dans les deux premières parties de son livre, M<sup>me</sup> Arendt écrit en historienne et sociologue [...]. Dans la seconde partie, M<sup>me</sup> Arendt change de méthode<sup>15</sup> ». En quoi ce saut méthodologique que prétend détecter Aron consiste-t-il ? Il s'agit de la recherche de l'essence du totalitarisme.

Motif implicite de tout « Le Système totalitaire », la méthode « qui tend à saisir l'essence<sup>16</sup> » se dévoile de plus en plus nettement au tournant du chapitre trois de la troisième partie, qui traite de la société totalitaire la plus achevée et du fait totalitaire spécifique qui consacre cet achèvement : la terreur concentrationnaire<sup>17</sup>. Pour vérifier son intuition selon laquelle Arendt change de méthode au moment d'analyser la forme concrète du totalitarisme, Aron renvoie à un autre texte d'Arendt, *Idéologie et terreur*<sup>18</sup>. Publié en 1953 dans des *Festschrift* pour Karl Jaspers, ce texte aura pour destin d'être inclus au corps du texte du « Système totalitaire » dès l'édition allemande de 1955 des *Origines* afin d'en constituer le quatrième et dernier chapitre. Ce texte se révèle d'une grande importance pour Aron, parce qu'Arendt y identifie de la manière la plus affirmative, au moyen d'une réappropriation de la typologie des régimes de Montesquieu, à la fois l'essence et le principe du totalitarisme, respectivement : la terreur<sup>19</sup> et l'idéologie<sup>20</sup>. Mais par là même, Arendt « rend claires à la fois sa méthode et sa pensée<sup>21</sup> » : c'est dans cette ultime partie dans laquelle Arendt dégagerait en propre l'essence du phénomène totalitaire que semble se résoudre l'unité complète de la démonstration d'Arendt sur le totalitarisme.

Ainsi, comme on est maintenant à même de le voir, le compte rendu aronien de l'ouvrage d'Arendt culmine dans une critique de nature méthodologique. Pour Aron, « la méthode qui tend à saisir l'essence n'est pas illégitime, mais à condition qu'elle ne néglige pas les méthodes complémentaires<sup>22</sup> ». À son avis, elle n'est pas en elle-même suffisante, puisque, s'agissant de celle mise en place par Arendt, elle est porteuse d'une contradiction dans laquelle elle ne manque pas de tomber. Sa critique va comme suit. Arendt identifie l'expérience horrible des camps de concentration et d'extermination comme étant le point

névralgique du phénomène totalitaire<sup>23</sup>. Aussi, le totalitarisme semble se concrétiser comme forme politique à partir du moment où est réalisée, au travers de l'expérience concentrationnaire, la loi même du mouvement qui donne au totalitarisme sa contenance si particulière<sup>24</sup>. Le produit de cette réalisation est, nous l'avons dit, ce qu'Arendt nomme la « terreur ». Dans les pages les plus fortes d'*Idéologie et terreur*, Arendt expose bien comment la terreur se comprend comme ce qui vient supprimer la liberté et les motifs d'action humains traditionnels – la vertu, l'honneur, la crainte – bref, les conditions de toute action politique : « L'essence du pouvoir totalitaire ne consiste donc pas à tronquer ou à supprimer certaines libertés ni à extirper du cœur humain l'amour pour la liberté, mais uniquement en ceci : il enserre les hommes tels qu'ils sont avec une telle violence dans les liens d'acier de la terreur que disparaît l'espace de l'action, ce qui seul fait la réalité de la liberté<sup>25</sup> ».

Or, tandis que pour Arendt il est « impératif d'établir le diagnostic de l'insuffisance des catégories traditionnelles » pour cerner la spécificité du totalitarisme, il se trouve que, curieusement, « la manifestation de la nouveauté passe par une appropriation et une reprise des pensées du passé<sup>26</sup> », au premier chef de Montesquieu. Comme attachée à une notion de philosophie politique classique, Arendt cherche à comprendre le totalitarisme comme un *régime*. C'est précisément là que surgit la contradiction, pour Aron : en posant la terreur comme essence du totalitarisme, Arendt définit « un régime qui fonctionne par une essence qui implique l'impossibilité de son fonctionnement<sup>27</sup> ». La raison en est que la terreur, ce « cercle de fer<sup>28</sup> » ne peut, selon la définition qu'elle en donne, inspirer aucune forme d'action ou de conduite que ce soit à l'échelle individuelle ou collective. La terreur tend ainsi à remplir dans l'analyse d'Arendt une double fonction, à la fois celles d'essence et de principe du régime. Afin de ne pas tordre tout à fait la matrice d'analyse de Montesquieu, Arendt institue alors par un certain jeu de concepts la notion « d'idéologie » non pas comme principe d'action, mais comme « *substitut* d'un principe d'action<sup>29</sup> ». En parlant du totalitarisme comme d'un régime, Arendt propose donc subrepticement une comparaison avec les autres régimes de la typologie classique, en même temps que de nier la possibilité de cette comparaison.

La critique d'Aron est d'autant plus intéressante qu'elle attaque un problème qui est tout sauf étranger à notre questionnement initial à propos du statut épistémologique de l'analyse d'Arendt. En effet, le fait que cette dernière fasse de l'essence du totalitarisme l'objet ultime de sa recherche nous apprend déjà quelque chose sur le statut qu'elle donne au phénomène totalitaire lui-même. Énoncé lapidairement, le totalitarisme ne peut pas être considéré selon Arendt comme un événement historique comme les autres, parce qu'il semble ouvrir une brèche dans le fil linéaire de l'histoire. Mais alors, c'est son intelligibilité historique même qui est remise en cause. Comme Pierre Manent l'a bien vu, il semble que, pour Arendt, ce n'est pas tant dans son analyse que se loge la contradiction que prétend y voir Aron que dans le totalitarisme lui-même<sup>30</sup>. D'une part, pour Arendt, la possibilité de saisir rationnellement la pleine texture historique des événements suppose qu'il existe une liaison causale des événements entre eux, autrement dit, qu'il existe une sorte de continuité dans l'ordre des faits. Or, pour Arendt, le phénomène totalitaire est une expérience à ce point nouvelle qu'elle rompt le fil de la continuité historique, ce qui rend impossible sa saisie par l'histoire ou par tout autre mode d'appréhension qui procède d'après les catégories de la causalité. Cela est on ne peut plus clair dans le *Denktagebuch* d'Arendt, dans lequel on peut lire la note laconique suivante : « *Méthode dans les sciences historiques* : oublier toute causalité<sup>31</sup> ». Arendt se méfie à ce point de la notion de causalité historique puisque, pour elle, « les causes n'épuisent en aucun cas la totalité du phénomène<sup>32</sup> » ; au pire, cette notion conditionne l'interprète à réduire celui-ci à celles-là. Soucieuse de « sauver les phénomènes », Arendt renverse ce schéma, en postulant l'absolue primauté de l'événement, comme elle l'explique dans son article *Compréhension et politique* : « c'est l'événement qui éclaire son propre passé ; il ne peut jamais en être déduit<sup>33</sup> ». Le totalitarisme semble par ailleurs tout autant opaque au sens commun, pour des raisons similaires. Par la terreur et la pression idéologique qu'il parvient à instaurer, le totalitarisme annihile la possibilité du lien humain véritable et de l'initiative politique. En effet, celle-ci a pour condition l'existence d'un monde et d'un sens commun entre les hommes, mais précisément, le totalitarisme cause la « ruine

du sens commun<sup>34</sup> ». Ainsi, le totalitarisme défie aussi l'efficace de la science politique ancienne, car celle-ci adopte un point de vue citoyen pour approcher les choses politiques ; or, dans le régime totalitaire, le sens commun s'effrite au point de ne plus constituer une prise sur les choses politiques.

En ce sens, pour l'énoncer en un mot, la pensée arendtienne du totalitarisme est par excellence une pensée de la « rupture ». Arendt est claire à cet égard : « La terrifiante originalité du totalitarisme ne tient pas à ce qu'une nouvelle "idée" soit venue au monde, mais à des actes en rupture avec toute notre tradition ; ces actes ont littéralement pulvérisé nos catégories politiques et nos critères de jugement moral<sup>35</sup> ». Que le totalitarisme soit radicalement nouveau dans sa nature par rapport aux précédentes formes politiques est l'intuition fondamentale à partir de laquelle se déploie les *Origines*. Aussi est-ce au regard de cette intuition que la méthode « essentialiste » d'Arendt semble se justifier. En raison de l'inaccessibilité d'une réalité telle que celle du totalitarisme, Arendt met en place, comme la critique d'Aron nous aide à le voir, une approche qui, si elle ne s'y oppose pas, ne repose pas en dernière analyse sur le domaine de l'empirie<sup>36</sup>. La méthode qui vise l'essence paraît alors être la seule méthode valable pour comprendre un phénomène dont l'historialité et l'intelligibilité sont dissoutes par l'horreur même qu'il atteint.

La critique d'Aron nous a permis de cerner la méthode d'approche d'Arendt du totalitarisme, laquelle nous a en définitive rendu attentif à l'intuition de fond de laquelle procède cette méthode. À présent, pour élucider les vues d'Aron sur le totalitarisme, nous emprunterons le chemin inverse : nous énoncerons d'abord l'intuition première d'Aron au sujet du totalitarisme, sa thèse ; ensuite, nous expliciterons la méthode d'approche qui découle de cette intuition.

## *2. Le totalitarisme selon Aron et la méthode aronienne*

Le compte rendu d'Aron sur l'ouvrage d'Arendt nous a déjà fourni certains aperçus de sa théorie du totalitarisme. Pour remarquer la pleine originalité de sa pensée par rapport à celle d'Arendt, il est d'abord intéressant de noter certains points de convergence entre les pensées

d'Aron et d'Arendt, voire d'éventuelles références à celle-ci chez Aron. Par exemple, dans *Démocratie et totalitarisme*, Aron reprend pour son analyse certains thèmes arendtiens. Lui aussi approche le totalitarisme à l'aune de la typologie de Montesquieu pour dégager ses principes<sup>37</sup>. Il accorde également une place notable dans son analyse aux thèmes de la terreur et de l'idéologie totalitaires qu'il pose être deux caractéristiques centrales du totalitarisme<sup>38</sup>. Ces points de convergence nous offrent cependant une excellente prise pour mesurer l'étendue des divergences d'Arendt et d'Aron quant à leur conception propre du totalitarisme. En effet, la reprise aronienne de différents lieux de l'analyse d'Arendt s'accompagne presque toujours d'une réappropriation originale de ceux-ci, comme sa critique des *Origines* le laissait déjà présager.

Pour Aron, la forme politique totalitaire n'est pas une nouvelle essence politique en tant que telle, mais plutôt une forme de despotisme extrême ayant réussi à amener la terreur à un degré jusqu'alors inégalé. En ce sens, contrairement à Arendt, Aron ne semble pas poser de saut qualitatif entre la peur et la terreur<sup>39</sup> comme données insignes du phénomène totalitaire. Le point central d'Aron est que la terreur totalitaire consiste en une version radicalisée inédite de la violence révolutionnaire, ou encore, son amplification<sup>40</sup>. En effet, pour Aron, la composante essentielle du totalitarisme est le parti unique révolutionnaire<sup>41</sup>, qu'on retrouve à l'origine autant du totalitarisme hitlérien que stalinien. Par exemple, dans sa communication « États démocratiques et états totalitaires » de juin 1939, Aron retrace la généalogie révolutionnaire de ce qui deviendra alors peu de temps plus tard le régime totalitaire que connut l'Allemagne. Le diagnostic d'Aron est le suivant : « Ce que n'avait pu faire un demi-siècle de social-démocratie, je pense que six ans de régime national-socialiste ont réussi à le faire, c'est-à-dire à éliminer le respect pour les prestiges traditionnels<sup>42</sup> ». Du côté russe, le totalitarisme soviétique est, d'une manière plus évidente encore que le totalitarisme nazi, « sorti d'une volonté révolutionnaire<sup>43</sup> ».

Du reste, l'action révolutionnaire que l'on retrouve dans le pedigree de chaque formation totalitaire du xx<sup>e</sup> siècle, pour Aron, est le corollaire d'une certaine disposition que l'on retrouve chez les militants des régimes totalitaires, à savoir la foi. Avec la peur, la foi consti-

tue pour Aron les deux principes du régime à parti unique<sup>44</sup> : « Pour que les militants et les simples citoyens acceptent de suivre un parti révolutionnaire, ils doivent *croire* à la doctrine et au message de ce parti<sup>45</sup> ». Quant à l'idéologie, s'il ne la pose pas en principe du totalitarisme comme le fait Arendt, Aron note néanmoins son importance dans la constitution du régime proprement totalitaire<sup>46</sup>. Or contrairement à chez Arendt, l'idéologie chez Aron n'a pas à voir avec « la logique d'une idée », mais, justement, avec la croyance et la foi<sup>47</sup>. En effet, l'idéologie chez Aron n'a pas la force principielle et agissante que lui prête Arendt, mais elle devient plutôt l'objet d'une religion séculière : c'est ainsi que « l'idéologie révolutionnaire [...] en vient à jouer, au profit du secrétaire général du parti, le même rôle que la religion orthodoxe au profit des tsars<sup>48</sup> ».

Ce survol des éléments clé de la théorie aronienne du totalitarisme, bien que partiel, suffit pour nous donner à dégager le trait le plus distinctif de la pensée d'Aron par rapport à celle d'Arendt, et en même temps, pensons-nous, sa thèse : contre Arendt, Aron affirme que le totalitarisme se comprend comme un événement qui ne produit pas de rupture radicale dans l'ordre du devenir historique. Ainsi, s'il est un phénomène sans précédent, Aron défend qu'il n'est pas pour autant « ontologiquement » nouveau comme le veut Arendt : il ne surgit pas « mystérieusement, tout armé, du cerveau de l'histoire ou de Staline », mais « certaines circonstances en ont favorisé l'avènement<sup>49</sup> ». Aussi, expliciter le tissu causal de ces circonstances, voilà justement en quoi consiste la tâche de l'interprète du totalitarisme pour Aron.

L'objet de recherche d'Aron, et avec lui, la méthode particulière qui permet de l'approcher se dévoilent alors plus clairement à notre regard. Pour Aron, la méthode appropriée pour expliquer un élément totalitaire quelconque (un événement, une technique d'action ou une institution) ne vise pas son essence proprement dite, mais plus exactement, leurs conditions de possibilité historique. Pour le voir, on peut prendre l'exemple de la terreur liée à la Grande purge de Moscou, justement étudié par Aron. Selon lui, « il est possible de comprendre, non pas la Grande purge elle-même ou le terrorisme aux dépens des membres du Parti, mais la *possibilité* de ces phénomènes à partir de la technique

d'action du parti communiste<sup>50</sup> ». Ce qui intéresse Aron n'est donc pas tant l'essence de la terreur que les causes qui ont fait passer cette terreur de « potentielle à actuelle<sup>51</sup> ». En ce sens, la méthode aronienne se comprend comme une *analyse causale*, mais d'un genre particulier qu'il nous faut ici préciser.

Comme l'a bien montré Ferry, l'analyse causale qu'a en vue Aron n'est pas celle que dénonce Arendt, à savoir une forme de théorisation qui présupposerait une identité entre le réel et le rationnel, une linéarité mécanique et déterminée de l'histoire<sup>52</sup>. Plutôt, l'analyse causale que mobilise Aron est pour ainsi dire « wébérienne » en ce qu'elle fait un usage hypothétique ou heuristique de la causalité. En effet, elle est employée comme un instrument théorique permettant de reconstituer le nexus circonstanciel particulier des événements. Cela permet de leur restituer leur dimension d'incertitude qui les a un jour caractérisés en tant qu'événements potentiels, c'est-à-dire en tant qu'événements qui *pourraient* et *pourront* arriver<sup>53</sup>. Ainsi, bien loin de cristalliser une trame causale objective et irréversible des faits<sup>54</sup>, la méthode d'Aron vise au contraire à mettre en évidence « la possibilité qu'une autre évolution historique ait eu lieu<sup>55</sup> ».

Concrètement, donc, pour expliquer la terreur des Grandes purges, Aron évoque différentes explications comme autant d'hypothèses contrefactuelles par lesquelles peut être mesurée la possibilité de des purges, lui permettant ainsi de voir si, dans de toutes autres conditions, ces dernières aurait pu se produire ou non<sup>56</sup>. Par exemple, Aron remarque que sans la pression de maintenir un dynamisme révolutionnaire, sans l'orthodoxie des détenteurs du pouvoir, et par-dessus tout, sans la personnalité de Staline lui-même<sup>57</sup>, les Grandes purges aurait pu ne pas se produire<sup>58</sup>.

On le voit, en mobilisant une telle méthode par analyse causale afin comprendre un phénomène aussi complexe et sans précédent que le totalitarisme, il ne s'agit pas de rechercher sa cause « originelle » ou « première », puisque comme l'avait déjà vu Arendt, les manifestations totalitaires « ne s'expliquent ni par un schéma unique ni par une seule cause<sup>59</sup> ». Il est plus instructif, selon Aron, d'essayer de reconstituer au moyen de l'histoire toute l'épaisseur du tissu des faits et des cir-

constances du totalitarisme, parce que ces faits et ces circonstances ont été un jour les circonstances concrètes d'actions des gouvernants totalitaires<sup>60</sup>. La connaissance de ces circonstances, nécessairement proportionnelle à la qualité de nos hypothèses explicatives ainsi qu'à la variété de nos interprétations, est néanmoins ce qui constitue pour Aron le seul mode d'intelligibilité du totalitarisme.

### *3. La rationalité politique chez Aron et le paradoxe épistémologique arendtien*

Arrivé au point pivot de notre analyse, récapitulons les éléments acquis jusqu'à présent. Aidé de la critique d'Aron, nous avons pu dégager le postulat au fondement de l'interprétation d'Arendt du totalitarisme, à savoir qu'il constitue une singularité historique ouvrant une brèche dans le devenir historique. Puisque cette brèche met en échec la rationalité historique, il faut, à son avis, envisager une nouvelle façon de penser l'expérience totalitaire qui ne repose ni sur la tradition, ni sur le schème causal des sciences sociales, ni même, enfin, sur le sens commun : voilà donc ce qui justifie la recherche de l'essence. Quant à Aron, nous avons pu voir en quoi il procède différemment. Partant du postulat que le totalitarisme s'inscrit en continuité avec les événements politiques l'ayant précédé, Aron estime qu'il peut par conséquent être expliqué par eux, en ce qu'ils constituent précisément des conditions de son actualité. Aron restaure ainsi une certaine idée de rationalité historique faisant droit aux apports potentiels des différentes sciences sociales – l'histoire, la sociologie, l'économie, etc. – pour restituer la trame causale la plus exhaustive possible du totalitarisme.

Pour conclure notre enquête, il nous reste à tirer les conséquences de ces deux postures épistémologiques au regard de notre question de départ : de quel type de discours sur les choses politiques les analyse du « Système totalitaire » se revendiquent-elles ? Une fois de plus, un détour par Aron peut nous acheminer vers une piste de réponse. Nous avons vu que, pour Aron, étudier les conditions historiques du totalitarisme paraît plus important que de rechercher son essence, parce qu'en définitive, cela permet d'aboutir à une interprétation plus nuancée du fait totalitaire. Surtout, un regard pluriel sur le totalitarisme est fon-

damental, ajoute Aron dans sa critique d'Arendt, puisqu'il permet de poser « *la question, peut-être la plus importante* : quelle est la durée promise du totalitarisme<sup>61</sup> ? » De manière tout à fait intéressante, parce que l'effort théorique aronien à l'égard du totalitarisme consiste précisément à restituer l'incertitude historique des actions qui ont contribué à son avènement, alors ce même effort paraît donc « accomplir une transposition des opérations *du jugement historique au jugement politique*<sup>62</sup> ». En d'autres mots : il signale vers une sagesse pratique.

En effet, par la question de l'avenir du totalitarisme, Aron rappelle que tout événement historique que nous étudions – et le totalitarisme ne fait pas exception –, avant de se cristalliser pour nous comme un fait du passé, *a déjà été pour d'autres un avenir d'action possible*<sup>63</sup>. Ainsi, pour Aron, la question de l'avenir possible du totalitarisme est importante parce qu'avec la question des conditions historiques passées du totalitarisme, elles constituent les deux faces d'une même médaille. De cette manière, comme le rappelle Marcotte-Chénard, l'épistémologie d'Aron traite le jugement historique comme étant structurellement similaire à celui de l'action politique<sup>64</sup>. C'est en ce sens que l'analyse aronienne du totalitarisme est doublement politique : la science politique du théoricien s'associe à la prudence du praticien, convergeant ainsi en une seule et même posture.

Cette posture de « l'acteur politique », Aron l'approche par excellence dans un texte auquel nous avons déjà fait mention, soit sa communication « États démocratiques et états totalitaires » de juin 1939. Prononcée moins de deux mois avant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, la conférence d'Aron propose une reconstruction de la dialectique politique sur fond de laquelle émerge le totalitarisme. Dans ce texte en particulier, l'élucidation théorique que propose Aron conduit à la frontière de l'action politique, parce qu'elle débouche sur une conviction, voire une injonction : « les Français sont des héritiers, mais pour sauver un héritage, il faut être capable de le conquérir à nouveau<sup>65</sup> ». L'élaboration d'une pensée sur le totalitarisme n'est pas séparable pour Aron d'une réflexion sur les moyens politiques d'y résister sur le plan pratique.

Ainsi, comme Aron, Arendt tâche d'approcher le totalitarisme

en dehors de toute philosophie déterministe de l'histoire. Mais contrairement à la méthode aronienne, la méthode d'Arendt table sur une destruction sans compromis du principe de causalité<sup>66</sup>, tant et si bien qu'elle avance une saisie pour ainsi dire « éidétique » du totalitarisme. D'une manière qui n'est pas sans rappeler la démarche phénoménologique husserlienne, la recherche arendtienne de l'essence du totalitarisme se rapproche d'une analyse de la structure formelle de « l'idée » du totalitarisme, une idée toujours actuelle, car foncièrement anhistorique<sup>67</sup>.

Aron lui-même semble avoir perçu cette tendance chez Arendt, comme on le remarque au détour d'une phrase de sa recension des *Origines*. En effet, alors qu'il formule son objection de contradiction à Arendt, il avance la chose suivante : « Un régime qui n'a pas de principe n'est pas un régime. [...] En tant que régime, il n'existe que dans l'imagination de l'auteur<sup>68</sup> ». Ce qu'Aron paraît suggérer ici est qu'en refusant le recours à une certaine médiation historique pour cerner l'essence de la terreur totalitaire, Arendt court le risque de réduire complètement celle-ci à un concept sans réelle signification, à une construction de l'esprit tenant en équilibre par le seul jeu de forces des concepts mobilisés par l'interprète. On touche ici, pour emprunter une formule de Ricoeur, au « paradoxe épistémologique<sup>69</sup> » d'Arendt. Fustigeant la rationalité idéologique, Arendt cherche à se garantir à l'égard du totalitarisme un accès « pur » et « inconditionné », mais, ce faisant, Arendt se condamne à une « surenchère conceptuelle » qui, en dernière analyse, « augmente l'isolement du totalitarisme par rapport à tous les despotismes connus<sup>70</sup> ». Dans le pire des cas, la conséquence en est que la précaution herméneutique d'Arendt se renverse dans son contraire, et que son analyse en vienne à s'arrimer – pour le dire narquoisement avec Aron – à son « imagination logicienne, à certains égards comparable à celle des idéologues qu'elle dénonce<sup>71</sup> ». Fondée dans l'innovation conceptuelle, l'interprétation d'Arendt tend conséquemment à reposer inéluctablement sur le réseau de signification qu'elle génère elle-même.

En cela, nous pouvons dire que le regard d'Arendt sur les « choses » politiques accuse une inflexion proprement philosophique due à son in-

ventivité conceptuelle, par opposition à une pensée qui s'ancrerait dans le langage courant de la Cité et du sens politique commun. Tout se passe alors comme si la pensée d'Arendt, du fait de cette inflexion philosophique, a beaucoup plus en commun qu'Arendt ne le voudrait avec le caractère abstrait de la pensée des philosophes – Heidegger, Platon – dont le regard trop hautement spéculatif sur les phénomènes politiques les aurait rendus ineptes à en comprendre le sens. Ces indications suggèrent donc que ce n'est qu'en un sens restreint que la pensée d'Arendt est politique : fuyant le sol de la Cité, c'est plutôt auprès des idées qu'elle tend à séjourner.

### *Conclusion*

Le chemin parcouru dans cet article a permis d'explicitier les méthodes respectives de Hannah Arendt et de Raymond Aron pour d'appréhender le totalitarisme. Alors que ces méthodes procèdent l'une et l'autre d'intuitions antinomiques à propos de la terreur totalitaire, il n'est pas exagéré de dire qu'en définitive, elles ne partagent pas le même objet, ou du moins, elles ne le considèrent pas sous le même rapport. Chez Arendt, la conséquence de cela est que les énoncés que contient par excellence le chapitre final du « Système totalitaire » sont marqués du sceau de la créativité philosophique en ce qu'ils visent à restituer, en le produisant conceptuellement, le sens de quelque chose de singulier et de nouveau. L'analyse d'Arendt obéit en cela à un réquisit d'inventivité terminologique qui rend nécessaire un véritable chantier conceptuel du genre de celui que met place le chapitre final du « Système totalitaire ». Par conséquent, cherchant davantage à produire une description phénoménologique ou un « portait » du phénomène totalitaire plutôt qu'une analyse au sens strict de ses conditions d'émergence historique et politique, la théorie arendtienne renonce en même temps à revendiquer une dimension pratique, contrairement à celle d'Aron. En d'autres mots, sa pensée du totalitarisme ne semble pas permettre de dégager des critères d'action pour guider la vie politique, parce que sa pensée non seulement vise, mais aussi se déploie à partir d'un sol en fin de compte transhistorique et transempirique. Aussi, si Arendt paraît comme Aron hautement

préoccupée par la question de l'avenir du totalitarisme<sup>72</sup>, elle reste dans les *Origines*, contrairement à Aron, d'un grand mutisme eu égard aux dispositions pratiques à prendre vis-à-vis de l'incertitude politique post-totalitaire<sup>73</sup>. Nous pouvons donc dire que si Arendt réussit à dégager de nouvelles vues sur le totalitarisme, ce n'est pas à la manière aronienne d'un « spectateur engagé », mais bien plutôt grâce à une patience philosophique attentive au « miracle de l'être » qui, par conséquent, ne peut faire autrement que prendre la forme, selon le mot juste de Baehr, d'une « *demoniac poetry*<sup>74</sup> ».

- 
1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2018, p. 5.
  2. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
  3. Nous pensons notamment aux remarques d'Arendt en ouverture de son célèbre entretien avec Günther Gaus dans le cadre de l'émission *Zur Person* (1964).
  4. Hannah Arendt, « Compréhension et politique », dans *Esprit*, vol. 42, n° 6, juin 1980, p. 7.
  5. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », dans *Commentaire*, n° 112, hiver 2005, p. 43-954.
  6. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.
  7. La contribution de Luc Ferry constitue une exception. Cf., Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », dans *Les interprétations du stalinisme*, dir. Évelyne Pisier-Kouchner, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 27-255.
  8. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 44.
  9. *Ibid.*
  10. *Ibid.*
  11. *Ibid.*, p. 948.
  12. *Ibid.*, p. 48.
  13. Au contraire, comme le note Aron, elle suggère plutôt que Lénine, écoutant « son brillant instinct d'homme d'État plutôt que ses convictions marxistes », « aurait tenté de donner une structure à la masse russe indifférenciée », structure qui fit obstacle à Staline dans sa préparation de l'état

- totalitaire. Cf. respectivement *ibid.*, 950, et Hannah Arendt HANNAHHA, *Le système totalitaire*, op. cit. HANNAHHA, p. 8-59.
14. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », op. cit., p. 50.
  15. *Ibid.*, p. 48.
  16. *Ibid.*, p. 53.
  17. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 43.
  18. Hannah Arendt, *Idéologie et terreur*, Paris, Hermann, 2008.
  19. *Ibid.*, p. 8.
  20. *Ibid.*, p. 7.
  21. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », op. cit., p. 52.
  22. *Ibid.*, p. 53.
  23. « L'hitlérisme est-il essentiellement l'univers des SS, des chambres à gaz, des commandos d'extermination ? [...] Mme Arendt répond avec assurance : l'essence ». Cf. *ibid.*, p. 48.
  24. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 88.
  25. Hannah Arendt, *Idéologie et terreur*, op. cit., p. 0.
  26. Caroline Widmaier, *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, Paris, CRNS Éditions, 2012, p. 1.
  27. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », op. cit., p. 52.
  28. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, op. cit., p. 91.
  29. *Ibid.*, p. 94 (nos italiques).
  30. Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique en France », dans *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, p. 87.
  31. Cité dans Pierre Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosopher ?*, Paris, Gallimard, 2006, p. 59.
  32. Caroline Widmaier, *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, op. cit., p. 7.
  33. Hannah Arendt, « Compréhension et politique », op. cit., p. 5.
  34. *Ibid.*, p. 1.
  35. *Ibid.*, p. 8.
  36. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, New York, Macmillan Press Ltd, 1981, p. 85.
  37. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, op. cit., p. 7.

38. Le titre du chapitre XIV du livre d'Aron, « Idéologie et terreur », constitue une référence claire à Arendt. Quant au chapitre suivant « Du totalitarisme », il contient un renvoi explicite aux *Origines du totalitarisme*. Cf. *ibid.*, p. 90-291.
39. *Ibid.*, p. 83. Cf. aussi Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 82.
40. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 52.
41. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 87.
42. Raymond Aron, « États totalitaires et états démocratiques (Juin 1939) », dans *Commentaire*, n° 24, hiver 1983, p. 05.
43. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 91.
44. *Ibid.*, p. 7.
45. *Ibid.*, p. 8.
46. *Ibid.*, p. 84.
47. Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 5.
48. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 53.
49. *Ibid.*, p. 52.
50. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 93.
51. *Ibid.*, p. 94, 296.
52. Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », *op. cit.*, p. 52.
53. Sophie Marcotte-Chénard, *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2022, p. 25.
54. Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », *op. cit.*, p. 51.
55. *Ibid.*, p. 49.
56. Brian C. Anderson, « From the philosophy of history to political reason », dans *Raymond Aron. The Recovery of the Political*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, p. 7.
57. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 95-296.
58. *Ibid.* p. 297.
59. *Ibid.*, p. 15. Cf. aussi Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 53 : « Le totalitarisme comporte donc des interprétations multiples parce qu'il a des causes multiples ».

60. Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », *op. cit.*, p. 52.
61. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 53 (nos italiques).
62. Sophie Marcotte-Chénard, *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*, *op. cit.*, p. 22-223 (nos italiques).
63. Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », *op. cit.*, p. 52.
64. Sophie Marcotte-Chénard, *Devant l'histoire en crise. Raymond Aron et Leo Strauss*, *op. cit.*, p. 23.
65. Raymond Aron, « États totalitaires et états démocratiques (Juin 1939) », *op. cit.*, p. 10.
66. Luc Ferry, « Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron », *op. cit.*, 254.
67. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 183.
68. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 53.
69. Paul Ricoeur, « Préface », dans *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 6.
70. *Ibid.*
71. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 44.
72. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 78.
73. En effet, dans « Le Système totalitaire », Arendt s'en tient, en guise de réponse à la question de l'avenir du totalitarisme, à l'évocation d'un scénario pessimiste. Cf. *ibid.*, p. 78-279. Du reste, on sent que le mot conclusif du compte rendu d'Aron constitue une « réponse » à ce pessimisme : « On aurait tort de tenir pour définitivement acquis le fait de la déraison humaine ». Cf. Raymond Aron, « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 54.
74. Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, *op. cit.*, p. 0.

# Critique de la préservation de la *wilderness* comme approche de conservation de la biodiversité

ELYSE MALLERET, *Université du Québec à Trois-Rivières*

**RÉSUMÉ** : Cet article remettra en question la validité de la protection de la *wilderness*, un mouvement états-unien dont l'objectif est la prise en charge des enjeux écologiques par la préservation de l'état naturel de l'environnement. Il démontrera l'incohérence de cette approche en regard de la place de l'humain dans la nature mise en évidence par l'évolutionnisme et comment son application à l'échelle internationale, pouvant être assimilée à une forme d'hégémonisme, entraînerait des conséquences dommageables dans les pays du Sud global. Cet article mettra en lumière les points convergents et divergents entre la préservation de la *wilderness* et la conservation de la biodiversité, une approche alternative. L'article conclura en proposant le remplacement de la création d'aires protégées par une approche découlant de l'écologie sociale. Cette approche vise la protection des habitats des espèces vulnérables réalisée en adéquation avec les enjeux sociétaux, au lieu d'exclure les populations humaines.

## *Introduction*

La préservation de la « nature sauvage » dans son état naturel, c'est-à-dire indemne de l'impact des actions humaines, est un point focal du mouvement états-unien conservateur de la *wilderness*<sup>1</sup>. Les adeptes de cette école de pensée utilisent le terme « naturel », par opposition à ce qui est artificiel ou encore culturel, deux qualificatifs associés à ce qui est créé par l'humain. Cette approche est toutefois controversée comme objectif de conservation, car elle entretient

l'idée selon laquelle l'humain ne fait pas partie de la nature, ce qui est incohérent avec la théorie de l'évolution de Darwin<sup>2</sup>, tel que le soutient J. Baird Callicott, un pionnier dans le domaine de la philosophie environnementale moderne. De plus, il est possible d'affirmer qu'elle est applicable exclusivement aux États-Unis ou au plus, dans les pays ayant un contexte social et politique comparable à celui de l'Amérique du Nord. Plusieurs environnementalistes avancent que son exportation dans les pays dits « du Sud global » aurait des conséquences négatives sur ces derniers<sup>3,4</sup>. Ramachandra Guha, historien et environnementaliste indien ayant pu constater ces dommages dans son propre pays, défend ce point de vue dans son essai « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique ».

Certains proposent donc la préservation de la biodiversité en tant qu'approche alternative à la conservation de la *wilderness* afin d'éviter l'exclusion de l'humain des zones protégées prescrite par cette dernière, qui pourrait donner lieu à des injustices sociales<sup>5</sup>. Dans l'article « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct », Sarkar décrit les points de convergence et de divergence entre les deux écoles de pensée. Dans un second article intitulé « Restoring wilderness or reclaiming forests ? », il propose comme substitut à la création de parcs nationaux la protection des habitats des espèces vulnérables sans exclusion humaine, une approche qui découle de l'écologie sociale<sup>6</sup>.

L'écologie sociale est un modèle de conservation qui stipule que la préservation d'un habitat naturel ne doit pas éclipser le bien-être humain<sup>7</sup>. Cette école de pensée défend l'inclusion de l'humanité dans les espaces naturels, reconnaît la primauté des communautés quant à la gestion de leur environnement, et rejette l'adoption de mesures de gestion sans analyse empirique préalable. L'écologie sociale se distingue nettement de la préservation de la « nature sauvage » sur ce dernier point, puisque cette seconde approche présuppose que bannir l'humain d'un habitat naturel est la méthode ultime de conservation, et ce peu importe les circonstances.

Je défendrai la thèse selon laquelle l'approche de la préservation

de la *wilderness*, qui prône la création de zones protégées, est inadéquate en réponse aux enjeux environnementaux. Pour ce faire, un cadre théorique sera établi afin de présenter la conservation de la *wilderness* et celle de la biodiversité, ainsi que les ressemblances entre ces deux approches. Ensuite, les arguments exposés en défaveur de la préservation de la « nature sauvage » seront l'incompatibilité de cette école de pensée avec la théorie de l'évolution, la tendance impérialiste dommageable de cette approche lorsqu'implantée dans des pays non occidentaux, et l'inexactitude de la thèse principale de ces approches, soit que la présence humaine est incompatible avec le maintien de la biodiversité. Finalement, je discuterai l'importance de l'écologie sociale pour la gestion des habitats des espèces vulnérables, puisqu'elle tient compte des communautés souvent défavorisées qui seraient autrement menacées d'éviction dans le cadre d'approches comme la conservation de la *wilderness*.

### *1. La conservation de la wilderness et la conservation de la biodiversité*

Né entre autres de la dichotomie historique entre le préservationnisme et l'utilitarisme dans le mouvement environnementaliste américain<sup>8</sup>, le mouvement conservateur de la *wilderness* soutient la perspective biocentriste selon laquelle la nature, ainsi que les animaux et les végétaux qui la composent, ont le droit intrinsèque d'exister<sup>9</sup>. Les objectifs principaux du mouvement de la conservation de la *wilderness* sont d'ordre esthétique et visent la préservation de la « nature sauvage » et la restauration des paysages dégradés par l'action humaine<sup>10</sup>, par le biais de la réglementation et de l'achat de territoires dans le but de créer des parcs nationaux et des réserves fauniques desquels les êtres humains sont délogés<sup>11</sup>.

La préservation de la biodiversité est quant à elle entrée dans la ligne de mire des biologistes dans les années 1980, alors que le taux d'extinction anthropogénique d'espèces augmentait à une vitesse fulgurante<sup>12</sup>. L'objectif de cette seconde approche est la protection de la diversité biologique à tous les niveaux d'organisation du vivant. Les arguments utilisés à son égard sont plutôt d'ordre utilitariste. D'abord, ils sont abondants en ressources alimentaires et en remèdes

pharmaceutiques potentiellement utiles aux futures générations. Au nom de la stimulation intellectuelle et de l'avancement de la science, les écosystèmes inconnus comme ceux des forêts tropicales, par exemple, constituent des sujets fascinants de recherche<sup>13</sup>. De plus, ils sont d'une grande importance au sein de plusieurs traditions culturelles et religieuses<sup>14</sup>. Les stratégies utilisées pour atteindre l'objectif prôné par cette approche sont la protection de régions reconnues pour leur biodiversité élevée, ainsi que la protection d'aires représentatives de la diversité biologique locale<sup>15</sup>.

Bien que les deux approches soient fondamentalement différentes, Sarkar identifie plusieurs points de confluence dus au fait qu'elles ont en commun l'objectif de préserver les écosystèmes fragiles ou habités par des espèces rares ou en danger<sup>16</sup>. D'abord, les deux approches reconnaissent qu'une solution potentielle est l'attribution d'une valeur économique aux biens et aux services écosystémiques. De plus, les deux écoles de pensée affirment que l'utilisation excessive des ressources naturelles, due à la surconsommation dans les pays occidentaux et aux fortes densités de population dans les pays du Sud global, n'est pas durable sur le long terme compte tenu du taux actuel de l'augmentation de la population mondiale. L'empiètement de l'espèce humaine, résultant souvent de la surconsommation, est aussi reconnu par les deux approches comme étant problématique, car il mène à la destruction de la « nature sauvage » et d'habitats fragiles sur le plan biotique et qu'il s'ensuit une diminution de la biodiversité. L'usage de technologies modernes, comme la mécanisation outrancière de la foresterie, est une autre cause de modifications irréversibles sur les habitats reconnue par la préservation de la *wilderness* et la conservation de la biodiversité.

## 2. L'argument darwinien contre la préservation de la « nature sauvage »

Une première objection invoquée par Callicott en défaveur de la conservation de la *wilderness* est l'argument darwinien<sup>17</sup>, qui s'oppose à l'idée selon laquelle il existe un clivage entre l'humain et la nature. De la philosophie gréco-romaine, qui soutient que l'humain est

le seul être rationnel, aux traditions religieuses judéo-chrétiennes, qui affirment que l'humain est le seul être créé à l'image de Dieu et doté de la rationalité divine, la séparation de l'espèce humaine s'est ancrée dans l'idéologie occidentale. Pour les adeptes du préservationnisme, cela signifie que toute création humaine existe en marge de la nature et est à proscrire des lieux de conservation de la « nature sauvage », ces derniers étant définis par le *Wilderness Act* de 1964 comme des espaces où l'humain n'est que visiteur, par opposition aux « espaces dominés par l'homme et ses œuvres<sup>18</sup> ». Cependant, l'humain résulte du processus de sélection naturelle tout comme les dizaines de millions d'autres espèces animales et végétales, ce qui implique que la nôtre fait tout autant partie de la nature que ces dernières<sup>19</sup>.

Il faut également tenir compte du fait que le caractère « naturel » d'un paysage peut être subjectif : rappelons-nous qu'à leur arrivée en Amérique du Nord au 15<sup>e</sup> siècle, les colons européens considéraient le paysage comme étant des plus naturels et sauvages, ignorant que les terres étaient pourtant façonnées par les Premiers Peuples. Le paysage luxuriant qu'ils avaient devant eux n'était pas dû à l'absence de l'espèce humaine, mais plutôt à une gestion minutieuse par une civilisation estimée à environ dix millions de personnes<sup>20</sup>. En effet, les peuples autochtones avaient non seulement domestiqué plusieurs plantes alimentaires et médicinales<sup>21</sup>, mais aussi appris à manipuler les communautés végétales et modifier le stade de succession écologique des forêts grâce à la gestion pyrotechnique de leur environnement<sup>22</sup>.

De plus, nous savons que toutes les espèces façonnent leur écosystème à différents degrés, allant de la fixation de l'azote par les fabacées à la destruction de grandes superficies de végétation. Pensons, par exemple, au cerf de Virginie, *Odocoileus virginianus*, dont les populations atteignent des densités sans précédent. Cette espèce provoque par ses habitudes alimentaires une diminution significative de la taille, de l'abondance et de la diversité de la végétation de sous-étage, une réduction de la régénération forestière, et la compaction du sol<sup>23</sup>. Les ravages de cet ongulé dans les forêts d'Amérique du Nord sont bien documentés : par exemple, dans la région des Grands Lacs, le broutage des jeunes pruches du Canada par les cerfs a notamment causé une dimi-

nution importante de leur recrutement<sup>24</sup>, défini en écologie comme la proportion de jeunes arbres qui réussissent à atteindre le stade adulte. Or, l'élimination des végétaux de sous-bois tels que les jeunes conifères réduit la complexité des différentes strates verticales de la forêt<sup>25</sup>, rendant l'habitat moins propice à la présence de petits mammifères et d'oiseaux<sup>26</sup>.

Il est néanmoins difficile d'ignorer la différence d'ampleur et d'échelle spatio-temporelle entre la restructuration de communautés végétales forestières par des herbivores et le développement industriel mondial par l'espèce humaine. À ce propos, Callicott soutient que la différence entre les activités humaines et celles des autres espèces est que les nôtres sont le fruit de la culture, et non de l'instinct<sup>27</sup>. Le caractère culturel des modifications que nous apportons à notre environnement ne fait donc pas d'elles des actions « surnaturelles », ou encore « artificielles », pour reprendre un terme utilisé par les conservationnistes de la *wilderness*, mais nous confère simplement le pouvoir de prendre conscience de leurs impacts et de les réformer.

### 3. L'argument impérialiste contre la conservation de la « nature sauvage »

En second lieu, l'accent placé par l'écologie profonde sur la protection de la « nature sauvage » est fortement critiqué par Guha, car ce principe ne devrait pas être appliqué à l'échelle mondiale<sup>28</sup>. Par exemple, dans le cas de l'Inde, un pays densément peuplé dont les populations agraires dépendent de la proximité avec la nature, la désignation de zones protégées inaccessibles aux humains se traduit par un transfert direct des ressources environnementales des pauvres vers les riches. Guha utilise l'exemple du « *Project Tiger* » pour illustrer ses propos : ce projet, qui consistait en la création d'un réseau de parcs nationaux pour la conservation du tigre du Bengale, a fait triomphe aux yeux de la communauté internationale adepte du préservationnisme malgré le fait qu'il ait nécessité l'éviction des paysans vivant là où les réserves ont été désignées. Les résultats initiaux ont été fructueux, puisqu'une augmentation de l'abondance des tigres a été constatée, mais les populations ont ensuite diminué à cause du braconnage<sup>29</sup>.

Historiquement, l'élan qui a donné lieu à la création de parcs pour la conservation de différentes espèces en Inde provenait de groupes d'anciens chasseurs issus de l'élite féodale devenus adeptes de la conservation de la *wilderness*, ou encore d'agences internationales comme l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN) et le World Wildlife Fund (WWF) qui souhaitaient exporter le modèle américain de parcs nationaux en Inde<sup>30</sup>. Le manque de prise en considération des besoins des populations locales au profit des touristes fortunés qui visitent ces parcs a pour conséquence le maintien du *statu quo* quant aux problèmes environnementaux ayant un impact direct sur la qualité de vie des personnes défavorisées, tels que l'érosion du sol, la pollution de l'air et de l'eau, ainsi que les pénuries d'eau potable. En étant exclues des habitats, ces communautés perdent l'accès aux ressources naturelles qui auparavant assuraient leur subsistance et deviennent gravement défavorisées<sup>31</sup>, ce qui les rend plus vulnérables aux aléas climatiques et écologiques<sup>32</sup>. Le problème identifié par Guha est que les arguments scientifiques, moraux, et philosophiques émis par les adeptes de la conservation de la *wilderness* pourraient être utilisés par l'élite préservationniste pour justifier l'éviction de peuples qui dépendent des ressources naturelles. Par exemple, dans un article publié dans la prestigieuse revue scientifique *Annual Review of Ecology and Systematics*, l'écologue Daniel Janzen écrit que la décision quant à l'utilisation du paysage tropical devrait revenir aux biologistes, qu'il considère être les représentants du monde naturel, et les seuls à posséder l'expertise nécessaire pour déterminer si un écosystème devrait être habité par des populations humaines<sup>33</sup>. Selon Guha, l'inquiétante invitation de Jansen à ses collègues à participer à la domination impérialiste des pays du Sud global dénote le manque de considération du mouvement conservationniste américain à l'égard des enjeux environnementaux plus urgents causant des ravages dans les pays considérés en voie de développement<sup>34</sup>. Guha conclut que la transplantation du modèle américain de conservation de la « nature sauvage » dans d'autres régions de la planète provoque irrévocablement le déracinement de populations défavorisées locales, d'où l'impératif d'adopter une approche différente pour faire front aux

enjeux environnementaux.

#### 4. Le mythe de l'incompatibilité entre la présence humaine et le maintien de la biodiversité

Finalement, Sarkar affirme que, contrairement aux idées reçues, la présence de l'espèce humaine en soi ne nuit pas nécessairement à la biodiversité<sup>35</sup>. En effet, certaines sociétés font partie intégrante de l'écosystème qu'elles habitent, d'autant plus lorsqu'elles y vivent depuis plusieurs générations et qu'elles n'utilisent pas de technologies invasives. On peut penser entre autres aux exemples cités par Sarkar, aux peuples qui habitent la forêt tropicale qui borde le fleuve Amazone en Amérique du Sud. Parmi ces communautés, on compte entre autres les Kayapó, qui pratiquent l'agriculture de plus de 100 espèces végétales dans la savane arbustive, qu'ils brûlent annuellement pour contrôler la progression des successions écologiques<sup>36</sup>, les Desâna, qui déboisent des parcelles de forêt en les brûlant pour y faire de l'agriculture pendant la saison sèche<sup>37</sup>, et les Amuesha, qui pratiquent l'agriculture itinérante sur brûlis ainsi que plusieurs techniques comme la rotation des cultures en fonction du régime pluvial et la plantation de cultures intercalaires<sup>38</sup>.

Historiquement, l'abondance de certaines espèces qui étaient des ressources clés était maintenue stable ou encore augmentée à l'aide de techniques de gestion de ressources traditionnelles<sup>39</sup>. Par exemple, un système de division hiérarchique du bassin hydrographique de la rivière Nass, en Colombie-Britannique, permettait d'allouer des sites de pêche spécifiques à chaque communauté de la Première Nation Nishga afin de prévenir la surexploitation du cours d'eau. De façon similaire, le système *dina*, formalisé au Mali au cours du 19<sup>e</sup> siècle, consiste en la gestion des ressources biotiques par le biais de la division des tâches relatives à l'exploitation du territoire entre différents groupes. Plusieurs d'entre eux se consacrent à l'agriculture, le peuple Fulani s'occupe de l'élevage, et les peuples Bozo et Somono se spécialisent respectivement en pêche en eaux de surface et en pêche au filet, afin d'éviter la disparition de toute ressource. Finalement, l'agriculture itinérante sur brûlis au Mexique est à l'origine d'un mélange de parcelles forestières à différents stades de succession végétale incluant une forte proportion

de forêts matures. Cette mosaïque forestière, qui résulte des procédés de défrichement, de plantation et de jachère, garantit un sol fertile et adéquat pour l'agriculture, et contribue au maintien de la biodiversité dans la forêt environnante en ralentissant la propagation des feux de forêt.

D'autres cas suggèrent que l'intervention humaine peut même être essentielle à la préservation de la biodiversité. L'exemple par excellence est celui de la plaine du Serengeti et le cratère du Ngorongoro adjacent à cette dernière, qui forment un écosystème qui s'étend de la Tanzanie au Kenya<sup>40</sup>. Cet écosystème abrite le cinquième des grands mammifères d'Afrique, incluant la totalité des grands carnivores et un grand nombre d'herbivores, ainsi que plusieurs centaines d'espèces d'oiseaux. Cette faune diverse cohabite depuis plus de 2000 ans avec les peuples pastoraux et leur bétail. La recherche démontre que leurs pratiques de pâturage et de brûlis n'avaient pas d'impact négatif sur la faune sauvage ou l'érosion du sol, et qu'elles étaient même à l'origine du paysage prisé par les adeptes du modèle américain de conservation de la « nature sauvage »<sup>41</sup>. Ces derniers se sont empressés de convertir ce territoire en parc national, et l'exclusion de la population humaine et de leur bétail a eu pour conséquence l'empiètement de la brousse sur la prairie, ce qui a ultimement mené à une perte de biodiversité. En effet, les espèces herbivores non domestiquées qui peuplaient cette région ont quitté cet habitat avec lequel ils n'étaient plus compatibles, emmenant avec elles les carnivores dont ils étaient les proies<sup>42</sup>. L'exclusion humaine et l'interdiction d'utiliser le territoire à des fins de pâturage ne sont donc pas synonymes d'augmentation de la biodiversité.

##### *5. L'écologie sociale, au carrefour de la justice sociale et de la protection des habitats des espèces vulnérables*

Jusqu'à ce jour, le parc national reste pourtant le modèle dominant de conservation biologique dans le monde entier<sup>43</sup>. Le principe de base de ce modèle, soit l'exclusion de l'espèce humaine de superficies désignées comme réserves pour la conservation d'espèces vulnérables, est appuyé par le fait que la plupart des extinctions récentes sont d'origine anthropique. Sarkar met en question la validité de ce modèle pour

plusieurs raisons. D'abord, les prétextes qui ont mené à la création de parcs nationaux dans le passé étaient la protection d'un paysage d'intérêt culturel ou d'une beauté exceptionnelle composée de montagnes et de cascades, par exemple, ou encore la protection de certaines espèces spécifiques prisées pour des activités récréatives comme la chasse et l'observation de la faune<sup>44</sup>. Il n'existe d'ailleurs peu ou pas de parcs nationaux dédiés à la conservation de marais et de prairies, qui abritent pourtant une diversité biologique bien spécifique.

L'écologie sociale, un modèle de conservation indien basé sur le lien étroit qui unit inextricablement la nature et les sociétés humaines, s'oppose à l'approche de la conservation de la biodiversité<sup>45</sup>. En effet, les communautés traditionnelles ont besoin d'une grande diversité de ressources afin de maintenir leur fonctionnement, et, par conséquent, la principale raison qui explique leur pérennité est l'émergence de pratiques culturelles et de technologies d'utilisation durable des ressources naturelles contribuant à la préservation et au maintien de la biodiversité. Ces sociétés auraient inévitablement disparu à la suite de l'épuisement de leurs ressources dans le cas où de telles pratiques n'auraient pas évolué. C'est pourquoi l'écologie sociale affirme que le meilleur moyen de préserver ou même d'amplifier la diversité biologique est la perpétuation de ces pratiques traditionnelles. Cette approche consiste en l'étude des relations entre les infrastructures écologiques et la structure sociale, l'économie, la politique ainsi que la culture. Cela permet de lutter contre les enjeux environnementaux sans mettre en péril la justice sociale, qui peut être définie comme le respect des droits et de la dignité ainsi que la non-discrimination de toutes les personnes.

Du point de vue de l'écologie sociale, la problématique environnementale la plus importante est la disruption des modes de vie traditionnels par le biais entre autres de l'expropriation des ressources locales, de l'émergence de technologies de plus en plus invasives et de la perte de la gestion traditionnelle des habitats. L'exemple du « Tiger Project » cité plus tôt met en lumière les conséquences de ces enjeux : l'augmentation de l'occurrence du braconnage dans les parcs nationaux dédiés à la conservation des tigres du Bengale est essentiellement née du mécontentement des communautés locales subséquents à leur expulsion

de leur village natal et l'interdiction d'utiliser la forêt comme source de bois de chauffage et de fourrage, par exemple<sup>46</sup>. C'est pourquoi des principes comme l'inclusion des besoins des populations humaines et la non-restriction des activités anthropiques bénignes pour l'environnement revêtent une importance particulière pour l'écologie sociale, qui aspire à éviter de tels conflits d'intérêts.

Un exemple de mise en application de l'écologie sociale est la gestion de la population d'éléphants d'Asie, *Elephas maximus*, selon l'approche mise en place par l'écologue Raman Sukumar. La préservation de cette espèce herbivore, qui est considérée comme gravement menacée à cause de la chasse et de la modification de son habitat, n'est cependant pas incompatible avec la présence humaine<sup>47</sup>. De ce fait, la croissance végétale secondaire occasionnée par les modifications anthropiques de l'habitat permet d'accroître la disponibilité des ressources alimentaires<sup>48</sup>.

La perte d'habitat de qualité observée chez l'éléphant d'Asie a pour conséquence un surpeuplement de l'habitat restant, ce qui résulte en une agressivité accrue chez les mâles<sup>49</sup>. Ces derniers sont solitaires et s'associent temporairement avec des groupes familiaux constitués d'une femelle et de sa progéniture afin de se reproduire. Cela est particulièrement problématique, car les mâles solitaires ont une taille corporelle supérieure à celle des femelles et sont plus susceptibles de faire de la déprédation des terres agricoles. Les mâles, qui constituent moins d'un dixième de la population, sont pourtant responsables de 80 % des 150 décès humains annuels causés par des éléphants répertoriés dans le sud de l'Inde. La stratégie de gestion de cette population proposée par Raman Sukumar consiste d'abord en la protection d'un habitat essentiel de bonne qualité sans en exclure les communautés humaines. Il propose également d'offrir une compensation financière aux agriculteurs victimes de déprédation. En dernier recours, Sukumar propose l'élimination des mâles les plus dangereux, et ce seulement dans le cas où le ratio des sexes n'est pas fortement biaisé en faveur des femelles, afin de limiter l'impact sur l'abondance et la diversité génétique de leur population. Ces mesures de gestion sont représentatives des objectifs visés par l'écologie sociale. En effet, en aucun cas il n'a été question

de créer une réserve pour les éléphants d'Asie et d'en exclure la population humaine. On mise ici plutôt sur le respect d'impératifs sociaux politiques et l'analyse de l'écologie de l'espèce en question, afin de garantir un habitat de qualité pour cette dernière, mais aussi pour l'humain.

### Conclusion

Pour conclure, malgré sa glorification, la conservation des paysages vierges de l'action anthropique sera vraisemblablement inefficace pour affronter les défis environnementaux. En effet, le modèle américain de la conservation de la *wilderness* ne peut être transposé dans les pays du Sud global, dont les peuples ont développé à travers le temps une relation symbiotique avec la nature. Les exclure d'un parc national au nom de la conservation de la « nature sauvage », plutôt que de se concentrer sur les problématiques environnementales locales parfois urgentes, cause davantage de tort à ces communautés, et ce au seul profit des touristes aisés visitant ces parcs. C'est pourquoi il est préférable d'adopter l'approche de la conservation de la biodiversité, convaincue que les sociétés humaines et la diversité biologique ne sont pas nécessairement incompatibles, et que certaines perturbations anthropiques peuvent même être bénéfiques à cette dernière. Il est également nécessaire de démanteler le modèle de conservation de la biodiversité conventionnel, dont la technique de prédilection est la création de réserves sans égard aux communautés humaines. Des écoles de pensées comme l'écologie sociale, qui est basée sur l'interdépendance entre les peuples au sein desquels ont évolué des pratiques durables de gestion du territoire et de la biodiversité qui les entoure, sont à privilégier afin d'examiner les enjeux de gestion de la nature à travers le prisme de la justice sociale. Alors que les changements climatiques augmentent les pénuries d'eau potable et de ressources alimentaires dans plusieurs régions du globe, et que la pollution dégrade la qualité de l'air et de l'eau, il faut maintenant, plus que jamais, tenir compte du bien-être des populations humaines les plus défavorisées lors de l'élaboration de mesures de conservation des ressources naturelles.

1. Ramachandra Guha, « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique » dans *Environmental Ethics*, vol. 11, no 1 (1989), p. .
2. J. Baird Callicott, *Éthique de la terre*, trad. Baptiste Lanaspèze, Paris, WILDPROJECT, 2010, p. 17.
3. Ramachandra Guha, *art. cit.*, p. .
4. William Cronon, « The Trouble with Wilderness : Or, Getting Back to the Wrong Nature » dans *Environmental History*, vol. 1, no 1 (1996), p. 8.
5. Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct » dans *BioScience*, vol. 49, no 5 (1999), p. 05.
6. Sahotra Sarkar, « Restoring Wilderness or Reclaiming Forests ? » dans David Rothenberg et Marta Ulvaeus, *The World and the Wild*, Tucson, University of Arizona Press, 2001, p. 9.
7. Sahotra Sarkar et Mariana Montoya, « Beyond parks and reserves : The ethics and politics of conservation with a case study from Perú » dans *Biological Conservation*, vol. 144, no 3 (2011), p. 79.
8. Ramachandra Guha, *art. cit.*, p.2.
9. *Ibid.*, p.1.
10. Sahotra Sarkar, « Restoring Wilderness or Reclaiming Forests ? », *op. cit.*, p. 9.
11. Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct », *art. cit.*, p. 06.
12. *Ibid.*, p. 06.
13. Daniel Janzen, « The Future of Tropical Ecology » dans *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol. 17, no 305 (1986), p. 22.
14. *Ibid.*, p. 17.
15. Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct », *art. cit.*, p. 06.
16. *Ibid.*, p. 07.
17. J. Baird Callicott, *op. cit.*, p. 217.
18. *Ibid.*, p. 16.
19. *Ibid.*, p. 18.
20. *Ibid.*, p. 20.
21. Robert F. Heizer, « Primitive Man as an Ecologic Factor » dans *Kroeber Society Papers*, vol. 13, no 2 (1955), p. 9.

22. J. Baird Callicott, *op. cit.*, p. 21.
23. Angela L. Shelton, J. A. Henning, P. Schultz et K. Clay, « Effects of abundant white-tailed deer on vegetation, animals, mycorrhizal fungi, and soils » dans *Forest Ecology and Management*, vol. 320 (2014), p. 8.
24. Thomas P. Rooney, Ronald J. McCormick, Stephen L. Solheim et Donald M. Waller, « Regional variation in recruitment of hemlock seedlings and saplings in the upper Great Lakes, USA » dans *Ecological Applications*, vol. 10 (2000), p. 1129.
25. T.P. Rooney, « Deer impacts on forest ecosystems : a North American perspective » dans *Forestry : An International Journal of Forest Research*, vol. 74, no 3 (2001), p. 05.
26. Andrew B. Carey et Suzanne M. Wilson, « Induced Spatial Heterogeneity in Forest Canopies : Responses of Small Mammals » dans *The Journal of Wildlife Management*, vol. 65, no 4 (2001), p. 019.
27. J. Baird Callicott, *op. cit.*, p. 18.
28. Ramachandra Guha, « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique », *art. cit.*, p. .
29. Sahotra Sarkar, « Restoring Wilderness or Reclaiming Forests ? », *op. cit.*, p. 0.
30. Ramachandra Guha, « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique », *art. cit.*, p. .
31. Michael M. Cernea et Kai Schmidt-Soltau, « Poverty Risks and National Parks : Policy Issues in Conservation and Resettlement » dans *World Development*, vol. 34, no 10 (2006), p. 820.
32. Robin Leichenko et Julie A. Silva, « Climate change and poverty : vulnerability, impacts, and alleviation strategies » dans *WIREs Climate Change*, vol. 5 (2014), p. 47.
33. Daniel Janzen, *art. cit.*, p. 06.
34. Ramachandra Guha, « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation : A Third World Critique », *art. cit.*, p. .
35. Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct », *art. cit.*, p. 08.
36. Anthony B. Anderson et Darrell A. Posey, « Management of a Tropical Scrub Savanna by the Gorotire Kayapó of Brazil » dans *Advances in Economic Botany*, vol. 7 (1989), p. 59.
37. Berta G. Ribeiro et Tolamã Kenhíri, « Rainy Seasons and Constellations : The Desãna Economic Calendar » dans *Advances in Economic Botany*, vol. 7 (1989), p. 7.

38. Jan Salick, « Ecological Basis of Amuesha Agriculture, Peruvian Upper Amazon » dans *Advances in Economic Botany*, vol. 7 (1989), p. 89.
39. Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation - keeping divergent goals distinct », *art. cit.*, p. 08.
40. Sahotra Sarkar, « Restoring Wilderness or Reclaiming Forests? », *op. cit.*, p. 8.
41. Peter D. Little, « Pastoralism, biodiversity, and the shaping of savanna landscapes in East Africa » dans *Africa*, vol. 66, no 1 (1996), p. 7.
42. Sahotra Sarkar, « Restoring Wilderness or Reclaiming Forests? », *op. cit.*, p. 8.
43. *Ibid.*, p. 37.
44. *Ibid.*, p. 5.
45. *Ibid.*, p. 9.
46. *Ibid.*, p. 1.
47. *Ibid.*, p. 47.
48. *Ibid.*, p. 47.
49. *Ibid.*, p. 8.