



PHARES

Vol. 6

hiver 2006

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- CADEUL
- Association des Étudiants et Étudiantes de Laval Inscrits aux Études supérieures (ÆLIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie (AGEEPP)

Revue Phares
Bureau 514
Pavillon F.-A.-Savard,
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
<http://www.phares.fp.ulaval.ca>

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

François Chassé

RÉDACTION

François Chassé

COMITÉ DE RÉDACTION

François Boucher

Antoine Cantin-Brault

François Chassé

Pierre-Luc Dostie-Proulx

Nicolas Fillion

Mathieu Gauvin

Stéphanie Grimard

Caroline L. Mineau

Sébastien Malette

ASSISTANCE À LA RÉDACTION

Olivier Bois

Olivier Marcil

Matthias Piché

INFOGRAPHIE

Pierre-Louis Cauchon

MISE À JOUR DU SITE INTERNET

Pierre-Louis Cauchon

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

PROCHAIN DOSSIER : *Dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle pour la connaissance et sa transmission ?*

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} septembre 2006.

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

Table des matières

Premier dossier : Cinéma québécois 7

Le piège d'Issoudun ou le piège de la monotonie québécoise 9
ANTOINE CANTIN-BRAULT

Le Québec moderne : un portrait en quatre tableaux 22
CAROLINE L. MINEAU

Second dossier : Démocratie 36

La démocratie libérale :
un projet politique égaré entre ékonomisme et indifférence 40
PASCALE CORNUT ST-PIERRE

Critique semi-formelle de *Théorie de la justice* de Rawls 57
NICOLAS FILLION

La démocratie à l'ère de la mondialisation 84
SÉBASTIEN MALETTE

Démocratie et consensus : le cas igbo 105
UCHENNA OSIGWE

Commentaires

Dieu existe-t-il? Le problème de l'existence de Dieu
dans la perspective de la différence ontologique 119
FRANÇOIS CHASSÉ

Amitié, amour et fragilité : essai d'un cynisme nouveau 137
MATHIEU GAUVIN

La question de la question : en réponse à Lyotard 146
JEAN-SÉBASTIEN HARDY

La crise de l'éducation et la philosophie au cégep 164
MATHIEU LAVOIE

Ékonomisme et personnalisme :
la sociologie de Marx, Hayek et Jean-Paul II 177
DANNY ROUSSEL

Répliques

Épistémologie et sociologie de la connaissance 193
NICOLAS FILLION

Cinéma québécois

Les deux articles du dossier qui suit ont été écrits dans l'intention de répondre à la question suivante : *Quel portrait de notre époque se dessine à travers l'art québécois ?* Le lecteur remarquera rapidement que ceux-ci ont abordé la question par l'intermédiaire du cinéma québécois. À l'image de l'ensemble des Québécois, qui s'intéressent plus que jamais à leur cinéma, il semble que ce soit dans le septième art que nos auteurs aient trouvé le plus de matière pour réfléchir sur eux-mêmes et leurs contemporains.

Dans *Le piège d'Issoudun ou le piège de la monotonie québécoise*, ANTOINE CANTIN-BRAULT réfléchit à partir du film *Le piège d'Issoudun*, de Micheline Lanctôt. Comme le montre l'auteur, ce film nous plonge dans la vie moderne, et plus particulièrement dans la vie d'une femme qui, ayant refusé de fonder sa vie de femme sur le rôle traditionnel de mère, n'est pourtant pas arrivée à l'enraciner dans un autre rôle qui puisse la satisfaire, qui puisse lui permettre d'échapper à la monotonie de la vie de banlieue. Monotonie de laquelle il lui semble impossible de s'affranchir, comme si la vie moderne, malgré son caractère dynamique et effréné, n'était qu'une éternelle autoroute 20 perdue dans la grisaille de l'automne. Ce film nous présente un portrait de la femme québécoise qui, déracinée de son rôle traditionnel de mère, n'est pas encore arrivée à se redéfinir, à s'enraciner dans un nouveau sol.

Dans *Le Québec moderne : un portrait en quatre tableaux*, CAROLINE L. MINEAU s'intéresse à quatre films récents (*Québec-Montréal*, *Un crabe dans la tête*, *La turbulence des fluides*, *Les invasions barbares*) qui, chacun à leur façon, mettent en scène la perte des repères à laquelle la génération X est confrontée, et l'effort mis en œuvre pour la surmonter. L'auteur explore ainsi la question du rapport à l'idéal, du rapport à l'autre, du rapport aux éléments et du rapport à l'histoire, qui, si l'on en croit le portrait du Québec esquissé par son cinéma, sont quatre voies qu'empruntent les jeunes Québécois pour se situer dans l'horizon de la modernité.

Les films abordés par nos auteurs tracent le portrait d'un Québec qui, plus que jamais, fait face à la question du sens de la vie

et est en quête (ou en reconquête) de repères moraux. Ces films nous mettent devant le défi colossal que représente la prise en charge de cette question dans un monde désenchanté.

FRANÇOIS CHASSÉ

Le piège d'Issoudun

ou le piège de la monotonie québécoise

Antoine Cantin-Brault, *Université Laval – Ludwig-Maximilians Universität*

La philosophie de l'art, ou l'esthétique, est une philosophie très spéciale. Pourquoi? Parce qu'elle a pour objet quelque chose qui s'oppose à son principe formel. C'est-à-dire que la philosophie a pour principe de penser la pensée, de raisonner sur le raisonnable. Mais l'art est le domaine où la pensée est seconde. Certes, l'art ne peut être saisi par quelque chose qui ne possède pas la raison, car il est création humaine; mais il est le domaine de la proche subjectivité, des sentiments, et c'est ainsi que la pensée perd de son autorité. La pensée accompagne le sentiment et le rend plus précis, plus juste, plus fort.

Il faut donc trouver un juste milieu: l'esthétique, plus que toute autre branche de la philosophie, se doit de laisser son objet advenir comme il est, comme quelque chose de vague, mais de puissant. Lorsqu'on interprète une œuvre, il faut se laisser guider par celle-ci et non pas lui imposer des catégories toutes faites et destructrices. L'art est un être fragile qui se détruit au moindre mouvement de fermeture du spectateur. Celui qui veut y entrer doit se laisser aller. De ce laisser-aller peuvent surgir bien des choses.

C'est ainsi que nous tenterons de pénétrer dans une œuvre de notre art, de l'art que nous, gens du 21^e siècle, avons établi de par notre intérêt à être divertis et/ou à être saisis par l'originalité d'un artiste utilisant des moyens techniques contemporains renversants, c'est-à-dire le cinéma. Le septième art est de loin le plus complexe de tous, mais il s'adresse à nous plus directement que les autres. Et ceci est dû à sa manière d'exposer son contenu, son *pathos*. Effectivement, le cinéma manifeste plus spécifiquement le sentiment qu'il contient à l'aide de la parole, du *logos*, de ce qui appartient à l'être humain et qui lui permet de communiquer ce qui se présente à sa conscience, et de l'image. La parole s'adresse directement à la pensée et celle-ci comprend, malgré qu'il s'agisse de la

parole du coeur, ce dont il est question ; l'image renforce ce dialogue en guidant l'imagination. Cependant, le *logos*, royaume de ce que contient la pensée et de ce qui l'interpelle, est très riche, il est en fait infini ; c'est pourquoi les situations cinématographiques peuvent être extrêmement complexes et déroutantes. Et ce, encore plus qu'au théâtre, car il est possible d'avancer dans le temps et dans l'espace plus rapidement par le montage, le décor et la prise de vue. Le cinéma est donc l'art qui nous est le plus familier – nous y sommes chez nous – tout en étant le plus difficile à saisir. (Bien sûr, nous ne parlons pas de cette forme de cinéma médiocre qui donne son contenu tout cuit dans le bec à son spectateur.)

Le film que nous analyserons ici sera *Le piège d'Issoudun* de Micheline Lanctôt. Il s'agit d'un film québécois. Québécois au sens où c'est une équipe entièrement québécoise qui l'a réalisé, mais aussi et surtout québécois au sens où il nous livre quelque chose sur le Québec. Le Québec en soi n'est rien ; seul les Québécois existent. L'esprit québécois est le Québec. Il inclut tout : il est culture, politique, histoire, art, pensée, etc. Ce film contient une projection, une objectivation de cet esprit. Les décors du film nous présentent le Québec, sans artifice. À partir de cette situation matérielle et géographique, le film va mettre l'accent sur un aspect précis de l'esprit québécois : la monotonie. C'est de notre monotonie dont il faut parler, de notre vague à l'âme, de notre mal de cœur doux mais constant, de notre nausée, dont il faut discourir. Pourquoi ? Parce que, comme notre principe de méthode nous l'impose à présent, il faut se laisser aller au *piège d'Issoudun*, le piège de la monotonie.

Nous commencerons donc par poser et placer *Le piège d'Issoudun* dans ce qu'il veut nous montrer. Puis, nous dégagerons ce que ceci nous révèle sur le Québec, bref sur nous-mêmes. Ceux qui ont vu le film savent déjà de quoi il en retourne. Mais comment comprendre cette oeuvre, comment interpréter son message ? Il nous faudra nous pencher sur la question.

Un dernier point d'introduction s'impose. Pourquoi ais-je choisi ce film plutôt qu'un autre pour traiter du Québec ? Parce que de ce que j'ai pu voir jusqu'ici du cinéma québécois, celui-ci en est un qui dépeint notre paysage avec une grande franchise. Et la fran-

chise est quelque chose de nécessaire, elle donne à penser. *Le piège d'Issoudun* contient la même vision esthétique qu'une peinture du Caravage : est-ce beau, est-ce laid ? On ne peut le dire : la beauté et la laideur n'ont pas leur place ici, seul compte l'éveil à la réalité.

Le piège d'Issoudun *est le piège de la monotonie*

Une mère, Esther, essaie de se noyer avec ses deux enfants dans sa piscine. Les enfants périssent, mais la tentative de suicide de la mère échoue. Elle prend sa voiture, épouvantée par ce qu'elle vient de commettre, et file à toute allure sur l'autoroute 20. Elle se fait arrêter par un policier à 180 Km/h à la hauteur d'Issoudun. Et c'est ainsi que le piège s'enclenche.

Le piège est le suivant : Esther veut mourir, et rien ne l'en empêchera. Elle est incapable de s'enlever la vie elle-même, mais le policier sera sa délivrance. Dès le début du film, on comprend pourquoi elle veut mourir. Il est dit :

Toute mère est sauvage. Sauvage en ce qu'elle appartient à une mémoire plus ancienne qu'elle, à un corps plus originel que son propre corps, boue, sable, eau, matière, liquide, sang, humeurs, à un corps de mort, de pourriture et de guerre, à un corps de vierge céleste aussi... Quand la mère n'est plus sauvage, quand la coupure en elle est si profonde qu'elle n'a plus accès à cet espace archaïque-là, se développe alors le mouvement d'une mélancolie que plus rien ne protège du désir de mourir.

Ce texte, écrit par Anne Dufourmantel, place le film dans la clarté : il n'y a aucune ambiguïté, la mère veut et réussira à mourir. Détachée de son espace originel, elle ne reconnaît plus son rôle de pont dans le déroulement de l'humanité, et ne voit plus ses enfants comme les siens. Une mère se sent maternelle non seulement envers ses propres enfants, mais aussi envers ceux des autres. Tous les enfants sont les siens, en ce que toutes les mères sont source de vie. Et cette vie, elle la défend avec agressivité contre le monde des hommes. C'est pourquoi la mère est sauvage : elle ira jusqu'à perdre sa vie pour conserver celle de ses enfants. Mais si elle perd cette

connexion, elle perd le sens de sa vie et toute raison de vivre. Le sauvage en elle s'en est allé, et avec lui sa vitalité. Une mère abstraite de sa place originaire ne veut plus vivre. Les enfants ne deviennent qu'un fardeau de plus à porter sur des épaules décharnées.

Cependant, même si le message est clair, quelque chose demeure vague et non-dit dans la citation du générique. Qu'est-ce qui fait qu'une mère peut perdre ce lien d'avec son universalité? Qu'est-ce qui pousse Esther vers cette «mélancolie que plus rien ne protège du désir de mourir»? C'est ainsi qu'on entre plus directement dans notre sujet. La monotonie est notre réponse, ou du moins, une réponse. Esther est torturée par une tension intérieure : la tension entre l'instinct de vie et l'instinct de mort. C'est une tragédie, une tragédie moderne qui arrive trop souvent. Et c'est le symptôme d'un problème plus grand. Le monde d'aujourd'hui et ses attentes est trop lourd, autant pour les mères que pour les pères et les enfants. Le rôle de la mère est énorme, d'autant plus qu'elle a maintenant l'opportunité et le désir d'avoir aussi une vie de femme. On lui demande d'être mère à temps plein, mais elle veut, et avec raison, se réaliser dans un emploi, ou dans un loisir quelconque. Le père aussi a changé, et s'incarne dans Laurier Joncas, le policier qui tombe dans le piège d'Esther. Il a une carrière, mais veut aussi voir grandir ses enfants. Il lutte pour leur garde, ce que plusieurs pères, il n'y a pas si longtemps, n'auraient pas fait. La garde des enfants est souvent refusée aux pères, et c'est un problème de notre société. Les rôles familiaux ont énormément changé depuis des années, mais les structures d'antan sont encore présentes, ce qui favorise le décrochage, le décrochage du rôle familial auquel on appartient. Esther a un bon emploi, un bon mari qui ne la maltraite absolument pas (ce que Micheline Lanctôt tient absolument à préciser dans son commentaire simultané du film), mais elle n'en peut plus de courir partout, d'être toujours pressée, autant physiquement que mentalement. La monotonie se cache derrière tout ceci : c'est l'éternel retour du même, à tous les jours de sa vie maternelle. Ça n'en finit plus, et la vie ne goûte plus rien. On peut s'imaginer : elle se lève, prépare le déjeuner de sa famille, prépare les lunchs, mange rapidement, va

porter les enfants à l'école, arrive au bureau, fait ce qu'elle a à faire, retourne chercher ses enfants, prépare le souper pendant que le père joue avec eux, les fait manger, les lave, les borde et les couche. Quel temps reste-t-il pour elle? Aucun. Comment conjuguer les rôles de femme et de mère? C'était autrefois plus facile: être mère c'était être femme, et tant pis pour les aspirations. Le sacrifice était entier. Mais aujourd'hui, la majorité des femmes ne trouve plus son bonheur dans la maternité, il lui faut plus et c'est compréhensible. S'occuper des enfants devient monotone, ce n'est pas toujours nouveau et merveilleux. Élever un enfant est une tâche difficile, qui ne porte fruit que beaucoup plus tard. Esther en a jusque-là, et a décidé d'en finir.

Le conte de Grimm inséré dans le film, *Le genévrier*, renforce cette idée. Il est vrai que l'harmonisation entre le conte et le film se fait difficilement et qu'il peut y avoir plusieurs interprétations. Une première approche peut être celle-ci: dans le récit, la mère tue l'enfant qui provient de l'amour d'un premier mariage, car elle ne peut supporter d'avoir devant les yeux un autre qu'elle-même, un enfant qui ne vient pas de ses propres entrailles. Sa féminité, qu'elle a probablement développée au cours des années, a écrasé sa maternité. Si l'on veut faire un parallèle avec un autre conte qui recoupe en partie celui-ci, la tante et les cousines de *Cendrillon* incarnent la même idée. L'enfant est la réalité vivante de l'ancienne femme, il est Cendrillon, il est l'enfant de l'ancien objet de convoitise de son nouveau mari, quelque chose dont on pourrait se passer, et la nouvelle épouse veut nier ce passé. Bref, l'enfant adoptif devient un désagrément continu. La même chose survient chez Esther, mais pour ses propres enfants. Les siens lui apparaissent soudain comme étant ceux d'une autre, comme extérieurs à elle, lui montrant perpétuellement qu'elle a perdu pour toujours une vie de femme plus libre. Elle envie cette possibilité à jamais disparue. Les enfants deviennent objets d'oppression, objets de dégoût et de peur. Elle le dit en mots clairs lorsqu'elle discute avec le policier:

Esther: Vous n'avez pas été obligé de faire le sacrifice de ce que vous êtes.

Le policier: Vous avez une profession, vous travaillez.

Esther : Vous raisonnez comme un homme. Ce n'est pas le travail qui est important, c'est la vie. Quand j'ai eu mes enfants, j'ai cessé de vivre. J'ai commencé à avoir peur qu'il leur arrive quelque chose comprenez-vous, une peur épouvantable, une peur de toutes les minutes, une peur qui m'lâche pas, une peur qui m'lâchera plus jamais...

L'insoutenable légèreté de nos êtres préférés : c'est une véritable angoisse, celle qui anticipe le néant et la mort. Cette angoisse empêche Esther d'être femme, d'être elle-même, et la pousse à se débarrasser de ses enfants, ceci parce qu'elle ne se voit plus en eux, ils ne lui répondent plus, le lien est brisé. Les enfants sont de perpétuels objets d'angoisse et ont perdu, dans la tête d'Esther, leur visage concret.

Une deuxième approche vient supporter et compléter la première. La nouvelle épouse du conte de Grimm devient folle de peur d'avoir tué l'enfant adoptif. Le remord la ronge. C'est ce remord qui habite Esther qui voit déjà ses enfants morts ou blessés, et ce remord a déjà précédé son acte. Sa nausée annonce déjà le meurtre : ne pouvant supporter la contingence monotone du futur, elle veut faire taire son angoisse en supprimant les possibles, ses enfants. Ne pouvant supporter qu'ultimement, ils en viennent à mourir, elle les tue. Elle ne peut plus avoir l'avenir des siens à sa charge, c'est trop lourd et trop incertain. Mais son passage à l'acte décuple évidemment son angoisse, car sa vie, qu'elle le veuille ou non, est liée à celle de ses enfants.

La situation était donc celle-ci : Esther n'avait plus de lien avec sa progéniture car celle-ci était devenue un fardeau, un objet d'angoisse, et non un objet d'amour et de reconnaissance. Elle ne pouvait plus supporter ce sentiment devenu monotone, et décida d'assassiner le futur. Briser la monotonie menait à une impasse qui, elle, devait mener nécessairement à la suppression d'Esther par elle-même.

La monotonie, c'est l'autoroute 20 et Issoudun

Mais pourquoi le titre du film contient-il « Issoudun » ? On voit que le policier arrête Esther devant la pancarte de cette ville, mais il

doit y avoir plus. Il faut réfléchir sur le titre même. *Le piège d'Issoudun*, peut signifier deux choses : premièrement, que le piège a son point de départ à Issoudun, qu'il s'enclenche à Issoudun de manière tout à fait fortuite, et qu'en fait le piège aurait pu être celui de Trois-Rivières, de Sherbrooke, de Montréal, etc. Mais je suis convaincu que le choix de cette ville n'était pas si aléatoire et qu'il renferme une signification plus profonde. Alors, en un deuxième sens, le piège qui a lieu à Issoudun a bel et bien lieu à cet endroit, mais parce que cette ville *est* elle-même le piège. Issoudun est à comprendre comme un esprit qui piège ceux qui s'en approchent, du moins un référent géographique de l'esprit qui piège ses victimes, qui habite ses victimes et qui les fait se couper de leurs liens originaires. Que renferme Issoudun ? Probablement rien, et c'est ça le problème. Issoudun est sans doute une petite ville, un village même, dans lequel tout le monde se connaît et où il n'y a rien à faire à part de la motoneige en hiver, pêcher et faire du 4x4 en été, et boire de la bière. Probablement que tout ça est faux, ou en partie, mais n'oublions pas que la tragédie d'Esther est une tragédie urbaine, ou mieux banlieusarde, et que le film s'adresse aux résidents de la banlieue, à ceux qui vont au cinéma pour se divertir le samedi soir. Ainsi, l'utilisation de la ville d'Issoudun donne à l'imagination une idée de la monotonie que peut ressentir le personnage principal. La ville sert d'idée esthétique, elle est utilisée pour sa fonction de « nulle part ». Issoudun, c'est toutes les villes qui longent l'autoroute 20, toutes ces villes qui ont de drôles de noms et où on ne veut pas s'arrêter, à part pour mettre de l'essence ou prendre quelque chose à manger dans un dépanneur. On ne veut pas tomber en panne à la hauteur d'Issoudun, parce qu'on a l'impression que c'est un autre monde, un monde avec des lois non écrites différentes de celles de la ville. Issoudun, c'est l'idée d'un monde traditionnel, fermé, qui récuse le changement et le progrès, un monde dangereux même pour un citoyen, alors qu'en fait la ville et la banlieue sont beaucoup plus dangereuses que ces petites villes. Issoudun, c'est en quelque sorte la ville dans le film *U-Turn* d'Oliver Stone qui dépeint tout ce que je viens d'énumérer¹. L'imagination du citoyen est happée par une ville comme Issoudun, car elle est négation de tout ce qu'il tient pour

nécessaire et négation de son style de vie rapide et occupé. L'autoroute 20 est la scène sur laquelle défilent tous ces trous monotones aux yeux des gens pressés qui vont de Québec à Montréal. Cette autoroute n'a qu'une fonction utilitaire, et n'est utilisée aussi qu'en ce sens. Elle ne contient aucun désir d'esthétisme, elle est d'une platitude absolue, et comme si ce n'était pas assez, les images qui y ont été tournées l'ont été en automne ou au printemps, lorsque le ciel est toujours gris et le temps froid et humide. L'imagerie du film est monotone et exprime bien l'état d'esprit d'Esther. Celui qui a vécu en ville deviendrait fou s'il devait vivre dans un village rural pour le reste de ses jours : il serait en perpétuelle angoisse, angoisse provenant de la monotonie. C'est ce qui se passe dans la tête d'Esther : son corps est en ville, pressé de partout, mais sa tête est en automne, dans un champ de boue d'Issoudun².

La monotonie, c'est aussi la banlieue riche

Il semblerait qu'Esther n'est nulle part à sa place. Car le quartier dans lequel elle vit est lui aussi monotone. Le policier retourne porter Esther chez elle, probablement près de Boucherville ou de Laval, et nous sommes invités à prendre place à l'arrière de la voiture et à regarder à l'extérieur. C'est, je crois, la scène la plus déprimante et la plus bizarre du film. On voit alors un paysage de banlieue, de banlieue riche avec de grosses maisons, de belles et coûteuses voitures et de beaux enfants jouant à l'extérieur. Une scène que l'on peut voir dans le quartier Le Mesnil à Québec, par exemple. Mais là encore, la ballade en voiture dans ce quartier est traitée avec une luminosité d'automne, une luminosité maussade.

Ce qui frappe dans ce paysage, c'est sa froideur. Et cette froideur est surtout causée par le manque d'arbres et de verdure autour des maisons, par la mort qui les entoure. Celles-ci sont bâties contre la nature et sont extrêmement superficielles. Ces maisons, comme Esther, sont hors contexte, abstraites de la réalité. Évidemment, ceci est en lien avec les gens qui les habitent : les gens riches vivent dans un autre monde. Un monde luxueux dans lequel les rêves civils sont réalisés. Et comme aujourd'hui, ce sont l'argent,

l'automobile et la grande maison qui sont perçus comme les véritables marques de bonheur, les gens riches vivent donc au paradis. Le paradis sur terre est d'avoir une grande maison, pour laquelle on a tout détruit aux alentours.

Ces nouveaux quartiers sont d'une laideur incommensurable. En fait, c'est une laideur par beauté : les maisons sont belles, mais insensées. Dans un secteur comme celui-ci, le paraître est beaucoup plus important que l'être. Nul ne sait quels problèmes se cachent derrière ces murs dorés. Esther nous livre l'une de ces tragédies : éccœurée de sa vie monotone et lourde, elle veut mourir. La piscine creusée, la grande maison, rien n'est plus blasant que tout cela. Si le bonheur se résume aux biens matériels, on en vient rapidement au malheur. Pourquoi ? Parce que les objets sont extérieurs, ils ne peuvent être assimilés à notre être, et la tentative de placer notre bonheur dans les objets extérieurs échoue. Le bonheur, c'est se retrouver, mais malheureusement, on ne peut se retrouver dans une maison ou une automobile. Esther n'est nulle part à sa place parce qu'elle-même, intérieurement, n'a pas de foyer.

Ces quartiers se multiplient à une vitesse faramineuse, parce qu'il y a de plus en plus de gens riches. Ce qui veut dire qu'il y a de plus en plus de gens pauvres. Rien ne se perd, rien ne se crée, et c'est la même chose pour l'argent et le profit : le système reste toujours égal à lui-même. Ces quartiers sont alors placés hors de la ville, de manière à s'éloigner de la pauvreté croissante. Ils sont en banlieue. La banlieue est un phénomène bizarre : si je travaillais en ville, j'aimerais mieux habiter près de mon lieu de travail que loin, non ? Pourtant, c'est l'inverse qui se présente : il semble que la vie privée doive être le plus loin possible de la vie de travail. Mais pour cela, il faut supporter les bouchons de circulation, surtout dans une ville comme Montréal, car il serait impensable de prendre le transport en commun (ça c'est pour les pauvres et les étudiants). Cette mise de côté finit par isoler l'individu résidant en banlieue. Et son isolement devient monotonie. Esther se sent seule, et elle est seule. Elle a voulu une carrière, de l'argent et des enfants, mais, de tout ça, elle en a marre, et elle n'a pu se réaliser. C'est toujours la même chose, la même « maudite chose plate » qui repasse encore et encore, et sa

belle maison qu'elle a tant voulue, ou que son mari a tant voulue, devient finalement sa tombe où elle meurt un peu plus chaque jour.

Nous sommes placés ici au cœur d'un cas précis, car le cinéma, comme toute autre forme d'art, montre toujours l'histoire d'une singularité, l'œuvre étant limitée par sa nécessaire incarnation dans le sensible. Dans l'expérience physique, il n'y a que des cas particuliers. Ainsi, il n'y a bien sûr pas de tragédie dans chaque grande maison, mais le mal court cependant et frappe celles qui n'abritent pas une base solide. Cette base, c'est une éducation attentionnée, une éducation qui a pour but et pour principe d'élever l'individu à sa valeur, à son humanité, en lui montrant son potentiel et en lui donnant les moyens de le réaliser. Et comment donner une telle éducation lorsqu'on travaille quarante heures par semaine, qu'il faut nourrir tout le monde et aller reconduire tout le monde partout? *Le piège d'Issoudun* est un film qui parle des enfants. Quel avenir leur réserve une situation comme la nôtre?

Le Québec d'aujourd'hui

Plusieurs choses se dégagent de notre analyse. Et le bilan n'est pas rose. Le film finit mal: Esther réussit à mourir des mains de Laurier, et celui-ci ne pourra jamais plus regarder ses enfants de la même manière. Les enfants, bonheur ou fardeau? Tout dépend de sa propre humanité, de l'humanité de ceux qui mettent au monde un enfant. Les enfants sont innocents, mais l'adulte est coupable parce que conscient, et il ne peut projeter ses problèmes sur eux. Si l'humanité des parents est présente, ce sera heureux, s'ils en sont déconnectés, le désastre est à la porte. S'ils peuvent reconnaître l'autre comme soi, l'enfant comme le leur, l'histoire sera heureuse. Mais comment penser à l'autre si nous ne pensons qu'à nous-mêmes? Avoir des enfants par égoïsme est une mauvaise façon de faire, il faut le faire en pensant que oui, d'une part, l'enfant est notre progéniture, mais qu'il est aussi la progéniture de l'humanité tout entière, car en lui est contenue toute cette humanité. N'empruntons-nous pas la terre à nos enfants, plutôt que de la prendre à nos ancêtres?

Le piège d'Issoudun est très sévère, autant par ses images que par son contenu. La pression mise sur les individus, tant féminins que masculins, est forte et, coupés de la réalité et des autres, ils sont seuls pour affronter l'avenir. La mère déconnectée de son passé originel veut mourir, car elle ne voit plus d'avenir : il n'y a d'avenir que parce qu'il y a un passé. Or, il n'y a pas de passé sur la 20 et il ne semble pas y en avoir à Issoudun. Il semble que ces endroits ont toujours été égaux à eux-mêmes et qu'ils seront toujours pareils : c'est ça, la monotonie. Les nouveaux quartiers n'ont pas de passé, ils ont tout détruit pour repartir à zéro. Il semble donc que le même éclat en sortira pour toujours, un éclat qui fait mal aux yeux et donne mal au cœur. Le plastique, ça prend du temps à se désagréger. Toujours être productif et créatif, toujours faire comme tout le monde pour être normal, toujours réussir ou se tuer à essayer, c'est aussi ça la monotonie québécoise. Et ça ne semble pas vouloir changer, mais plutôt s'empirer. Esther n'est pas une personne comme les autres, elle a poussé sa situation à l'extrême. Elle en a eu tellement conscience, que le divertissement ou le vin ne pouvait plus rien y faire.

La vie n'est évidemment pas toute grise, et ce film n'est qu'un aspect de celle-ci, qu'une de ses possibilités. Il aurait pu en être autrement. Reconquérir son universalité, retrouver l'humanité en soi, entrer en contact avec les autres et avec soi, voilà la solution. L'isolement a assez duré, il faut sortir de l'abstraction. Retrouver le monde : oui, il y a un monde hors de ses biens, de son argent et de sa petite famille fermée. Il y a de multiples choses à découvrir. Il faut saisir qu'il y a eu quelque chose avant nous, pour enfin comprendre que nous avons quelque chose à bâtir, quelque chose de non encore réalisé, que nous sommes un jalon de l'humanité et de l'histoire du Québec, que nos enfants sont le futur et que s'ils sont mal conçus, autant physiquement qu'intellectuellement, ils auront aussi le mal de la 20, et tomberont aussi dans le piège de tous les Issoudun de ce monde.

Ce film est monotone pour briser la monotonie. Il n'y a rien de mieux pour comprendre et changer quelque chose que de se le faire mettre sous les yeux. Un portrait révèle toujours plus qu'il ne le

voudrait. Le suicide est encore très fréquent au Québec chez les jeunes, parce que personne ne leur a dit qu'il y avait plus, que la monotonie n'est pas une nécessité et qu'il est possible de changer les choses. Si on croit que rien ne peut changer, à quoi bon être sur terre? «Je ne sers à rien, puisque je ne peux rien apporter à la collectivité.» Et pour dire ceci, il faut déjà avoir pris conscience qu'il y a une collectivité, cette collectivité qui s'évapore trop souvent lorsque les besoins individuels sont satisfaits. On fait la grève ensemble, mais on se pile sur la tête pour monter les échelons. En tant que pont, nous avons une tâche: il s'agit de la découvrir et construire nos vies en conséquence. Nous devons être différents de nos parents, et devons donner à nos enfants le goût d'être différents, d'être eux-mêmes. La vie n'est pas l'éternel retour du même, ou du moins elle n'a pas à l'être; elle est plutôt en changement perpétuel. C'est être irréaliste que de vouloir vivre en sécurité et couler sa vie tranquillement. Comme disait Shakespeare, par la bouche d'Hécate: «la sécurité est la plus grande ennemie des mortels³», car elle est la tentative de stopper le cours des choses qui ne peut s'arrêter. S'isoler du temps et de l'espace, par l'isolement en banlieue richarde, entraîne nécessairement la monotonie.

Conclusion

Le Québec est ainsi mis sur la sellette. Personne n'aime se faire dire ses vices, car la vérité choque. *Le piège d'Issoudun* est le piège de la monotonie québécoise. Notre paysage routier et rural est monotone, tout comme nos banlieues et nos espérances de bonheur: nul n'est heureux qui n'est riche. L'angoisse est là et attend dans le silence de la monotonie avant de nous envahir. Il faut qu'il y ait autre chose, sinon à quoi bon vivre? Nous l'avons sous les yeux à tous les jours: «Je me souviens». Mais de quoi te souviens-tu? Des histoires monotones d'Anglais qui battent des Français? Le ressentiment est très déprimant, et nos horizons demeurent toujours très limités, lorsque obnubilés par ce qui nous hante. Je crois qu'il faut se souvenir de plus, de quelque chose de moins historique et de plus originel: il faut se souvenir de nous, que nous sommes unis par l'humanité qui nous habite tous, par la liaison que nous avons à faire

entre hier et demain. Le Québec va mourir si nous croyons que la situation actuelle est la fin de l'histoire: il faut espérer plus, penser autrement, pour que nous restions vifs. Nous nous maintenons actuellement sur le respirateur artificiel: si l'euthanasie devient légale, devons-nous y avoir recours? La procédure est, malheureusement, déjà amorcée.

1. Ce film contient lui aussi un piège, encore plus visible que celui d'Issoudun, mais qui n'est pas le nôtre. Le piège en est un du centre sud des Etats-Unis. Le rapprochement entre les deux aide à comprendre notre piège, mais nous ne nous étendrons pas plus sur ce sujet.

2. Je m'excuse auprès des gens d'Issoudun, je suis convaincu que votre village n'est pas si déprimant, mais il est vrai qu'il peut produire cet effet chez des gens de la ville.

3. Shakespeare, *Othello-Macbeth-Le roi Lear*, «Macbeth», III, V, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 287

Le Québec moderne : un portrait en quatre tableaux

Caroline L. Mineau, *Université Laval*

*Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort,
si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage.*

Jean-Jacques Rousseau.

Lorsqu'un étranger arrive au Québec pour la première fois, il est d'abord frappé par la largeur des rues, l'espace entre les maisons, la taille des réfrigérateurs, les autobus jaunes. Il se croirait dans un film américain, mais les gens autour de lui parlent une autre langue... Il remarque ensuite toutes les croix, les statues, les rues Saint-ceci, les écoles Sainte-cela. Il entre dans une église; elle est vide. Il entre dans une école; elle a été transformée en centre récréatif pour l'âge d'or. Il retourne chez lui, et pour peu qu'il habite dans l'Ouest canadien, à Barcelone ou à Édimbourg, il trouve presque autant de jeunes Québécois qu'il en avait rencontrés au Québec. Quelle époque! Quel peuple! se dit-il, puis il retourne à ses affaires.

On sent toutefois que la situation est bien différente lorsqu'on veut parler soi-même de ce qui nous entoure. L'idée qu'il est difficile de dresser un portrait de son temps parce qu'on se trouve immergé dans le modèle qu'on se donne n'étonne personne; peindre son époque, c'est après tout faire son autoportrait. D'une part, on est aux prises avec le problème du manque de recul, de telle sorte qu'il est difficile de poser un regard neutre sur le sujet. C'est pour cette raison que les artistes, ceux qui n'ont pas été contaminés par la mode de l'objectivité, parviennent parfois mieux que les intellectuels à peindre un tableau qui soit suffisamment ressemblant pour que le public s'y reconnaisse. D'autre part, on se trouve confronté au fait que la réalité forme un panorama de trois cent soixante degrés autour de nous. Pour peu qu'on change d'angle, on change de paysage. Et nul, malgré les miracles de la génétique, ne possède des yeux derrière la tête.

Il faut pourtant donner le premier coup de pinceau. C'est pourquoi nous posons l'hypothèse suivante en guise de point de départ : notre époque, en ce qu'elle s'inscrit dans la modernité, se caractérise de manière générale par le fait que les cadres de référence, « ce en vertu de quoi nous donnons un sens à nos vies¹ », sont devenus problématiques, que rien de ce qui pouvait autrefois passer pour une évidence religieuse ou morale ne va plus de soi et que nous sommes constamment en train d'essayer de nous positionner par rapport à certains critères que nous nous donnons. S'agit-il d'un changement pour le meilleur ou pour le pire ? Les théoriciens de la modernité ne s'entendent pas sur ce point, certains criant au progrès de la liberté, d'autres au scandale du relativisme. Aussi, pour répondre à cette question, nous ferons appel à quatre films, quatre points de vue à la fois discordants et complémentaires, pour tenter de dresser un portrait panoramique si ce n'est de notre époque en tant que telle, du moins de la manière dont elle est perçue par certains des artistes qui ont contribué à l'essor du septième art au Québec ces dernières années. Par cette voie, qui se veut des plus subjectives, nous espérons rendre compte de la manière dont la réalité moderne est perçue par des gens à qui la modernité importe parce qu'elle définit les perspectives du monde dans lequel ils évoluent. Peut-être pourrions-nous, grâce à cette approche, compenser les difficultés liées à l'autoportrait par un avantage : celui rattaché au point de vue du sujet en train de vivre avec d'autres le phénomène qu'il cherche à comprendre, point de vue privilégié en ce qu'il sort de la subjectivité individuelle pour ouvrir la possibilité du dialogue.

Le rapport à l'idéal

En rejetant les conceptions transcendantes du bien, comme celle de la théorie de Platon ou celle de la religion chrétienne, pour adopter une conception immanente de la morale, les modernes ont eu l'impression de cesser de négliger la vie sur terre au profit de la vie au ciel, la vie matérielle au profit de la vie spirituelle. On remarque pourtant que plusieurs, loin de cesser d'adorer un idéal et de tendre vers lui, ont simplement changé la nature de celui-ci. Ils en ont fait un idéal humain, un idéal de vie, et de ce fait, leur relation à celui-ci

s'est altérée. Le film *Québec-Montréal*² illustre bien les conséquences de cette transformation, les poussant même jusqu'à la parodie.

Rupture d'un couple, chicane entre amis au sujet d'une femme dont ils sont tous trois amoureux, échec d'un flirt entre collègues de travail, autant de clichés des relations hommes-femmes qui sont abordés dans ce *road-movie* entre la capitale et la métropole. Résultat : aucun des personnages ne parviendra à destination en compagnie de celui ou de ceux avec qui il était parti. Chacun se retrouvera isolé, déçu, pris entre deux lieux. Mais sous le nez des protagonistes, qui doivent faire face à la triste réalité de l'échec de leurs relations, passe le couple parfait, qui mène la vie parfaite dans sa voiture parfaite.

Ce couple apparaît comme le sommet de l'image *kitsch*. Couleurs pastel, rythme ralenti, la jeune femme blonde et délicate, le jeune homme brun et costaud, leurs sourires excessifs, leur décapotable d'un style rappelant celui des années cinquante, tous les éléments visuels concordent pour que le spectateur comprenne qu'ils se trouvent dans une réalité différente de celle des autres personnages. Ils sont « la passion », ce à quoi tout le monde aspire, et leur perfection écrase les gens ordinaires de son poids, les met face à leur médiocrité. Alors que les autres situations montrent l'échec avant, pendant et après le couple, ils représentent l'amour accompli, possédé, fixe. Leur silence heureux, opposé aux échanges orageux des personnages qui évoluent dans le monde réel, semble suggérer que le dialogue, qui devrait servir à rapprocher les gens, ne fait que les éloigner en attisant l'incompréhension chronique, l'incompatibilité systématique des attentes. Ils exercent la force d'attraction d'un idéal en ce qu'ils présentent aux autres une image du bonheur qui permet de juger de la qualité de leur propre vie amoureuse, mais cet idéal humain s'avère encore plus inaccessible qu'un idéal divin ou cosmologique parce que détaché de la réalité pragmatique de la condition humaine, sans pourtant être de nature différente. S'ils fascinent les personnages, quelque chose les discrédite auprès du spectateur : ils ont l'air faits en plastique. Ils sont la chimère hollywoodienne par excellence, chimère par définition hors d'atteinte, purement imaginaire.

Un seul personnage semble insensible à leur pouvoir d'attraction : celui qui répond à son téléphone cellulaire par « Michel Gauvin, Mike Gauvin », l'homme qui parle deux langues, mais ne dit la vérité à personne, le père de famille marié et heureux qui passe tout le trajet à organiser ses rencontres avec ses diverses maîtresses montréalaises. Sa morale s'articule autour de deux maximes que l'on pourrait formuler ainsi : « Il y en a qui divorcent pour des riens, moi je veux divorcer pour quelque chose » et « Le mérite de parvenir à coordonner ma vie pour qu'aucune de mes femmes-satellites ne s'aperçoive de l'existence des autres est plus grand que celui de l'homme qui reste fidèle à une seule femme. » Autrement dit, Mike Gauvin est un fataliste-rationaliste-instrumental. Il croit assez aux statistiques pour considérer que son mariage heureux finira fatalement comme les autres et il valorise la raison instrumentale à un degré plus élevé que la tempérance et la fidélité aux engagements. Aussi incohérente que soit cette position morale (car comment les statistiques pourraient-elles agir à la manière d'une destinée ?), aussi choquante que soit sa manière de se servir des autres, Mike Gauvin est pourtant celui qui parvient à tirer son épingle du jeu. La clé de l'énigme se trouve au niveau symbolique : il est le seul personnage à profiter de la route, à s'arrêter en chemin pour manger un cornet de crème glacée plutôt que de sacrifier le plaisir du voyage pour parvenir plus rapidement à destination³.

Le film semble suggérer qu'il faut renoncer à l'idéal, à l'image parfaite de « la passion », pour parvenir à quelque chose. En cela, on peut penser qu'il libère d'un certain asservissement à un modèle contraignant et irréaliste de la vie à deux, mais il ne met rien à la place de l'idole déchue. La question de savoir si l'influence néfaste de l'idéal n'est pas plutôt due au *contenu* qu'on lui donne, au fait que les gens visent « la passion » aux couleurs hollywoodiennes au lieu de chercher, par exemple, « l'engagement » ou « la confiance », n'est pas abordée, peut-être pour suggérer que personne, parmi la jeune génération, n'a en tête de modèle plus consistant vers lequel orienter sa vie. Le spectateur, face à un vide que le film ne remplit pas, reste donc avec un malaise : cette renonciation a un prix, celui des relations sans réserve avec autrui. Renoncer à une image irréaliste

du bonheur, c'est se libérer d'une contrainte, mais renoncer à tout idéal, c'est transformer la difficulté des rapports humains de qualité en une réalité inévitable. Autrement dit, être réaliste, au sens que semble donner *Québec-Montréal* à cette attitude, c'est renoncer à se reconnaître responsable de l'échec ou de la réussite de ses relations avec autrui. Le réalisme, ainsi conçu, est vécu comme un fatalisme.

Le rapport à l'autre

Mais se résigner à entretenir des relations sans idéal avec autrui ne vient pas diminuer le besoin qu'on a des autres. Au contraire, celui-ci peut devenir maladif, comme c'est le cas pour le personnage principal de *Un crabe dans la tête*⁴. Alex, un photographe sous-marin de trente et un ans, s'est sauvé vers l'Océan Indien le lendemain de son mariage. À son retour à Montréal, il voudrait à la fois éviter sa femme, séduire Marie, une journaliste opiniâtre qu'il rencontre chez son meilleur ami, et consoler celui-ci de sa déception amoureuse alors que c'est lui-même qui a couché avec sa copine lors d'un moment de détresse. Il est, en d'autres termes, l'exemple parfait, transposé au XXI^e siècle, de l'homme aliéné par son amour-propre que décrit Rousseau dans sa critique de la société :

Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne⁵.

En voulant plaire à tout le monde, Alex s'agite, s'affole et se prend dans sa propre toile. Il est le rejeton caricatural de cette génération à qui l'on a ouvert toutes les portes en disant : tu n'as pas à exercer le métier de ton père si tu n'en a pas envie, tu n'as pas à rester sur ta terre natale si tu veux aller voir ailleurs, tu n'as pas à te marier si tu préfères rester sans attaches. bercée par l'idée que tout est possible, cette génération tend à oublier que la réalité mortelle de l'existence humaine force à faire des choix. Le résultat se voit dans

la vie d'Alex : il a besoin qu'on l'aime, mais comme il ne sait pas sur quelles bases, il les confond toutes. Il sait que choisir, c'est renoncer, mais on ne lui a pas appris que renoncer, c'est investir dans ce qu'on a choisi et courir la chance d'en recueillir les fruits. Parce qu'il ne veut rien perdre des possibilités qui s'offrent à lui, Alex tend sa toile espérant y accrocher tout le monde. S'il devient la victime de son piège, c'est que les exigences de chacun sont incompatibles entre elles. La bouche d'Alex ne dit « non » à personne, sa vie le dit pour lui ; quand la pression devient trop forte, il s'envole vers un autre océan. Ironiquement, cet homme qui a tant besoin des autres est celui qui se retrouve seul, entre deux eaux, dans le silence, silence qui d'ailleurs le fascine. Il envie l'état paisible du cadavre d'un enfant qu'il rencontre dans une épave de navire, lui qui sans cesse remue dans tous les sens. L'appétit de reconnaissance d'Alex, constamment déçu en raison de son caractère excessif, devient désir de mort. Le mort, après tout, n'a besoin de personne.

Par ailleurs, à force de toujours courir après les autres, Alex perd contact avec lui-même. L'incompatibilité entre son besoin d'être aimé par tout le monde et les exigences de la réalité des relations humaines devient le crabe dans la tête du plongeur, cette paire de pinces qui vient couper le courant dans son cerveau, rompre la connexion qu'il a avec lui-même lorsque tout devient trop compliqué. En cherchant à devenir quelqu'un en plaisant à tout le monde, Alex n'est plus personne.

Le film ne se termine pourtant pas sur la catastrophe à laquelle on pouvait s'attendre, car au moment où il n'a plus rien à perdre, Alex finit par assumer la responsabilité de ses actes. Ce faisant, il reprend contact avec lui-même, mais alors se produit une coupure dans la trame de l'intrigue. La scène suivant celle où il avoue tout ce qu'il a fait nous transporte au cœur de l'hiver. On voit Alex en habit d'homme-grenouille avancer vers un trou dans la glace. Il s'apprête à plonger, mais quelque chose le démange sous le bonnet de sa combinaison. Il l'enlève et trouve un crabe, qu'il jette à l'eau. On entend alors une musique folle et joyeuse, et l'image se met à vibrer, à danser. Alex a réussi à faire sortir ce qui l'agitait inutilement de l'intérieur. Au milieu du monde qui bouge, il est maintenant plus stable,

mais tout cela se passe dans un désert de neige coupé du monde réel des relations à autrui, avec seulement un étroit sentier pour y retourner. Parce que la solution du problème est exprimée par le biais du langage symbolique, c'est au spectateur de refaire le pont entre le désert de neige et son propre monde.

Le rapport aux éléments

C'est également la voie des symboles qu'adopte Manon Briand, dans la *Turbulence des fluides*⁶, bien que ce soit pour exprimer une vision de la réalité radicalement différente de celle d'André Turpin. Contre l'appétit de tranquillité d'Alex, elle clame que les trois éléments essentiels à la vie sont le désir, le désordre et le danger. Son héroïne, Alice, une sismologue qui s'est enfuie au Japon à la suite d'une déception amoureuse, est envoyée par son employeur japonais à Baie-Comeau, où elle est née, afin d'enquêter sur un phénomène étrange : la marée, depuis plusieurs jours, s'est arrêtée et l'on craint fort que ce soit un le signe précurseur d'un tremblement de terre.

Voyageuse comme Alex, Alice pense au contraire qu'elle n'a besoin de personne et c'est ironiquement vers cette femme rationnelle et froide que se tourneront les gens superstitieux de Baie-Comeau pour essayer de comprendre ce qui leur échappe. Ce personnage, joué par Pascale Bussièrès, célèbre pour son petit « air baveux », se demande : « Pourquoi le monde me content-ils tous leurs problèmes ? Est-ce que j'ai l'air d'une psychologue ? – Non, de répondre un vieil homme, vous avez l'air de vous en foutre. » Et graduellement, la femme de carrière, détachée et exilée de par sa propre volonté, se laissera atteindre et attendrir.

Immergée dans un bassin de symboles féminins, la mer-mère, le cycle lunaire, et imprégnée par le climat de sensualité qui émane de la chaleur de l'air, Alice va prendre contact avec ses racines, avec ce qu'elle est comme femme, avec cet homme, Marc Vandal, un veuf lui aussi endurci. Par un étrange renversement de la croyance populaire qui veut que les éléments influencent les émotions humaines, c'est l'énergie sexuelle de ces deux personnages réunis qui déclenchera le tremblement de terre qui rendra aux éléments leur cours normal. Il fallait, pour que le monde continue de tourner,

qu'Alice se réconcilie avec sa naissance et que Marc accepte la mort de sa femme, dont le corps a enfin été retrouvé. C'est en assumant les deux extrêmes du cycle de la vie qu'on peut vivre le temps intermédiaire. Par une sorte de spiritualisation des éléments de la nature, Manon Briand suggère sa solution au malaise qui émane de nos modes de vie blindés par nos réflexes de protection : la force se trouve dans l'acceptation du devenir et de la fragilité, dans la confiance en le un cycle qui donne un sens à la vie et à la souffrance, dans le fait d'accepter de planter ses racines quelque part et avec quelqu'un.

Le rapport à l'histoire

C'est une autre forme d'enracinement que suggère Denys Arcand dans *Les invasions barbares*⁷. Plutôt que de spiritualiser les éléments naturels pour en faire le symbole d'un ordre dans lequel l'humain peut s'inscrire, il donne un sens au non-sens de l'histoire, celle de l'humanité et celle de l'individu. Dans l'optique de montrer une continuité dans la succession des époques et des générations, le film *Les invasions barbares* est d'autant plus complexe et complet qu'il montre le contact non seulement entre le passé et le présent, mais entre deux clans qui cohabitent dans le même monde : les « socialistes voluptueux⁸ » de la génération des baby-boomers instruits qui ont pris une part active à la Révolution tranquille, et leurs enfants, les « capitalistes ambitieux et puritains », qui se cherchent eux-mêmes dans ce monde hérité de leurs parents.

Parce que « l'intelligence est un phénomène collectif intermittent » et qu'en 1950, « tout le monde était con, même à Athènes », les intellectuels universitaires qui sont nés au Québec dans ces années-là arriveront certes à la cinquantaine avec le sentiment de n'avoir rien fait de grand, mais ils se seront au moins tournés, dans leur jeunesse, vers la politique, pour se donner une fin noble à atteindre, et vers le plaisir, recherché pour lui-même et en tant que libération des interdits religieux. Ils se rappellent avec une pointe d'ironie qu'ils ont été, selon le dernier auteur qu'ils avaient lu, séparatistes, indépendantistes, souverainistes, souverainistes-associationnistes, existentialistes, anticolonialistes, marxistes, marxistes-léninistes, trotskistes, maoïstes, structuralistes, situationnistes, féministes,

déconstructivistes, bref, qu'ils ont adoré tous les «ismes», sauf le crétinisme. Ils rient de leur naïveté, mais ils savent une chose avec le recul : ils ont aimé la vie.

C'est à la fois cet appétit de vivre combiné avecet l'impression qu'il a tout raté qui torturent Rémy lorsqu'il doit faire face à la mort : malgré ses lectures, malgré tout ce qu'il a fait, il se sent aussi démuné qu'au jour de sa naissance. Cet homme, qui a passé sa jeunesse à se libérer de la religion qu'on lui avait inculquée dans son enfance, ne reviendra pas en arrière, mais il enviera la religieuse de l'hôpital pour la confiance que lui donne sa foi. C'est finalement par le biais de ses proches qu'il trouvera assez de réconfort pour rendre l'âme avec courage : «J'ai eu beaucoup de plaisir à vivre cette modeste vie en votre compagnie, mes chers amis, et ce sont vos sourires que j'emporte avec moi.» Celui qui a négligé son mariage et sa vie familiale au nom de la révolution sexuelle va mourir entouré d'amis qui l'aiment, de son ex-femme qui l'appellera l'homme de sa vie, de ses enfants qui reconnaîtront lui devoir la force qu'ils ont. Celui qui a contribué au fait que les églises se sont vidées en quelques mois en 1966 parviendra, sans Dieu, à mourir en paix.

Mais qu'en est-il de cette génération née après la mort de Dieu, après tous les «ismes», après que les ordinateurs aient remplacé les livres? Le tableau, au premier abord, semble assez sombre. Le monde construit par les baby-boomers, symbolisé par l'hôpital surchargé de patients où se déroule une bonne partie du scénario, est le produit d'un idéal socialiste, mais où tout s'achète et où chacun est anonyme. Aussi n'est-il pas surprenant que le plus confortable des rejetons de la jeune génération soit Sébastien, le fils de Rémy, devenu millionnaire. Il a fui vers Londres pour y faire sa vie et devenir, loin des siens, le «jeune homme parfait» avec la «carrière parfaite» et la «fiancée parfaite». Il semble avoir tout réussi, mais son père le considère pourtant comme le «prince des barbares»; ils sont trop différents l'un de l'autre.

La fille de Rémy, Sylvaine, s'est elle aussi exilée. Devenue opératrice de voiliers, c'est au milieu des flots qu'elle a l'impression d'avoir trouve trouvé «sa place». Elle ne cherchait donc pas un lieu, un sol pour y prendre racine, mais plutôt le sentiment que sa vie

correspond à ce qu'elle est, qu'elle vaut la peine d'être vécue. Elle s'identifie au mouvement du bateau sans ancre, à la fragilité du marin qui respire le vent avec délice et sait que la mort l'attend peut-être par-delà une vague. Son père l'appelle une ratée, mais il s'attendrit en pensant à elle et Sylvaine sait qu'au fond, elle lui ressemble.

Nathalie, la fille de Diane, une amie de Rémy, a comme Sylvaine le sentiment que sa mort est proche, mais sans connaître la quiétude du marin. Cette héroïne manquée, qui travaille comme correctrice pour Boréal, est bien la seule de la jeune génération à ne pas avoir quitté le pays, mais elle s'évade dans la drogue pour oublier qu'elle est imparfaite. De par son contact avec les livres, elle se rapproche un peu de Rémy et des amis de celui-ci, mais elle ne ressent ni leur gaieté, ni leur amour pour la vie. Cette jeune femme, qui a vu la révolution sexuelle à travers les yeux d'une enfant devant qui paraissent les amants de sa mère, ne peut pas partager leur insouciance. Étrange renversement des rôles que celui qui résulte de la négation des valeurs ancestrales...

Les baby-boomers, qui se sont battus pour faire éclater les cadres de référence traditionnels, utilisent, malgré leur incroyance, un langage religieux pour parler des choses les plus profanes. Leur monde, à tort ou à raison, est sacralisé par l'expérience, même reniée, qu'ils ont eue de la religion. La liberté dont ils jouissent maintenant a pour eux le parfum de la victoire. Elle a, autrement dit, un sens. Au contraire, pour leurs enfants, qui n'ont jamais eu peur de l'Enfer, la débauche et le bon vin n'ont pas la même saveur : ils sont, à divers degrés, puritains parce qu'ils n'ont pas de raison d'être voluptueux. Née dans un monde déjà désenchanté, soit la nouvelle génération trouve sa sagesse dans la lucidité, dans le courage de faire face à cet univers dénué de sens, soit elle ne se pose pas de question. Même en étant contemporain de celui où vivent présentement leurs parents, le monde de la génération X est foncièrement différent du leur.

Il peut donc paraître étrange de proposer que c'est plutôt vers les ressemblances entre les époques que pointent *Les invasions barbares* ; il semble pourtant que ce soit le cas. Quelques remarques éparses dans les dialogues à propos de l'histoire de l'humanité

rendent cette hypothèse crédible et suggèrent qu'on peut transférer ce raisonnement pour expliquer l'importance de l'histoire familiale dans la constitution de l'identité d'une personne. De fait, on voit un reportage télévisé où un expert suggère que le phénomène des invasions barbares ayant détruit l'Empire romain est peut-être en train de se répéter dans le cas de l'Empire américain. Les termes « invasion » et « barbare » sont pourtant employés à plusieurs sautes au cours du film : l'invasion, pour le policier, c'est le fait que les réseaux de drogues de Montréal soient incontrôlables parce que si l'on arrête les Iraniens qui sont à la tête, ils seront remplacés par des Irakiens, des Libanais ou des Turcs. Le barbare, pour l'intellectuel socialiste, c'est le capitaliste qui n'a jamais lu un livre de sa vie. Une invasion barbare est donc ce qui vient de l'extérieur pour détruire l'intérieur tel qu'on le connaît, mais il faut comprendre l'extérieur non seulement en un sens spatial, mais également comme ce qui est différent de soi. Le déclin d'un empire, en ce second sens, est l'engendrement d'un nouveau monde à la fois en rupture avec l'ancien et tributaire de celui-ci. On pourrait presque dire que cela se produit chaque fois qu'une nouvelle génération prend la place d'une autre.

Cette même conception de l'histoire comme une série de récurrences se manifeste par la réponse que fait Rémy à la religieuse qui se plaint, comme la plupart des gens, que le XX^e siècle a été le plus horrible de tous. Il lui dit que lorsqu'on se rappelle, par exemple, le massacre des Amérindiens lors de la conquête des Amériques, on voit que c'est l'histoire de l'humanité qui est une suite d'horreurs, pas spécialement celle du XX^e siècle. Cette vision de l'histoire est cohérente avec la désacralisation du monde : quand on perd la notion de salut, il faut perdre celle d'apocalypse. Nos crimes récents n'annoncent pas la fin du monde parce que ceux de nos ancêtres n'ont rien fait d'autre que de créer le monde dans lequel nous vivons. Le réconfort de la contingence se trouve dans l'espoir d'impunité.

Parallèlement, la nouvelle génération n'est pas meilleure ou pire que celle qui l'a précédée. Nathalie, en entrant dans l'ancien appartement de Rémy, comprendra que comme sa mère, elle est attirée par les livres. Sébastien, en embrassant Nathalie, soupçonnera qu'il a hérité de l'amour de son père pour les femmes. Sylvaine, de

son voilier, dira à Rémy qu'il lui a transmis sa solidité et son appétit pour la vie. Par-delà les ruptures, il y a la continuité. Reconnaître le « prince des barbares » comme son fils, c'est accepter qu'il y a de soi-même dans cet autre. Se reconnaître dans son père, c'est accepter comme sienne l'imperfection de celui-ci, imperfection qui est tout le contraire d'une fatalité parce que c'est ce qui lui faisait aimer la vie. « C'est toujours comme ça. C'est la vie », dit Pierre, un ami de Rémy, qui vient de se quereller avec la femme qui, malgré tout, fait de lui le plus heureux des hommes. Vivre sa vie, c'est l'aimer avec son imperfection.

* * *

On pourra nous reprocher d'avoir fait une présentation trop sommaire, voire trop biaisée, des films que nous avons abordés, reproche auquel nous répondrons en rappelant qu'il le fallait bien, puisque que notre objectif était de dresser un portrait une esquisse de notre époque et que nul peintre n'a un regard vraiment neutre sur son sujet, surtout lorsqu'il s'agit de faire son autoportrait. Mais en choisissant ces quatre films comme matière première, nous avons voulu suggérer que bien que les visions du monde de ces cinéastes soient à plusieurs égards discordantes, elles se rejoignent sur un point : le besoin pour l'homme de se positionner par rapport à un repère, de définir son identité et ses objectifs en relation à quelque chose d'autre que ses préférences individuelles, que ce soit un idéal humanisé, une autre personne, l'ordre de la nature ou l'histoire⁹. En cela, ces quatre films sont autant de tentatives de réponse à la menace de relativisme qui plane sur la modernité.

Certaines des solutions proposées sont plus spécifiquement modernes que d'autres. En effet, l'idée de responsabiliser ses rapports à l'autre pour reprendre contact avec soi-même, véhiculée par *Un crabe dans la tête*, ou la proposition de *Québec-Montréal* selon laquelle il faut renoncer à poursuivre un idéal pour arriver à quelque chose, s'inscrivent toutes deux dans le mouvement général de la pensée moderne, dont la tendance morale dominante fait de l'homme la source et le critère du bien. Il semble toutefois que l'idée

que l'homme doit accepter de participer à l'ordre de la nature, que l'on trouve dans *La turbulence des fluides*, se rapproche davantage d'une conception cosmologique de l'univers, donc d'un type d'explication pré-moderne, ou peut-être, en ce que la conformité à cet ordre est à conquérir, post-moderne. Étrangement, alors que les deux premiers films se terminent sur un isolement des personnages principaux et laissent le spectateur un peu perplexe, le troisième se clôt sur l'épisode heureux de la réunion d'un couple. Est-ce à dire que la solution la plus satisfaisante au malaise de la modernité se trouve à l'extérieur de celle-ci ?

Il faudrait, pour trancher la question, savoir si l'éclatement des cadres de références traditionnels a permis de conserver la saveur et la beauté des choses. Puisque l'homme moderne a, comme son prédécesseur, besoin de sens, mais que rien ne lui prouvera jamais sans l'ombre d'un doute qu'il l'a trouvé, il lui faut aimer la quête pour elle-même. C'est ce que semblent suggérer *Les invasions barbares*. Parce que ce film ne fait aucune promesse, il nous rejoint en tant que modernes épris de doute et de recherche, mais parce qu'il rattache l'individu à ceux qui sont nés avant, avec et après lui, par des rapports de responsabilité, il parvient à dissiper le sentiment de vaine et morne solitude qui ternit parfois la quête de sens de l'homme moderne.

1. Charles Taylor, *Les sources du moi*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998, p. 33.

2. *Québec-Montréal*, réalisé par Ricardo Trogi, 2002.

3. Ce symbole alimentaire se retrouve également dans la mise en situation où trois amis sont amoureux de la même femme : celle-ci, qui couche avec chacun des trois, a donné à l'un d'eux un morceau de tarte pour qu'il le partage avec les autres et celui qui mange de la tarte sans rechigner qu'elle est trop petite pour trois est le même qui, on le découvre à la fin lorsque les cartes sont mises sur table, a des chances de développer une relation plus durable avec cette femme.

4. *Un crabe dans la tête*, réalisé par André Turpin, 2001.

5. Jean-Jacques Rousseau, « Sixième lettre morale », *Œuvres complètes*, IV, Gallimard, 1969, p. 1112.
6. *La turbulence des fluides*, réalisé par Manon Briand, 2002.
7. Le film *Les invasions barbares*, réalisé par Denys Arcand, 2003, est la suite du film *Le déclin de l'empire américain*, 1986, mais nous le traitons ici indépendamment de ce dernier.
8. Les passages entre guillemets sont des citations du film.
9. Sur la théorie morale qui a inspiré et alimenté cette réflexion, voir l'ouvrage *Les sources du moi* de Charles Taylor, auquel nous avons déjà fait référence, de même que Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992.

Démocratie

La plupart des civilisations ont connu maintes formes de sociétés et d'États dans le cours de leur histoire. De décentralisées et parcellaires, les multiples sociétés humaines se sont étendues, peuplées davantage et cultivées. Évidemment, une telle croissance tous azimuts a posé de nouveaux problèmes organisationnels, pour lesquels plusieurs types de solutions ont été proposées. Certains peuples ont cédé (volontairement ou non) le pouvoir politique aux mains des instances religieuses, d'autres aux mains des instances militaires; d'autres enfin, se sont dotées d'une caste d'hommes politiques indépendants. C'est en adoptant cette troisième voie que les Grecs de l'époque classique formèrent ce que les historiens nomment avec fébrilité «la première démocratie». Cette grande réalisation, qui avait à sa tête Périclès, a donné un essor à la Grèce, essor qui lui permit d'atteindre les plus hauts sommets dans tous les domaines: philosophique, scientifique, spirituel, artistique, social, politique, commercial, technique, militaire, etc. Mais la plus grande réalisation de cette démocratie de l'âge d'or est peut-être le fait qu'elle soit demeurée imprimée dans l'imaginaire des intellectuels occidentaux comme un modèle à suivre pendant vingt-cinq siècles.

Malgré la prégnance de la démocratie antique sur l'imaginaire politique, on vit ressurgir d'anciennes formes de régimes politiques et de nouvelles apparaître: la république impériale, le système féodal, l'État religieux, la dictature militaire, la confédération de principautés et, plus récemment, la démocratie libérale, le fascisme, le communisme, la social-démocratie, etc. Cependant, le monde occidental a vu, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, un régime politique devenir peu à peu hégémonique: il s'agit de la démocratie. Plus que jamais aujourd'hui, les discours justificateurs de cette démocratie se veulent universalistes. D'autre part, quand on considère les nombreuses frappes militaires de certaines de ces démocraties occidentales accomplies «au nom de la liberté et de la démocratie», plusieurs d'entre nous se posent des questions quant au bien-fondé de celle-ci. Est-elle vraiment indissociablement liée avec l'émancipation des hommes? Si oui, à quel point, et pour qui? Quelles en

sont la portée et les limites ? Ou encore, comme jadis Marx croyait l'avoir vu, est-elle d'abord un système organisé d'exploitation non-violente des pauvres par les riches ? Car s'incarnant en État de droit, cette démocratie ne vise-t-elle pas avant tout à défendre les possédants contre les dépossédés ? Et advenant qu'il en soit ainsi, est-il possible, comme le suggèrent les néolibéraux, que ceci soit finalement à l'avantage de tous ? En ce début de vingtième siècle, même les apologistes de la démocratie se voient forcés d'admettre que celle-ci engendre des inégalités sociales. Sur la base de ce constat, l'État doit-il laisser les choses aller d'elles-mêmes, sous prétexte que toute intervention ne ferait qu'empirer la situation, ou doit-il intervenir pour pallier à ces inégalités, afin de redistribuer également les avantages que peuvent amener le régime démocratique ? Et enfin, une autre question qui s'impose de plus en plus : la démocratie n'est-elle qu'une forme de moins en moins déguisée d'impérialisme économique et culturel qui s'affirme de plus en plus fortement ?

Comme on le voit, les questions sont nombreuses, et elles engendrent une myriade de ramifications. Pour ce numéro, la revue *Phares* demandait à ses lecteurs d'examiner l'une de ces ramifications : *La démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ?* Nous avons retenu quatre textes qui élaborent chacun un aspect de cette question.

Tout d'abord, PASCALE CORNUT ST-PIERRE veut jeter un regard critique sur la démocratie libérale. Elle met en relief le fait qu'aujourd'hui, le mot « démocratie » sert, comme elle l'exprime de façon cinglante, d'arme de légitimation massive. Ce constat l'amène à se demander d'où la démocratie libérale peut bien tenir un tel pouvoir justificateur ; et pour investiguer la question, elle examine les sources philosophico-historiques de celle-ci. Le premier mouvement idéologique qui aurait cristallisé ce pouvoir rhétorique serait à chercher chez Locke. Selon elle, la démocratie libérale est due à ce que Locke et ses épigones auraient centré toutes les questions de politique sur une notion économique : la propriété. Cette approche, caractérisée d'« économisme », présente selon l'auteure un grand danger : cette mise en dépendance de la politique par rapport à une économie qui lui serait antérieure a pour conséquence directe de déterminer des buts sociaux spécifiques (e.g. la croissance au lieu d'un art de vivre plus humaniste) dont la légitimité ne va pas de soi.

Enfin, l'auteure note que cet ékonomisme centré sur les propriétaires rationnels entraîne une société de sujets politiques indifférents, et qu'en ce sens, la démocratie libérale n'est un cadeau à offrir à aucun peuple.

Dans le second texte du dossier, NICOLAS FILLION aborde en guise de réponse une célèbre théorie sur la démocratie, soit la *Théorie de la justice* de J. Rawls. Cette théorie du régime démocratique libéral vise à construire une justification universelle dudit régime à l'aide d'un système conceptuel très élaboré. L'auteur analyse dans le détail la justification de Rawls pour finalement en arriver à reconstruire le schéma logique qui lui est sous-jacent. Entre autres, il met en lumière certains présupposés très lourds substantiellement, que Rawls n'a pourtant jamais avoués explicitement. De cette analyse, l'auteur montre que l'entreprise de Rawls, qui consiste à prouver que la démocratie libérale est universellement possible et désirable, est un échec complet, et il pointe vers le désaveu de la nature humaine implicite à la théorie de Rawls. Son diagnostic est que s'il s'avère un jour possible de justifier la désirabilité de la démocratie pour tous les peuples, ce ne sera certainement pas à l'aide d'arguments de type rawlsien.

Ensuite, SÉBASTIEN MALETTE débute son texte en faisant plusieurs éclaircissements essentiels autour de l'usage du terme «démocratie» en théorie politique, pour ensuite traiter la question de notre dossier en lien avec la mondialisation. Il entend défendre la thèse selon laquelle la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples parce qu'elle présente les meilleures ressources normatives pour faire face aux déséquilibres des rapports de force actuellement à l'œuvre au sein de la mondialisation. Il procède en faisant un survol historique des divers régimes politiques que l'on a pu nommer «démocratie». Partant de la Grèce, il passe à l'apparition de la démocratie libérale, pour enfin terminer par l'avènement du communisme. De ce survol, il entend faire ressortir la base normative de la démocratie qui se présente comme une constante par-delà les spécificités de chacune des démocraties. C'est à l'aide de cette base normative qu'il analyse la question de la mondialisation, mentionnant ses bienfaits, mais soulevant aussi la menace de l'impérialisme qu'elle porte en elle. Selon l'auteur, c'est par une formalisation et

une institutionnalisation politique dans un cadre démocratique que la mondialisation pourra s'accomplir sans sombrer dans l'impérialisme.

Enfin, UCHENNA OSIGWE développe l'idée suivant laquelle la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples dans la mesure où elle est fondée sur le principe du consensus. Par contraste avec la démocratie libérale de type occidental, il étudie le cas du peuple igbo (Nigeria), dont la vie politique est fondée sur le principe du consensus. Il montre que la démocratie igbo est une démocratie substantielle, c'est-à-dire axée vers la recherche d'un consensus non seulement sur la forme, mais aussi sur le contenu. En illustrant la recherche de consensus au sein de la vie politique du peuple igbo, son analyse cherche à montrer les insuffisances de la démocratie libérale, avant tout formelle et «opératoire», où il n'y a pas recherche d'un véritable consensus substantiel. L'auteur soutient que la notion de consensus au cœur de la sagesse africaine permet de penser une forme de représentation politique participative, c'est-à-dire une forme de représentation démocratique où le poids de la majorité n'est pas le point de référence ultime.

NICOLAS FILLION
FRANÇOIS CHASSÉ

La démocratie libérale : un projet politique égaré entre économisme et indifférence

Pascale Cornut St-Pierre, *Université de Montréal*

À l'écoute des discours politiques et médiatiques actuels, force est d'admettre que le concept de démocratie est trop invoqué et trop peu critiqué. Lors des appels à sa défense, surtout, la démocratie devient une véritable arme de légitimation massive – allant jusqu'à justifier de nombreuses mesures d'exception au sein des pratiques policières et judiciaires, ainsi que certaines interventions militaires fort contestées. Comment la démocratie arrive-t-elle à fournir cette justification universelle, d'où lui vient un tel pouvoir rhétorique? Une partie de la réponse réside certainement dans le fait que le concept de démocratie se tient à la croisée d'un noble idéal et d'une longue tradition politique. L'idéal, contenu dans le mot lui-même, est celui du «pouvoir du peuple» et est forgé des valeurs d'égalité, de fraternité, d'autodétermination et de participation. La tradition politique est celle dont les racines se trouvent dans les théories libérales et qui donna naissance aux institutions politiques modernes; elle s'érige surtout sur la défense des libertés individuelles. Cet idéal et cette tradition ne sont pas antinomiques, mais ne se recoupent que partiellement. Aussi, avant de chercher à savoir si la démocratie est possible ou souhaitable pour tous les peuples, il faut se poser la question : de quelle démocratie parle-t-on? Cet essai ne se proposera pas de cerner l'idéal démocratique, mais plutôt de jeter un coup d'œil critique à sa réalisation libérale. Ce coup d'œil sera humble et n'embrassera, pour l'essentiel, que certains éléments de la pensée politique de John Locke. En m'appuyant principalement sur son *Deuxième traité du gouvernement*, je tenterai de démontrer que la démocratie libérale telle que l'a conçue Locke n'est pas souhaitable, et ce, pour deux raisons. D'abord, à cause de sa conception d'une économie naturelle et antérieure à la société politique, Locke subordonne le projet politique démocratique aux

exigences de la sphère économique. Ensuite, la définition du sujet politique que donne Locke (et, avec lui, la plupart des penseurs libéraux) est productrice d'indifférence, et cette indifférence compromet le processus démocratique lui-même.

La propriété, l'échange et la monnaie dans l'état de nature chez Locke

On différencie généralement deux libéralismes : il y aurait le libéralisme économique, doctrine de la libre entreprise, et le libéralisme politique, attaché à la défense des droits individuels. Par delà un projet commun de limitation du pouvoir d'intervention de l'État, nous aurions bien affaire à deux doctrines distinctes, comme à deux cousines éloignées. Lors de l'étude des libéraux dits « politiques », pourtant, nous constatons que leurs conclusions les plus éminemment politiques sont forgées de considérations économiques et promeuvent un certain ordre économique. C'est le cas de Locke qui, dans le *Deuxième traité du gouvernement*, distingue la société politique d'un état de nature qui, de par sa définition, semble inclure l'économie entière. Une telle naturalisation de l'économie, que j'appelle aussi économisme, me semble léguer son lot de problèmes à la postérité en délimitant étroitement le projet politique.

Dans le *Deuxième traité du gouvernement*, Locke entreprend de déduire « l'origine, les limites et les fins véritables du gouvernement civil¹ » à partir d'un état de nature dont la loi est celle de la raison. Le précepte général de ce droit naturel est que, « tous étant égaux et indépendants, nul ne doit léser autrui dans sa vie, sa santé, sa liberté, ni ses biens² ». Toutes ces choses – vie, santé, liberté, biens – sont réunies en un concept, celui de *propriété*, auquel un important chapitre est consacré. Puisque les considérations de Locke sur la propriété jettent les bases de sa théorie politique, une brève revue de ce chapitre permettra d'en tirer plus clairement les implications.

La propriété, pour Locke, est nécessairement privée : elle consiste à retirer un objet du droit d'autrui. Elle pose le problème de l'appropriation : comment un objet qui, à l'origine, est commun à toute l'humanité devient-il propriété exclusive d'un individu ? Locke pose la propriété de soi comme fondement de toute propriété : « Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun

à tous les hommes, chacun garde la *propriété* de sa propre *personne*³. » En mêlant son travail à un objet, l'homme adjoint à cet objet un peu de lui-même, si bien que son travail et ses fruits peuvent à leur tour être considérés comme sa propriété. Le fait générateur du droit de propriété est donc le *travail*, qui est aussi « ce qui donne à toute chose sa valeur propre⁴ ». Locke établit ensuite les limites naturelles de l'appropriation : « Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer un avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété⁵. » L'échange, en permettant d'éviter le gaspillage des surplus, se révèle être un outil précieux pour respecter les bornes naturelles de la propriété. Par exemple, cet homme dont les prunes seront pourries d'ici peu peut légitimement les échanger contre des noix, bonnes à manger toute l'année. Le même homme peut, si l'envie lui prend, échanger ses biens contre une certaine quantité de métal jaune qu'il accumule sans dommage pour autrui, car « il ne [peut] sortir des bornes de sa propriété légitime par l'étendue de ses possessions, mais seulement par le gaspillage de l'une quelconque d'entre elles⁶ ». Et voici poindre l'invention de la monnaie : par convention, les hommes donnent une valeur à une matière non-périssable quelconque, contre laquelle ils pourront échanger leurs biens périssables et qui leur permettra d'accroître de façon potentiellement illimitée leurs possessions légitimes.

À ce stade de l'argument se posent un certain nombre de questions. D'abord, la convention donnant cours à la monnaie met-elle fin à l'état de nature ? Non, affirme Locke :

[...] ce n'est pas toute convention qui met fin à l'état de nature entre les hommes, mais exclusivement celle par laquelle tous s'obligent ensemble et mutuellement à former une société unique et à constituer un seul corps politique ; quant aux autres engagements ou conventions, les hommes peuvent les conclure entre eux sans sortir de l'état de nature⁷.

La gamme des contrats et conventions possibles dans l'état de nature est donc très vaste, et l'usage de la monnaie permet, au moins théoriquement, le développement d'un commerce et d'une industrie

avant même l'apparition du lien politique. En effet, rien dans la nature de l'échange n'exige la constitution d'un corps politique; Locke l'illustre en disant que « les promesses et les marchés d'échange [...] qu'un *Suisse* et un *Indien* concluent dans les bois d'*Amérique* les obligent, bien qu'ils soient entre eux dans un état de nature parfait⁸ ». La réfutation historique importe peu à Locke, qui déduit son état de nature de la création divine et des capacités rationnelles de l'homme. Comme nous le verrons, cet état de nature n'excluant ni l'industrie ni le commerce influencera la définition de la société politique. Ensuite, l'appropriation illimitée que rend légitime la monnaie ne contredit-elle pas les limitations naturelles au droit de propriété et l'égalité postulée entre les hommes? Locke voit bien en effet que l'argent pousse les hommes à s'approprier des biens et des terres bien au-delà de leurs besoins, ce qui engendre une rareté des terres et des disproportions dans sa possession. Malgré tout, cela ne contredit pas la loi naturelle, mais plutôt la rend caduque: cette loi qui proscrivait le gaspillage permet tout dès lors qu'il existe un moyen de ne jamais gaspiller. Cette illimitation du droit de propriété et les inégalités des possessions qu'elle engendre semblent bien banales pour Locke:

Comme l'or et l'argent [...] tirent leur valeur du seul consentement des gens, [...] il est clair que les hommes ont accepté que la possession de la terre comporte des disproportions et des inégalités; par un consentement tacite et volontaire, ils ont trouvé un moyen qui permet à l'homme de posséder plus de terres que celles dont il peut utiliser le produit⁹.

Pourquoi s'approprier plus que ce dont on peut jouir? Pour amasser de l'argent grâce à la vente des produits. Mais pourquoi amasser cet argent? Comme le note C. B. MacPherson dans *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Locke est bien silencieux à ce sujet. Le goût de l'argent n'est certes pas associé par Locke à la passion irrationnelle de l'avare, mais bien davantage à la prospérité d'une nation. On devine que l'accumulation de la terre et

de l'argent, pour Locke, doit accélérer le commerce et accroître le volume des échanges – choses que réalisent la terre et l'argent lorsqu'ils sont utilisés comme *capital*. «Ce que Locke vient de justifier, affirme MacPherson, c'est l'appropriation spécifiquement capitaliste de la terre et de l'argent¹⁰.»

Cette possibilité d'accumuler terre et argent comme capitaux pose un troisième problème : comment l'appropriation fondée sur le travail est-elle compatible avec la main-d'œuvre requise par de grandes entreprises ? Ce type d'appropriation n'oblige-t-il pas plutôt une organisation coopérative, où chaque travailleur est aussi propriétaire ? Locke, manifestement, ne le conçoit pas ainsi, sinon comment pourrait-il dire, par exemple, que «l'herbe qu'a mangée mon cheval, *la tourbe qu'a fendue mon serviteur* et le minerai que j'ai extrait [...] deviennent *ma* propriété¹¹» (je souligne) ? Pour n'y pas voir une contradiction flagrante, il faut recourir à la thèse de MacPherson : «au sens bourgeois du terme, la propriété n'est pas seulement le droit d'user ou de jouir d'une chose ; c'est aussi celui d'en disposer, de l'échanger contre une autre, bref, de l'aliéner¹²». L'homme propriétaire de sa force de travail est donc libre de l'échanger contre un salaire, et cet échange, comme tous les autres, se fait indépendamment de la société politique.

Suite à cette étude de la théorie de la propriété, il apparaît que, dans l'état de nature, les hommes sont rationnels, libres et égaux, qu'ils peuvent s'approprier des biens et des terres par leur travail et qu'ils peuvent conclure entre eux une grande variété de contrats par lesquels ils s'obligent mutuellement. Les hommes sans société politique échouent cependant à bien faire respecter ces contrats, car chacun est à la fois juge et parti : la partialité des hommes fait sombrer l'état de nature dans le désordre et la violence. Seul un gouvernement civil, qui détient le pouvoir exécutif, peut éviter l'état de guerre et offrir la sécurité que désirent les hommes. «La *fin* principale et *capitale* en vue de laquelle les hommes s'associent dans des républiques et se soumettent à des gouvernements, affirme Locke, c'est donc *la conservation de leur propriété*¹³.» Le corps politique unique constitué par cette association n'est mu que par ceux qui le composent, dans la direction de la majorité – il est démocratique. Vu

la définition très large de la propriété que donne Locke, cette démocratie de propriétaires sait obliger tout le monde, chacun étant au moins propriétaire de sa personne.

Il est remarquable de la part de Locke d'affirmer l'égalité *en tant que propriétaires* de l'individu ne possédant que sa propre personne et du grand propriétaire terrien qui lui verse un salaire. Ce qui importe davantage pour notre propos, c'est qu'en positionnant l'appropriation, rendue potentiellement illimitée (selon le droit) grâce à la monnaie, dans l'état de nature, Locke enjoint la société civile d'assurer la conservation d'une propriété *déjà constituée* et pour laquelle le propriétaire n'est *nullement redevable* envers la société. Comme le remarque MacPherson, «[l]a tradition voyait dans la propriété et le travail des fonctions sociales, et estimait que le fait d'être propriétaire entraînait des obligations envers la société : c'est cette théorie que Locke sape à la base¹⁴». La démocratie conçue par Locke est déjà entièrement orientée vers l'économie, vers l'accumulation de capitaux et vers l'accroissement des échanges, si bien que «le grand art du gouvernement» ne consiste pas à favoriser l'égalité entre les citoyens, à rendre les sujets davantage capables de se gouverner ou à assurer la participation du plus grand nombre, mais bien «à accroître les propriétés foncières et à bien les utiliser¹⁵».

L'économisme comme entrave au processus démocratique

On voit chez Locke la politique devenir fonction d'une économie qui, naturelle, lui est antérieure. Cette position subordonnée, comme le montrent des passages comme celui que je viens de citer, lui prescrit d'emblée une mission : favoriser la croissance. Sur ce point, je fais de Locke un représentant de la tradition libérale entière. Je me pencherai toutefois brièvement sur la figure de John Stuart Mill, qui est intéressante de par son rapport ambivalent à l'économie : reprenant pour son compte la théorie de Ricardo, Mill croit qu'une connaissance des lois économiques est indispensable pour mener à bien les affaires publiques et pour démocratiser la société, mais qu'il faut savoir s'en affranchir pour ne pas lui sacrifier le développement humain. Les politiciens et économistes contempo-

rains n'ont malheureusement pas hérité de l'ambivalence de Mill, et leur identification du développement humain à la croissance économique réduit dramatiquement le champ d'action démocratique.

John Stuart Mill est classé parmi les économistes classiques, à la suite d'Adam Smith et de David Ricardo. Il souscrit presque entièrement aux analyses de ce dernier, si bien que ses *Principes d'économie politique*¹⁶ sont considérés comme l'un des meilleurs énoncés de la théorie ricardienne. Dans cet ouvrage, Mill explique comment, dans l'état stationnaire (lorsque la population et le volume de production sont stables), les salaires comme les profits tendent systématiquement vers leur minimum, en-dessous duquel les ouvriers ne peuvent plus vivre et les investisseurs ne veulent plus investir. L'état stationnaire en est un de misère, misère dont seule, selon Ricardo, la croissance peut nous sauver. Mill croit pour sa part que la croissance et l'innovation technologique ne peuvent que retarder l'avènement de l'état stationnaire, sans jamais l'écartier définitivement ; il formule sa propre solution économique¹⁷, qui consiste en une limitation des naissances dans la classe ouvrière, qui rend possible, par la réduction de l'offre de main-d'œuvre, une augmentation des salaires et un état stationnaire plus prospère, et désirable.

C'est par ce désir de l'état stationnaire que Mill rompt avec l'économisme. Même si pour lui, les lois de l'économie sont toujours naturelles et hors d'atteinte pour la politique et leur compréhension essentielle pour arriver à un état stationnaire heureux, une fois un certain niveau de prospérité atteint, l'économie politique a réalisé sa tâche principale et doit céder la place à un «art de vivre» plus humaniste¹⁸. Les principaux problèmes auxquels doit dorénavant faire face la société ne concernent pas la croissance, mais la distribution des richesses et l'éducation des citoyens, et ces problèmes sont d'abord politiques. L'art de vivre qu'appelle Mill, en ce qu'il doit rendre les gens capables de s'élever et de se gouverner, est une recherche de l'idéal démocratique tel que nous l'avons mentionné en introduction (portant des valeurs d'égalité, de participation, d'autodétermination). Cet art de vivre doit, à terme, avoir préséance sur la pensée économique. Le souci de mettre l'économie au service de l'être humain plutôt que l'inverse est aussi sensible dans les

considérations de Mill sur la propriété, en particulier lorsqu'il se montre en faveur de la limitation de l'héritage pour assurer une distribution plus égalitaire :

[...] bequest is one of the attributes of property [...], but property is only a mean to an end, not itself the end. Like all other proprietary rights [...] the power of bequest may be so exercised as to conflict with the permanent interests of the human race¹⁹.

Le même humanisme se retrouve difficilement dans nos propres démocraties, où le souci de croissance économique supprime toujours celui d'une distribution équitable. Le débat politique a beau viser une juste redistribution et des mesures sociales visant l'épanouissement du plus grand nombre, le champ de l'action politique est toujours limité par les « contraintes objectives²⁰ » de la sphère économique. Le néo-libéralisme atteint des sommets en définissant le projet politique démocratique par les axiomes économiques : les gouvernements doivent assurer une croissance et un dynamisme économiques, par une productivité et une compétitivité accrues, obtenues par des innovations scientifiques et technologiques. Cet économisme peut de maintes façons être néfaste à la souveraineté démocratique des peuples. Les conditionnalités imposées aux États par le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale pour l'obtention d'une aide financière me semblent en offrir des exemples contemporains éloquentes, que je ne développerai cependant pas davantage. Disons seulement que malgré des échecs répétés²¹, on continue de penser la politique internationale (et nationale) en termes d'exigences économiques, avec en tête de liste l'exigence de la croissance.

Ce problème de la croissance illustre bien l'aporie d'une pensée politique qui place en son cœur une logique qui lui est étrangère. L'idéal de croissance perpétuelle que véhicule une pensée du capital et qu'ont légitimé politiquement les premiers penseurs libéraux est évidemment illogique aussi bien que non-viable. Une pensée politique saine n'aurait aucun mal à reconnaître non seulement l'impos-

sibilité d'une croissance infinie, mais aussi le peu de raison de la désirer. C'est ce que croit Mill, en défendant l'état stationnaire :

If the earth must lose that great portion of its pleasantness which it owes to things that the unlimited increase of wealth and population would extirpate from it, for the mere purpose of enabling it to support a larger, but not a better or a happier population, I sincerely hope, for the sake of posterity, that they will be content to be stationary, long before necessity compels them to it²².

Il n'existe encore aujourd'hui que peu d'oreilles pour entendre cette argumentation pourtant simple et les opposants à la croissance sont toujours très marginaux en politique. Malgré une surpopulation reconnue, malgré des problèmes environnementaux se multipliant, aucune démocratie libérale n'a encore envisagé sérieusement le problème de la croissance. La croissance n'est pas politiquement souhaitable, mais le libéralisme échoue à le comprendre parce que la croissance est la vache sacrée de cette pensée centrée sur l'économie. Ainsi, l'économisme sourd à l'égard de ses implications politiques prive la démocratie de certains de ses moyens d'action ; le même économisme, aveugle à ses conséquences sociales et écologiques, menace aussi la société et le monde qui l'abrite.

Le propriétaire rationnel, un sujet politique indifférent

J'ai jusqu'ici mis en évidence l'économisme de la théorie politique que nous laisse Locke dans son *Deuxième traité du gouvernement*, économisme dont me semble avoir hérité, généralement parlant, la tradition libérale. J'appelle économisme une certaine délimitation de la sphère politique, qui est subordonnée à l'économie. Toutefois, la façon dont cet économisme modèle la théorie politique elle-même, et non seulement son champ d'application, reste à éclaircir. Cette seconde partie s'appliquera à démontrer que la définition du sujet politique que donne la théorie libérale est l'un de ces éléments informés par l'économisme. Le modèle du propriétaire rationnel, que nous retrouvons chez Locke, mais aussi chez Mill et chez Rawls, cerne la condition de l'individu au sein d'une société de marché, mais ne

saurait rendre compte des rapports sociaux réglés autrement – par les traditions, religions ou solidarités diverses. L'indifférence aux intérêts d'autrui prêtée au sujet libéral n'est pas inhérente à la nature humaine, mais peut être produite : c'est à cette production que se livre, notamment, le discours actuel entourant la doctrine de la « nouvelle gestion publique », en identifiant le citoyen à un consommateur de service.

La figure du propriétaire rationnel, que j'ai déjà relevée chez Locke, se retrouve, avec plus ou moins de variantes, chez plusieurs penseurs libéraux. Chez Locke, se rappelle-t-on, le propriétaire rationnel est la condition naturelle des hommes, qui « sont *parfaitement libres* d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent, dans les limites du droit naturel, sans demander l'autorisation d'aucun autre homme ni dépendre de sa volonté²³ », tout cela parce que ces biens et cette personne sont sa *propriété*. Le propriétaire signifie détenir un droit exclusif sur quelque chose, et l'être humain, grâce à sa raison, est au moins propriétaire de sa propre personne. Le sujet-propriétaire est principalement animé par ses intérêts privés et joint volontairement la société politique pour assurer la conservation de sa propriété. Les penseurs subséquents omettront parfois la référence à la propriété dans leur définition du sujet, mais celle-ci ne s'y trouve pas moins implicitement et leurs définitions ne diffèrent pas essentiellement de celle de Locke. Mill conçoit un individu libre en droit de toute contrainte extérieure – de l'État, de l'opinion publique, de la tradition – dans la mesure où ses actions ne portent aucun préjudice direct à autrui. L'individu a la capacité de définir son propre bien et d'orienter lui-même son destin. « Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain²⁴ » : il est, pourrait-on aussi bien dire, son propre propriétaire. Mill accorde toutefois une caractéristique supplémentaire à l'individu : une perfectibilité, qui peut l'amener à cultiver une sympathie pour ses semblables et un intérêt pour leur bien. John Rawls renonce à prêter au sujet politique une telle caractéristique, et revient à une définition libérale beaucoup plus traditionnelle. Les « partenaires » qu'il esquisse dans la position originelle sont des individus mutuellement désintéressés et rationnels – la

rationalité étant d'abord comprise «au sens étroit, courant dans la théorie économique, c'est-à-dire comme la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données²⁵». Ces individus, spécifie encore Rawls, n'ont pas d'instincts altruistes et coopèrent de leur plein gré avec les autres membres de la société parce qu'ils y trouvent un avantage. Les constantes du sujet défini par les théories libérales peuvent se résumer comme suit : ce sujet est un individu *libre*, c'est-à-dire indépendant de la volonté d'autrui parce que propriétaire de sa propre personne ; cette liberté implique qu'il est libre de n'entretenir avec autrui que les rapports qu'il établit volontairement et dans son intérêt personnel. Cette dernière caractéristique est nécessaire à toute théorie contractualiste, comme le sont celles de Locke et de Rawls.

Il est possible d'affirmer, à partir de ce qui précède, que, pour les penseurs libéraux, la société humaine consiste en une série de rapports de marché. En effet, la liberté conçue comme liberté de disposer de soi-même comme d'une propriété identifie les relations interindividuelles à des rapports entre propriétaires. C'est ainsi seulement qu'il est possible d'envisager les rapports humains sur le modèle du contrat, dans lequel chaque partie cherche son avantage et n'a pour celui d'autrui qu'une considération secondaire. Comme le fait valoir MacPherson, cette définition libérale du sujet politique est juste et s'applique bien à l'intérieur d'une société de marché :

Nous ne saurions trop le répéter : dans nos sociétés, l'individu ne possède la qualité d'homme que s'il est propriétaire de lui-même. Qu'il le veuille ou non, sa qualité d'homme dépend de sa liberté de n'entretenir avec ses semblables d'autres rapports que ceux qu'il établit par contrat et dans son propre intérêt. Les rapports sociaux se ramènent tous pour lui à une série de rapports de marché. Parce que ces postulats sont conformes aux données de fait, aucune théorie justificative ne peut les abandonner²⁶.

Cependant, l'individualisme étroit et la rationalité économique que postule cette définition rendent très difficilement compte des faits humains qui ne relèvent pas du marché. Par exemple, la tradi-

tion, la religion ou la solidarité de classe ne sont pas assimilables aux rapports de marché; c'est la raison pour laquelle l'action qu'elles inspirent est vite qualifiée par la pensée libérale d'oppressive, d'irrationnelle ou d'inefficace. De même, la grandeur morale que pourrait atteindre, selon Mill, l'individu perfectible ne lui inspirerait, du point de vue du marché, que des comportements irrationnels – c'est pourquoi il est vain, dit encore MacPherson, de rejeter «ces postulats [étroitement individualistes] au nom de la morale, tout en restant attaché au marché²⁷».

Si la définition libérale du sujet politique cerne bien les qualités de l'individu évoluant dans une société de marché, l'existence de liens sociaux dont les lois ne sont pas dictées par l'intérêt prouve que le marché ne saurait passer pour universel, malgré tous les efforts de la tradition libérale en ce sens. De la même façon, l'indifférence mutuelle des membres de la société politique peut être une donnée de fait, sans pour autant constituer une caractéristique essentielle de l'être humain. Reste alors à rechercher ce qui produit concrètement cette indifférence. Le marché, par son effet atomisant, contribue à cette production, mais le discours politique libéral, en prenant cet effet comme axiome, produit lui aussi l'indifférence qu'il postule. Le discours entourant la «nouvelle gestion publique», tel que l'a analysé Florence Piron²⁸, offre un exemple contemporain de cette production politique de l'indifférence.

D'abord un mot sur cette théorie de la «nouvelle gestion publique»: intimement liée à la critique néolibérale de l'État-providence, c'est l'idéologie entrepreneuriale qui a fait son entrée dans l'administration publique de presque toutes les démocraties libérales au cours des vingt dernières années. Il s'agit d'une gestion tout orientée vers le service aux citoyens, que l'on veut *efficace*, *efficient* et *économique*. Afin de pouvoir continuer à «assurer à la population les services sur lesquels elle compte²⁹», on préconise la décentralisation, la privatisation et la gestion par résultat. La rhétorique de la nouvelle gestion publique est construite autour de la trilogie conceptuelle des *services*, des *besoins* et de la *satisfaction*. Par exemple, dans une publication du Conseil du Trésor (*Pour de meilleurs services aux citoyens*, 1999):

[L]a principale mission de l'État est de s'assurer que les citoyens reçoivent des *services* publics de la plus haute *qualité*, au *meilleur coût*. La réforme doit donc conduire à un appareil administratif plus moderne, [...] bien centré sur les *attentes* et les *besoins* des diverses composantes de la société³⁰.

Par cette trilogie conceptuelle, le citoyen est identifié à un consommateur de services publics, à un client de l'État. Piron s'alarme de voir la figure paradoxale du citoyen-client valorisée et promue par nos gouvernements légitimes : alors que la notion de citoyen réfère à un souci d'égalité dans l'appartenance à une communauté, celle de client renvoie à une recherche d'intérêt privé, dans un milieu anonyme et inégal – « d'un côté, dit Piron, collectivité, appartenance, droits et responsabilités, égalité, civisme, de l'autre pouvoir d'achat inégal, satisfaction individuelle modelée par les techniques de marketing, absence de responsabilité, droit de changer de fournisseur³¹ ». Force est de constater, pourtant, que la figure du citoyen qui vient d'être caractérisée est loin du sujet libéral traditionnel et que le citoyen-client qui inquiète Piron est vraisemblablement le rejeton du citoyen-propriétaire de Locke, lui aussi mû par ses intérêts privés et doté de capacités d'action inégales.

L'abandon, dans le discours officiel, de la figure du citoyen pour celle du citoyen-client, même s'il ne me semble pas rompre radicalement d'avec la tradition libérale, laisse toutefois entrevoir la façon dont une modification dans la définition du sujet politique est apte à modeler une situation politique concrète qui lui correspond. Pour l'État qui définit lui-même sa mission comme étant celle d'assurer des services efficaces, les attentes des citoyens ne concernent pas des questions de justice sociale ou de dialogue public, mais un service rapide et courtois. Afin d'identifier avec plus de précision ces attentes concernant les services, on tend à substituer au débat politique et à l'exercice démocratique une méthode de consultation plus efficace et plus « scientifique » : le sondage. En effet, ce moyen rapide et peu coûteux est tout indiqué pour le citoyen-client qui n'a « plus de temps à perdre avec la lourdeur des processus classiques du

débat démocratique³²»; puisque le client ne s'intéresse qu'à ce qui aura un impact dans sa vie privée, l'échantillonnage choisi au hasard lors des sondages, complètement individualisant parce qu'effectué sans aucune référence socio-économique, ne pose pas de véritable problème méthodologique. Et la théorie arrive à réaliser ce qu'elle présuppose: par une consultation qui ne laisse pas de place à une concertation politique, les citoyens privés d'espace public tendent à devenir les consommateurs de services que l'on avait identifiés en eux. Les choix méthodologiques de ce nouveau mode de gestion publique, qui n'entend plus que les voix individuelles, privées, singulières, influent en effet sur la représentation que peut se faire d'elle-même une communauté politique: «renonçant à être un peuple, elle se comprend désormais comme une pile de dossiers de plaintes, éclatée [...] en catégories de clientes³³».

Mais la démocratie ne finit-elle pas noyée dans cette mer d'indifférence peuplée de propriétaires et de clients? Il y a fort à craindre, surtout quand on considère, comme le faisait M. Thatcher, que la société n'existe pas – il n'existe plus que des contribuables. Sans société, sans intérêt pour le bien commun, sans projet politique – sans, finalement, tout ce que supposait un idéal démocratique – que reste-t-il de la démocratie? Les «monades égocentrées³⁴» que se donnent pour sujet politique la nouvelle gestion publique et la théorie libérale en général sont-elles capables d'un dialogue démocratique sur un projet commun de société? Il semble qu'au contraire, l'indifférence que produit une gestion politique inspirée des postulats de la théorie libérale – une liberté en tant que propriétaire de soi, une rationalité de type économique, un désintérêt envers autrui et des rapports sociaux sur le modèle du contrat – va à l'encontre des exigences démocratiques de discussion, de concertation et d'action commune.

En somme, en positionnant l'appropriation illimitée que rend possible l'usage de la monnaie dans l'état de nature plutôt que dans la société politique, Locke jette les bases d'une tradition dont on retrouve aujourd'hui encore de grands traits. La reconnaissance d'une indépendance de droit par rapport à la politique est toujours

accordée au monde économique par nos institutions politiques libérales, tant nationales qu'internationales. Cet économisme s'oppose directement à l'humanisme dont aurait besoin la démocratie pour s'épanouir : en restreignant le champ de l'action politique possible, il prive souvent cette dernière des moyens de réaliser la volonté populaire ou d'atteindre le bien commun. De plus, en choisissant de considérer comme sujet politique l'individu seul face au marché, plutôt qu'une facette de l'être humain qui prendrait en compte sa participation à une société, la tradition libérale tend à favoriser un atome indifférent et calculateur de ses seuls intérêts privés, au détriment d'un espace public d'où pourrait émerger un projet politique commun.

Nous touchons là, je crois, le cœur du problème : quel projet politique la pensée libérale porte-t-elle en elle ? Nous avons distingué, en introduction, l'idéal démocratique de la démocratie libérale. L'idéal démocratique est en lui-même un projet politique, projet qui pourrait s'énoncer, de la façon la plus générique possible, comme étant un « vouloir-vivre ensemble ». Le projet politique libéral, quant à lui, à la lumière des considérations qui précèdent, ne se laisse pas formuler aussi facilement. Selon Locke, les individus deviennent membres d'un corps politique pour assurer la protection de leurs propriétés ; cette protection est encore aujourd'hui l'un des mandats de la société politique, mais ce mandat peut-il être qualifié de projet politique ? De même, l'État libéral doit favoriser la croissance et le dynamisme économiques, pour en faire profiter les individus privés qui le composent : est-ce là ce que l'on entend par projet politique commun ? Si est politique tout ce qui est relatif au gouvernement d'un État, un projet politique libéral a bien été identifié. Par contre, ce projet est loin du « vouloir-vivre ensemble » de l'idéal démocratique et ressemble beaucoup plus à un idéal d'autorégulation systémique dans lequel un jour, espère-t-on, la machine politique sera suffisamment rodée pour que chaque monade puisse vivre et agir comme si elle était seule au monde.

Finalement, l'héritage proprement libéral qu'a reçu la démocratie, ou du moins celui qui a été retenu, est un projet politique dont le pouvoir rassembleur s'étiole à l'ombre de l'économisme et de

l'indifférence. Bientôt incapable de former une société qui soit davantage qu'une somme de contribuables, la démocratie libérale n'est un cadeau à offrir à aucun peuple. Encore moins si on compte l'offrir à coup de bombes.

-
1. John Locke, «Deuxième traité du gouvernement. Essai sur l'origine, les limites et les fins véritables du gouvernement civil» dans *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997, pp. 137-277.
 2. *Ibid.*, p. 140.
 3. *Ibid.*, p. 153.
 4. *Ibid.*, p. 160.
 5. *Ibid.*, p. 154.
 6. *Ibid.*, p. 163.
 7. *Ibid.*, p. 145.
 8. *Ibid.*, p. 145.
 9. *Ibid.*, p. 164.
 10. C. B. MacPherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971, p. 229.
 11. J. Locke, *Op. cit.*, pp. 153-154.
 12. C. B. MacPherson, *Op. cit.*, p. 236.
 13. J. Locke, *Op. cit.*, p. 205.
 14. C. B. MacPherson, *Op. cit.*, p. 243.
 15. J. Locke, *Op. cit.*, p. 161.
 16. J. S. Mill, *Principles of political economy*, New York, Oxford University Press, 1994.
 17. La solution démographique de Mill est bien une solution économique : d'abord, les économistes classiques considèrent encore la démographie comme une de leurs données d'étude et, ensuite, la solution de Mill repose sur une modification de l'équilibre du marché de l'emploi.
 18. *Ibid.*, p. xxviii.
 19. *Ibid.*, p. 33.
 20. À propos du règne des contraintes objectives et dans une perspective plus écologique, voir l'excellent ouvrage d'Ulrich Beck, *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2001.
 21. On se rappelle surtout la «formidable régression sociale» de l'Argentine, l'enfant sage du FMI : «Entre 1991 et 1998, l'Argentine a

enregistré un taux de croissance moyen de 5%, contre 3,4% pour l'ensemble de l'Amérique latine. La productivité par tête a progressé sur cette période d'environ 30%, mais le salaire moyen a baissé de 3%. Tel est le socle du modèle : un partage de plus en plus inégalitaire des gains de productivité. Malgré cette croissance relativement soutenue, le taux de chômage est passé de 7% en 1992 à plus de 17% actuellement, sans parler du sous-emploi.» Michel Husson, «Cette mortelle fascination du dollar» dans *Le monde diplomatique*, février 2001, pp. 12-13.

22. J. S. Mill, *Op. cit.*, p. 129.

23. J. Locke, *Op. cit.*, p. 139.

24. J. S. Mill, *De la liberté*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 18.

25. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 40.

26. C. B. MacPherson, *Op. cit.*, p. 300.

27. *Ibid.*, p. 300.

28. Florence Piron, «La production politique de l'indifférence dans le Nouveau management public» dans *Anthropologie et Sociétés*, 27.3 (2003). Consulté sur Internet (<http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n3/007924ar.html>).

29. Gouvernement du Canada, *Repenser le rôle de l'État*, cité par *Ibid.*

30. Cité par Florence Piron, *Loc. cit.*

31. Florence Piron, *Loc. cit.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

Critique semi-formelle de *Théorie de la justice* de Rawls

Nicolas Fillion, *Université Laval*

La philosophie politique est sans contredit un champ d'étude vaste et complexe. La revue *Phares* nous demande, dans ce numéro, si la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples. Évidemment, il ne serait aucunement satisfaisant, philosophiquement parlant, de répondre simplement «oui» ou «non», voire même «peut-être» ou encore «je sais que je ne sais pas». Il conviendrait plutôt de présenter une tentative de réponse sous la forme d'un système d'arguments (i.e. d'une théorie). La philosophie sociale et politique a vu plusieurs de ces systèmes défilier. Dans le présent article, j'entends critiquer le système le plus célèbre du 20^e siècle, qui voulut répondre à la question qui nous occupe: il s'agit de *Théorie de la justice* de John Rawls¹. Cette oeuvre est fort importante, car elle a profondément influencé la théorie politique contemporaine, au point d'en former le «paradigme». On peut supposer, *a priori*, que ce n'est pas sans raison que *TJ* fut présentée ainsi :

“No commanding work of political theory has appeared in the 20th century.” So said Isaiah Berlin, writing in 1962. . . The outstanding difference now, in 1978, is that Berlin's assertion is no longer true. It ceased to be so in 1971, when *A Theory of Justice* by John Rawls of Harvard was published in Cambridge, Mass².

Dans *TJ*, Rawls présentait une théorie de la justice qui avait pour mandat de donner un essor nouveau à la théorie politique. Le développement de la théorie politique était alors dans une période historique difficile, parce que les écoles de pensée dominantes s'opposaient quant à la méthode à suivre pour mener à bien leurs recherches. La théorie «révolutionnaire» de Rawls devait donc présenter une manière nouvelle de faire de la théorie politique. Le but premier était de théoriser la justice en ramenant les questions de

désirabilité au premier plan, en leur fournissant une méthode de justification analytique pour soutenir les affirmations portant sur la désirabilité des principes de la justice, tout en tenant compte des inévitables questions de faisabilité. La méthode de justification devait alors produire une conception de la justice réaliste (possible) et désirable. Autrement dit, *si Rawls était arrivé à mener à bien son projet, il serait arrivé à démontrer que la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples.*

On peut articuler les points centraux de *TJ* entre eux pour faire ressortir la « constitution organique » de la théorie en entrant dans le détail de chacun de ses arguments³. Malheureusement, je devrai ici me borner à caractériser le type de discours théorique qu'utilise Rawls ; autrement dit, j'entends reconstruire le schéma général d'argumentation sous-jacent à *TJ*. Ceci me conduira entre autres à analyser plus précisément la nature des « outils analytiques et méthodologiques » rawlsiens, et ce, pour faire ressortir une présupposition *nécessaire* à la construction de toute théorie qui suit le schéma argumentatif dont *TJ* est une instance. Ceci devrait nous permettre de voir les insuffisances du projet de Rawls et de le rejeter comme étant impertinent pour une théorisation sérieuse du politique⁴.

Pour atteindre mon but le plus clairement possible, j'utiliserai certaines notions élémentaires de logique formelle⁵. Lorsqu'on caractérise un type de discours, le plus important est de retracer les liens logiques entre les propositions centrales. On arrive ainsi souvent à débusquer des propositions fondamentales *non-dites*, mais *néanmoins nécessaires* à la validité déductive de l'argument. Les limites théoriques internes du type de discours en question devront donc être tracées à partir de cette reconstruction logique. L'avantage d'une telle reconstruction, pour un lecteur critique, est qu'il peut souvent n'avoir même pas à prendre parti dans les débats fondamentaux reliés à la théorie, car la reconstruction arrive à faire voir à quel point il est difficile – sinon impossible – de soutenir théoriquement une telle position, simplement sur la base des relations entre les propositions. Dans le cas de *TJ*, je montrerai qu'une proposition non-dite (disons *a*) est nécessaire à l'explication de Rawls et que son

explicitation rend la position de Rawls plutôt difficile à soutenir pour comprendre la réalité sociale.

1. La limitation a priori du concept du juste

Le concept de justice tel que l'entend Rawls souffre certaines ambiguïtés qu'il nous faut mettre au clair. D'abord, Rawls soutient que les principes de la justice sont les principes à la base de l'organisation des structures sociales. On pourrait alors caractériser partiellement la justice par sa fonction sociale, c'est-à-dire celle de régler les conflits et inégalités. De là, tout principe qui arriverait efficacement à remplir cette fonction serait un principe de la justice pouvant possiblement correspondre à une réalité sociale. Si nous prenons en considération ce que nous observons dans l'histoire des sociétés, nous en arriverons à un aperçu semblable. Historiquement, ce qui a amené les codes de lois à se maintenir en place au sein d'une société n'est par leur caractère «juste en soi», mais plutôt leur efficacité à réguler les comportements humains dans les rapports sociaux. Ainsi, au sein d'une société, il est un moment où l'on se donne des règles (intentionnellement ou tacitement) pour assurer l'ordre et la stabilité. Des gens acceptent donc de se soumettre à un pouvoir de coercition qui leur impose un code de lois, parce qu'ils craignent d'être sanctionnés s'ils désobéissent. Il en va de même dans le cas des démocraties modernes : les révolutionnaires ayant imposé une constitution démocratique se sont autoproclamés les défenseurs de la «vraie» justice, imposant alors un acquiescement tacite à la population nouvellement démocratisée sur un territoire donné. Quand le pouvoir des révolutionnaires a été suffisant pour appliquer efficacement la constitution, la démocratie est restée en place ; mais dans les autres cas, elle s'est effondrée. Tout ceci montre une chose : *ce qui fait qu'une conception de la justice sociale régule de facto une société est au moins partiellement indépendant de sa «justice en soi»*⁶ ; autrement dit, la question de la faisabilité de la démocratie n'est pas équivalente à celle de sa désirabilité. Il faut admettre qu'un système de justice «injuste en soi» (!) ne sera pas aboli tant que le pouvoir de coercition est suffisant pour assurer efficacement l'application de ce système de justice⁷.

Faisons une brève digression pour esquisser un lien qui a, je crois, bien sa place. La croyance qui veut que seuls les principes «justes en eux-mêmes» doivent être traités dans une étude du juste et qu'un État doive exister seulement si le principe de justice sur lequel il repose est «rationnellement justifié comme étant moralement bon» remonte à un des textes les plus influents dans l'histoire de la philosophie, soit *La république* de Platon⁸. Dans ce dialogue, Thrasymaque, qui est l'un des interlocuteurs de Socrate, s'exprime ainsi : «J'affirme que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort.» (p. 87) Avec une argumentation célèbre, Socrate réfute cet argument pour montrer que ce ne peut être la «vraie» justice, mais seulement l'apparence de justice. Dans la bouche du Socrate platonicien, ceci signifie que la connaissance infaillible du Juste ne peut être telle que ce que Thrasymaque propose; une république «vraiment» juste, c'est-à-dire une république idéale, au sens fort du terme, ne peut pas avoir le principe de justice proposé par Thrasymaque comme principe constitutif. Désormais, la recherche ne porte plus sur l'opinion du juste qui est *de facto* celle qui organise une société, puisqu'elle se limite à une spéculation sur l'Idée du juste à la base d'une république idéale (ou encore, d'une société bien ordonnée⁹).

Plato thinks he can prove that his ideal Republic is good ; a democrat who accepts the objectivity of ethics may think that he prove the Republic bad ; but any one who agrees with Thrasymachus will say : "There is no question of proving or disproving ; the only question is whether you like the kind of State that Plato desires. If you do, it is good for you ; if you do not, it is bad for you. If many do and many do not, the decision cannot be made by reason, but only by force, actual or concealed." This is one of the issues in philosophy that are still open ; on each side there are men who command respect. But for a very long time the opinion that Plato advocated remained almost undisputed¹⁰.

Ainsi, ce n'était pas seulement l'opinion de Thrasymaque qui était «réfutée», mais la *Realpolitik* en général comme façon de penser la

politique. On posait n'avoir désormais plus à *expliquer* la politique réelle, mais à justifier (ou prouver) qu'un idéal politique est le meilleur.

De là, je pose comme hypothèse que Rawls est de ceux qui croient que la bonté ou la justice d'une société se *prouve*. Je pense aussi qu'il croit que l'argument de Platon (ou un semblable) est *décisif*, et qu'une « véritable » investigation sur le juste en est nécessairement une sur « l'Idée vraie du Juste ». Ceci expliquerait pourquoi le concept du juste a une double signification dans *TJ*. Alors même que Rawls tente de donner un ancrage à sa théorie de la justice dans les sciences empiriques et dans la réalité sociale, il *tronçonne a priori* le concept de justice de manière telle qu'il ne corresponde plus à la réalité historique de la justice dans les sociétés, mais à une réalité d'un autre niveau, « au-delà » des apparences. Alors que nous avons entrevu avec Rawls que l'existence d'un système de justice dans une société est au moins partiellement indépendante de sa « justice en soi », les données du problème changent sans que nous soyons informés de l'importance du changement et, *dès lors, il parle de la « véritable justice » qui régulerait une société idéale ou bien ordonnée*. Il est essentiel de prendre conscience de l'importance de ce virage dans *TJ*, car le terrain d'argumentation n'est alors plus le même ; on ne parle plus des principes réels de la justice mais de ceux de la justice idéale. C'est à ce moment que Rawls délaisse complètement les questions de faisabilité – en acte, sinon en parole – au profit unique de celles de désirabilité.

Il est tout de même important de nuancer cette digression : Rawls n'est pas platonicien. Néanmoins, on ne peut nier que certains caractères importants sont communs. Certes, « Justice en soi » n'aurait pas sous la plume de Rawls la même signification que sous celle de Platon. En vertu de sa théorie déontologique, il ne parle pas du « Juste en soi », mais plutôt des meilleurs principes du juste, c'est-à-dire des mieux justifiés rationnellement. Épistémologiquement, cette distinction est très importante, car il ne s'agit pas de connaissance absolue mais relative. Cependant, le caractère de la théorie de Rawls fait en sorte que ce qui est visé est la conception *optimale* (superlative), valant universellement. Ainsi, une chose

reste commune à Rawls et à Platon : tous les principes de justice ne se valent pas, c'est-à-dire qu'il y en a un (ou un ensemble) qui est *meilleur que tous les autres*¹¹. Je ne veux aucunement suggérer qu'il soit impertinent de dire que tout ne se vaut pas, mais nous verrons comment cela, une fois inséré dans le schème argumentatif rawlsien, entraînera des difficultés.

Ceci clarifié, nous voyons sans difficulté pourquoi Rawls limite *a priori* le concept du juste. Désormais, sa tâche (non avouée) *n'est pas de décrire* l'existence et l'évolution de la justice dans les sociétés réelles, mais de *justifier* pourquoi chaque individu devrait désirer le « meilleur » principe de justice (tel qu'il le conçoit). Rawls présuppose à l'avance une conception particulière de la justice sociale – par le simple fait de proscrire *a priori* plusieurs conceptions –, ce qui se manifeste par l'intervention des « contraintes formelles du concept du juste ». Tel que Rawls le limite, le concept du juste impliquerait cinq « contraintes formelles » : la généralité, l'universalité, la publicité, la capacité d'ordonner les conflits, l'irrévocabilité des principes (*TJ*, pp. 164-166), qu'il regroupe ensemble comme un tout apodictique parce que « formel ». Voyons à quel point la scission entre le réalisme et l'utopisme est devenue tranchée en comparant la justice réelle à celle du concept du juste restreint.

Commençons par la clause de généralité. Bien que le cas le plus fréquent, de nos jours, dans les sociétés occidentales, semble être celui où la clause de généralité est satisfaite, il est possible que certains principes de la justice au sein de sociétés réelles l'ignorent à dessein. On n'a qu'à penser au « Patriot Act » des États-Uniens, qui permet de promulguer constitutionnellement des lois visant des individus précis. Je ne veux pas dire ici que la clause de généralité n'est pas désirable au sein d'un système de justice, mais plutôt qu'un système de justice peut ne pas satisfaire inconditionnellement cette clause et demeurer un système de justice. Il en va de même pour les clauses d'universalité et de publicité. L'immunité accordée à certains individus (e.g. les ambassadeurs) montre que les systèmes de justice ne satisfont pas inconditionnellement la clause d'universalité.

D'autre part, les centaines d'années où des monarchies furent les institutions habilitées à appliquer la justice de façon plus ou moins arbitraire montrent bien qu'un système de justice peut ne pas satisfaire celle de publicité, tout en remplissant sa fonction sociale première (faire respecter l'ordre). Ainsi, je crois que Rawls a raison de dire que la clause de capacité à ordonner les conflits est intrinsèque à toute conception de la justice sociale. Ceci s'explique tout simplement parce que c'est le rôle social d'un système de justice de réguler les comportements humains. Pour le dire autrement, la capacité à ordonner les conflits efficacement apparaît comme la finalité d'un système de justice et du principe de la justice qui lui est sous-jacent. Sans cette condition, un système de justice ne pourrait exister dans une société, car il serait remplacé par un autre plus efficace (mais pas nécessairement plus «juste en soi»). Cependant, contrairement à Rawls, je ne crois pas que cette capacité découle des lois de la «psychologie morale» (*cf.* section 2 de cet article).

Parmi les cinq «conditions formelles» que Rawls invoque, je crois que c'est dans la cinquième – l'irrévocabilité des principes de la justice – que son idéalisme universalisant ressort le plus. Rawls croit que parce que des principes de la justice apparaissent les meilleurs à un certain moment, il en sera toujours ainsi et que si ces principes sont un jour admis, ils ne pourront plus jamais être révoqués¹². On pourrait tirer une multitude de contre-exemples historiques : on n'a qu'à penser à la monarchie constitutionnelle espagnole renversée par les franquistes lors de la Guerre d'Espagne (1936-1939), en vue d'instaurer un régime à tendance nationale-socialiste. Selon le critère rawlsien, la monarchie constitutionnelle était certainement plus désirable, mais pourtant on *a voulu* la révoquer¹³.

Ce que tout ceci indique, c'est qu'on ne parle pas de la même chose quand on parle des conditions formelles d'une conception idéale du juste et quand on parle des circonstances matérielles (socio-historiques) qui tournent essentiellement autour de la capacité de ces principes à accomplir leur tâche sociale efficacement. On peut admettre que certaines conceptions soient plus stables et plus désirables, mais de là à parler de *contraintes formelles et universelles*, il y a un énorme pas à faire. Rawls, en exposant ses cinq

«contraintes formelles», ne parle certainement pas de la réalité factuelle/historique de la justice.

Tout au long de *TJ*, Rawls ignore certains principes de la justice ayant la possibilité réelle de se réaliser en société. C'est ce qui lui fait affirmer que les partenaires, dans la position originelle, savent que les conditions de leur société (peu importe ce qu'elle est!) admettent la réalisation des libertés égales pour tous. Je crois avoir montré que précisément, il importe de savoir à l'avance quelle est la nature de la société dont on parle pour connaître qu'une telle série de conditions restreint l'éventail des principes de la justice qui peuvent être choisis. Rawls présuppose un type précis de principe de la justice et un type précis de société, qui sont tous deux idéaux. Ils sont propres à une époque particulière, en l'occurrence l'idéologie démocratique populaire issue de la modernité. Dire que toute société nécessite de telles contraintes, peu importe ce qu'elle est, est une fraude intellectuelle. Pourquoi Rawls suggère-t-il une telle idée? Tout simplement parce que cette idée est nécessairement impliquée par sa doctrine contractualiste (*cf.* section 3 de cet article). La tradition du contrat social est intimement liée à l'*hubris* de la raison qui soutient l'unité idéelle des hommes, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la nature humaine doit pouvoir s'affranchir des contraintes pour s'accomplir dans toute sa pureté, et qu'une fois cette pureté atteinte, *l'idéal de la justice sera aperçu clairement et universellement par les hommes par le simple fait qu'ils soient des hommes.*

2. Les « avantages positifs »

Selon Rawls, des principes de la justice doivent pouvoir assurer leur propre support dans la société qu'ils régulent. Autrement dit, *chacun* doit avoir conscience que les principes de la justice qui régulent sa société sont les *meilleurs possibles*. Toujours selon lui, les faits de la psychologie morale montrent que les principes de la justice qu'il propose seront préférés à tous les autres, parce qu'ils excluent toutes les conséquences que les individus pourraient considérer inacceptables. De plus, la stabilité et l'ordre au sein de la société seront respectés, parce que les principes de la justice qui régiront alors la vie sociale seront basés sur les valeurs morales les

plus chéries *de tout individu*, quel qu'il soit. De surcroît, les principes de Rawls expriment publiquement le respect mutuel des hommes, ce qui entraînera une cohésion sociale accrue. Pour toutes ces raisons, les individus reconnaîtront publiquement que les institutions fondées sur ces principes sont justes et développeront un fort sens de la justice. Même si sa théorie déontologique donne la priorité au juste par rapport au bien, une congruence entre le bien et le juste se révélera alors aux individus et ils développeront, *dans une société bien ordonnée*, des plans de vie rationnels et justes qui coïncideront avec leurs plans de vie rationnels bons.

Il n'est pas facile de savoir à quoi réfère Rawls par l'expression «psychologie morale». Il ne s'agit certainement pas de la psychologie de l'être humain, car cette dernière pose sans aucune ambiguïté que l'action des humains n'est pas déterminée uniquement par des délibérations rationnelles, mais aussi par des instincts, des affects et des pulsions. L'être humain a la capacité d'agir rationnellement, mais toutes les actions et tous les choix humains ne dépendent pas de facteurs rationnels. D'autre part, il ne s'agit certainement pas non plus de psychologie sociale. Cette dernière considère entre autres comment des idéologies influencent inconsciemment les agissements des êtres humains en société. Ceci signifie que les actions humaines sont au moins partiellement le fruit d'influences autres que celles de délibérations rationnelles.

Ces dernières considérations montrent une piste à suivre pour savoir ce qu'entend Rawls par «psychologie morale». Elle n'est rien d'autre que la psychologie d'une conscience transcendante (ou d'une raison pure¹⁴) ou encore d'une âme désincarnée. La psychologie morale analyse comment agirait un être humain s'il était purement et uniquement rationnel, c'est-à-dire si aucun autre facteur que la pure délibération rationnelle n'entraîne en jeu dans la genèse de ses actions et de ses choix.

La question suivante s'impose : peut-on sérieusement parler de *faisabilité* d'une conception de la justice dans une société humaine quand on remplace les êtres humains par des individus transcendants qui ne réagissent aucunement comme des humains et qui sont constitués de façon radicalement différente ? Rawls prétend que

oui et je prétends que non. Selon moi, cette substitution n'est pas accidentelle : sans elle, il n'y aurait ni issue à la négociation du contrat ni support engendré. La présence de ces « individus » est nécessaire à la théorie de Rawls et elle prend racine au coeur même de la doctrine contractualiste.

3. La doctrine contractualiste

L'ambition initiale de Rawls était de produire un théorème formel qui prouverait à partir de prémisses substantiellement vides quels principes de la justice seraient adoptés dans des conditions favorables¹⁵. On corrobore ainsi l'hypothèse de la section 1 de cet article, à savoir que Rawls, à la suite de Platon, croit que la justice d'une société se prouve de façon universelle. Pour construire sa preuve, l'idée était de créer une joute de négociation (*bargaining game*) ayant des conditions semblables à celles d'un contrat social. Cependant, à cause des nombreuses objections sous lesquelles le premier modèle croulait¹⁶, Rawls dut *nécessairement* faire intervenir plusieurs modifications. J'insiste sur le « nécessairement », car s'il n'avait pas ainsi modifié la théorie, son projet aurait avorté dès le départ. Ce n'est donc pas accidentellement que le voile d'ignorance et les conséquences de cet « outil analytique » se trouvent dans *TJ*.

Les implications du voile d'ignorance et de la position originelle sont aussi nombreuses qu'embarrassantes. D'abord, les partenaires doivent délibérer dans des « circonstances convenables à l'exercice de la rationalité ». Que sont ces « circonstances convenables » ? Elles se caractérisent par une longue liste de caractéristiques psychologiques et cognitives que les partenaires doivent nécessairement avoir, en tant qu'ils sont des individus représentant leur collectivité. Grossièrement, les partenaires n'ont aucun caractère psychologique¹⁷ et ils ne connaissent aucun fait particulier. Ils ne connaissent que des faits généraux, de type ' $F = m \cdot a$ '. Cependant, l'épistémologie nous enseigne que cette suite de symboles n'a de sens que parce qu'elle a une interprétation précise ; chaque symbole réfère à un domaine de la réalité. La compréhension de ce « fait général » par un humain ne peut s'accomplir que s'il a préalablement eu une intuition des éléments de réalité auxquels il réfère¹⁸. Or,

comment un individu n'ayant aucun caractère psychologique peut-il appréhender le sens d'un tel « fait général » ? Il est fort douteux qu'un tel individu puisse le faire. Ceci découle du fait que Rawls ne parle pas de l'être humain *tel qu'il est*, mais *tel qu'il devrait être* (c'est-à-dire un être transcendantal¹⁹) pour qu'il puisse apercevoir la justice intrinsèque des principes qu'il propose. De tels partenaires diffèrent grandement des êtres humains normaux, si bien que plusieurs choses sont imaginables à propos d'eux, en particulier la capacité de délibérer en ne possédant aucun trait psychologique ni aucune intuition ; mais sommes-nous encore dans le cadre d'une analyse de la réalité ? Pourtant, il est nécessaire à Rawls de substituer cette nature à la nature humaine chez les partenaires. Sans cela, rien ne permettrait de croire que les partenaires pourraient s'entendre sur des principes de justice. En effet, si les partenaires sous le voile d'ignorance ne sont pas suffisamment « épurés », ils retomberont sur « la voie de l'opinion »²⁰ et ne pourront voir les « meilleurs » principes de la justice comme tels. De même, si les individus qui forment la société bien ordonnée ne sont pas suffisamment épurés, eux aussi retomberont sur « la voie de l'opinion » et n'engendreront pas le fameux support aux principes en les reconnaissant publiquement comme les « meilleurs » principes de la justice (et peut-être iraient-ils même jusqu'à être d'accord avec Thrasymaque !).

Rawls a dû introduire un autre élément dans sa théorie : la règle du Maximin. Selon lui, dans les fameuses conditions favorables à l'exercice de la rationalité, les partenaires s'entendraient pour choisir la règle du Maximin pour ordonner les principes de la justice²¹. Cette règle consiste à classer les principes de la justice selon leurs pires conséquences possibles. Cependant, cette règle a des conséquences contre-intuitives embarrassantes. Par exemple, un étudiant de Harvard devrait choisir, en accord avec cette règle, de ne pas aller à son cours de philosophie politique, car le pire résultat qui puisse arriver (et encore...) est que Monsieur Rawls, son professeur, sorte une arme à feu automatique dans un élan de folie et tue tous ses étudiants. Afin d'éviter ce genre de conséquences contre-intuitives, Rawls nous dit que la Règle du Maximin doit se limiter aux déci-

sions à grande échelle. Mais je ne vois pas en quoi cela sauve la plausibilité de la règle. Un chef d'État pourrait alors ordonner qu'on stoppe l'enseignement universitaire en philosophie politique, car le pire résultat qui puisse arriver est qu'une idéologie totalitaire s'y développe, que l'intelligentsia implante cette dernière dans la population et, enfin, qu'il y ait rébellion et violation des droits et libertés du peuple. Ces conséquences contre-intuitives suggèrent que la règle du Maximin ne soit pas si « naturellement » intrinsèque aux décisions humaines que Rawls le croit. En fait, cette règle ne pourrait être intrinsèque que si on épurait suffisamment les êtres humains pour qu'ils soient dans les « circonstances favorables » décrites par Rawls, c'est-à-dire dans une société idéale (ou bien ordonnée).

Mais un autre problème accompagne la règle du Maximin. Comme cette opération est impossible à achever si la liste de principes à classer est infinie, Rawls choisit de limiter les conceptions de la justice à celles inscrites sur une liste finie de son cru. En faisant cela, Rawls diminue grandement la portée démonstrative de la théorie, mais cela lui est *nécessaire*, étant donné le cadre défini par sa théorie. De cette liste, il rejette toutes les conceptions de la justice qui ne respectent pas les fameuses « contraintes formelles du concept du juste », c'est-à-dire qui ne correspondent pas à l'idéal de justice qu'il présuppose sans l'avouer. Comme nous l'avons montré plus haut, ceci revient à rejeter la plupart des principes de la justice ayant historiquement prévalu²², laissant ainsi tomber tout ce qui a trait à la faisabilité des principes.

La procédure décisionnelle de la théorie rawlsienne propose aussi une levée du voile d'ignorance en quatre étapes afin d'établir la constitution, les institutions justes, et l'appareil législatif et politique qui assurera l'application des principes de la justice dans la société. Les mêmes critiques que j'ai jusqu'à présent adressées à la position originelle pourraient être réitérées pour chacune des étapes, étant donné qu'elles suivent le même schéma d'argumentation. Mais admettons que cette levée du voile soit possible (!) pour enfin avoir la possibilité de mettre à l'épreuve la théorie de Rawls, en voyant ce qu'elle peut faire dans une société humaine réelle. Enfin dis-je ? Rawls nous dit qu'il est impossible d'établir un processus politique

sans faille, c'est-à-dire un processus qui garantirait que toutes les lois qu'il engendrerait seraient justes (*TJ*, p. 282). Il s'en remet alors à une nébuleuse théorie de l'obéissance partielle qu'il ne développe nulle part dans *TJ*.

Peut-être pourrions-nous suggérer que cette affirmation signifie qu'il est impossible de réunir les «circonstances favorables» (de façon universelle) dans une société réelle et que Rawls pose ainsi des conditions utopiques? Selon moi, ceci montre que le processus décisionnel rawlsien échoue à être appliqué à la réalité et exprime bien l'idéalisme qui prédomine au sein de cette théorie. Dans la société réelle, des lois «injustes» seront votées et des individus désobéiront pour une raison bien simple: une société humaine réelle est constituée d'êtres humains. Certes, cet énoncé est d'une banalité marquée. Mais dès qu'on remplace les individus transcendants par les êtres humains que Rawls avait expatriés, plus rien ne fonctionne dans sa théorie. Plus rien ne s'explique, plus rien ne se justifie et plus rien ne se supporte. Bref, dès que l'on revient à la réalité d'une société humaine, la théorie de la justice de Rawls n'explique plus rien quant à la faisabilité des principes de la justice et, *a fortiori*, ne justifie plus rien quant à leur désirabilité.

4. Explication du schéma théorique T

Je vais ici reconstruire le schéma logique de la théorie de la justice de Rawls, en tenant compte des éclaircissements faits dans les sections 1 à 3. Deux références historiques principales nous aideront à voir comment le tout s'articule: Platon et les Lumières (surtout Kant). D'abord, je crois que Rawls a retenu beaucoup plus de choses de Platon que ce qu'il voudrait laisser croire. À la fois chez Platon et chez Rawls, le mot «justice» est utilisé en deux sens distincts et incompatibles: celui de la voie de l'opinion et celui de la voie de la vérité. Le concept du juste qui relève de l'opinion est celui qui a une existence dans les sociétés humaines, parce que les êtres humains qui les constituent ne sont pas dans des conditions favorables pour apercevoir la «véritable» justice. Le concept du juste qui relève de la vérité (ou qui est le meilleur de tous) est celui qui est aperçu par la rationalité. Une théorie de la «vraie» justice (ou de

la « meilleure » justice possible) devra alors expliquer comment la nature humaine peut faire en sorte que chaque être humain qui réalise pleinement sa nature soit apte à apercevoir la véritable justice. Platon le fait par une lourde métaphysique mystique et en vient à restreindre la capacité de voir la « vraie » justice aux philosophes. Rawls, de son côté, le fait en suggérant un événement fictif qui implique que tout individu soit constitué d'une façon bien précise, évitant ainsi de limiter cette capacité à un groupe d'individus précis. Par la suite, il s'agit de montrer que chaque « être humain », dont la conscience aura été précédemment épurée, choisira nécessairement la conception de la justice correspondant à la « meilleure » justice, et ce, universellement. Ainsi, on en arrivera à justifier que chaque être humain, dans des conditions favorables, aura la même idée de la justice, par-delà tout ce que les faits peuvent montrer²³.

Chez Platon, seul le philosophe peut espérer un jour atteindre l'état qui lui permettra d'apercevoir la véritable Idée du juste : ceci implique dès lors que le philosophe soit le souverain, car seul lui connaît ce qui est bien et juste pour l'ensemble de la société. On a souvent interprété cette forme de despotisme éclairé comme du totalitarisme, au sens fort du terme²⁴. Mais Rawls veut démontrer le bien-fondé de la démocratie et ce genre de conséquence devait sans doute l'irriter. Il lui fallait donc une autre source d'inspiration qu'il trouva chez les Lumières, ces derniers (notamment Rousseau) prônant la « souveraineté du peuple », le « commandement du peuple par lui-même ». Mais proclamer la souveraineté du peuple ne revient-il pas à s'égarer sur la voie de l'opinion, par opposition à la voie de la vérité ? Pas nécessairement, car Kant entre alors en jeu pour faire le pont par un « tour de force ».

Le but principal de Kant est d'approfondir et de justifier l'idée de Rousseau que la liberté est le fait d'agir selon une loi que nous nous donnons nous-mêmes. [...] On peut alors considérer la position originelle comme une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique, dans le cadre d'une théorie empirique. Les principes qui gouvernent le royaume des fins

sont ceux qui seraient choisis dans cette position, et la description de cette situation nous permet d'expliquer que le fait d'agir d'après ces principes exprime notre nature de personnes rationnelles, libres et égales entre elles. (*TJ*, p. 293)

Cette interprétation procédurale de la conception kantienne a pour fonction d'assurer le pont entre deux éléments intrinsèques à la théorie de Rawls :

- 1° seuls ceux qui sont «éclairés» peuvent reconnaître les meilleurs principes de la justice ;
- 2° la reconnaissance des meilleurs principes de la justice doit pouvoir être faite universellement par les gens du peuple afin d'assurer leur autonomie.

Ce sont les deux conditions de Rawls pour éviter le relativisme de la justice (Thrasymaque) et le despotisme éclairé (Platon). L'idée de base pour construire ce pont est de poser que la capacité à apercevoir l'Idée de justice n'est pas restreinte aux philosophes, mais qu'elle est partie intégrante de la nature de tout être humain, à condition qu'il soit dans des conditions favorables. Mais pour que ceci soit logiquement possible pour *tous* les hommes, il est absolument inévitable pour Rawls d'avoir à justifier l'existence d'une situation contrefactuelle²⁵. Comme Kant, il doit poser que la vraie nature de l'être humain est d'être rationnel, libre et autonome, que tous les êtres humains sont égaux en ce sens et que c'est avant tout l'expression de ces caractéristiques qui font d'un être un humain. De là, chaque être humain voudra les mêmes principes de la justice pour organiser sa société et les reconnaîtra comme tels, en les supportant publiquement et en ne les révoquant sous aucune considération. Comme on le voit, dès que nous avons compris que cette intuition fondamentale est sous-jacente à la «théorie empirique» de Rawls, tout tombe en place et les liens entre les parties de sa théorie deviennent clairs.

Je caractériserai le schème argumentatif (modèle théorique *T*) de la théorie rawlsienne sur la base de ces quelques prémisses (P_n):

- P_1 : Toutes les conceptions de la justice ne se valent pas ; l'une d'entre elles est universellement préférable aux autres.

P₂: Ce qui donne sa valeur à une conception de la justice est sa justification rationnelle.

P₃: Chaque être humain est naturellement constitué tel que, dans des conditions favorables, il trouvera nécessairement quelle est la meilleure conception de la justice.

P₄: L'absence des conditions favorables fait en sorte que l'essence propre de l'homme ne peut pas se manifester²⁶.

P₅: Ces conditions favorables ne sont pas celles des sociétés qui ont existées dans l'histoire²⁷; elles sont celles qui constituent une société contrefactuelle (idéale, parfaite ou encore bien ordonnée).

P₆: De P₄ et P₅, l'objet dont on traite est la « vraie » justice – celle rationnellement justifiée – au-delà des apparences sociales²⁸, c'est-à-dire celle qui régule une société idéale.

P₇: Chaque membre d'une société idéale peut en même temps être dans des circonstances favorables.

Bien sûr, ces sept prémisses n'épuisent pas le contenu de la théorie de Rawls. Néanmoins, elles forment un noyau dur de propositions qui lui sont nécessaires. Il ne peut d'aucune façon argumenter valablement ses thèses – doctrine contractualiste, support social, règle du Maximin, la position originelle, etc. – sans présupposer ces sept prémisses. C'est en ce sens que je parle de schème argumentatif général. Toute théorie qui comprend ces sept prémisses souffrira au minimum des mêmes conséquences logiques.

5. La nature des outils (règles) analytiques et méthodologiques

J'ai suggéré plus haut que l'origine des problèmes de *TJ* serait la doctrine contractualiste. Pour qu'un tel « outil analytique » puisse accomplir la tâche que lui assigne Rawls, les partenaires réunis dans la position originelle doivent avoir des traits bien précis. Ces traits sont exposés dans les diverses parties de *TJ* qui correspondent aux étapes successives de la construction de la théorie. Je résumerai ici les principaux traits que Rawls a nécessairement dû attribuer aux partenaires pour en arriver à sa solution finale :

– afin que les partenaires désirent s'unir en une société, ils doivent avoir des besoins et des intérêts semblables ;

- afin d'éviter la domination de certains individus lors des négociations, ils doivent être suffisamment égaux quant à leurs diverses habiletés. Ceci signifie qu'ils sont tous suffisamment égaux quant à leur ignorance et quant à leur rationalité ;
- afin de permettre l'acceptation de principes de justice générant un surplus de production dû à des inégalités, ils doivent ne pas être envieux l'un de l'autre ;
- sans connaître les traits spécifiques de leur société, ils doivent représenter à la fois leur lignée familiale et leur position sociale ;
- afin de créer les conditions favorables à l'exercice de leur rationalité, ils doivent :
 - connaître les faits généraux concernant les individus et les organisations sociales ;
 - n'avoir aucune connaissance d'eux-mêmes, c'est-à-dire ignorer leurs talents, ignorer leurs habiletés, ignorer leurs conceptions du bien, ignorer leurs plans de vie rationnels, ignorer leurs tendances psychologiques, ignorer leur place dans la société et ignorer les faits particuliers de leur société ;
- enfin, ils choisiront nécessairement les meilleurs principes de la justice possibles, car leur nature est d'être purement rationnels, libres et autonomes.

Une telle liste de traits attribués aux partenaires a amené plusieurs critiques communautariennes à suggérer qu'il y aurait, malgré les dires de Rawls, une conception métaphysique de l'individu présupposée par l'individualisme moral de *TJ*. Je crois que ces critiques ont à juste titre souligné qu'une conception non-morale²⁹ de l'individu est présente dans cette oeuvre. De là, nous sommes amenés à penser que les conditions que Rawls met en jeu ont une implication directe sur la nature constitutive des partenaires : «For justice to be the first virtue, certain things must be true of us. We must be creatures of a certain kind [...]»³⁰.

Pourtant, selon le projet de Rawls, la justice procédurale pure devait permettre d'arriver aux principes de la justice sans pourtant avoir à présupposer quoi que ce soit (pp. 116 et ss.). Cette justice

procédurale pure avait pour fonction d'amener les partenaires réunis dans la position originelle à délibérer sur les principes de la justice sans avoir à supposer préalablement une conception de la justice, car la procédure de sélection des principes elle-même serait le fruit de délibération rationnelle. Il y aurait donc une justification purement constructive aussi bien des critères de sélection des principes que des principes eux-mêmes, par une délibération des partenaires.

Cependant, si nous parlons ici de critères méthodologiques (ou d'outils analytiques) destinés à justifier la sélection d'une théorie, ce n'est certainement pas au sens habituellement accordé à cette expression en épistémologie. En épistémologie, une règle méthodologique n'est ni vraie ni fausse et n'a pas de conséquences directes sur les assertions relatives à l'objet de la théorie à laquelle se rattache cette règle méthodologique. Elle a plutôt les valeurs pertinent/non-pertinent (au lieu de vrai/faux), comme l'explique Popper³¹. C'est pour cette raison que les épistémologues prétendent pouvoir traiter des critères méthodologiques de justification des théories indépendamment de ces théories particulières, c'est-à-dire de façon analytique en recourant à l'auto-évidence logique. Cependant, il n'en va pas ainsi dans le cas de la théorie de la justice de Rawls. La nature des prétendues règles méthodologiques ou outils analytiques de Rawls impliquent directement des assertions (propositions ayant une valeur de vérité) sur l'objet de la théorie, à savoir la justice dans une société humaine. Sandel décrit comme suit le monde où les partenaires rawlsiens doivent être réunis, visant ainsi à montrer la présence de présupposés :

They themselves produce the reality of that to which they refer.

[...] The deontological universe and the independent self that moves within it, taken together, hold out a liberating vision. Freed from the dictates of nature and the sanction of social roles, the deontological subject is installed as sovereign, cast as the author of the only moral meanings there are. As inhabitants of a world without telos, we are free to construct principles of justice unconstrained by an order of value antecedently given.

[... The principles] arise from a pure will or act of construction not answerable to a prior moral order³².

Rawls semble négliger qu'une approche constructiviste implique des choses, que la doctrine contractualiste implique des choses, que la mise en place d'une justice procédurale pure implique des choses et que les restrictions *a priori* du concept du juste impliquent des choses. J'ai voulu indiquer plus haut un de ces présupposés, qui est *présent partout, dans chacun des arguments importants* de Rawls. Ce présupposé est celui-ci : *L'homme est essentiellement un être libre et rationnel, qui fera nécessairement son choix sur la base de sa rationalité pure*. Bien sûr, pour suivre à la lettre l'argument de Rawls, il faudrait ajouter «dans des circonstances favorables». Cependant, comme Rawls suppose que ces circonstances sont réelles et que sa théorie s'attarde uniquement à décrire la justice dans le contexte de ces circonstances, nous pouvons traiter cette proposition en général. Si nous acceptons ce présupposé, ceci signifierait que les *conditions sociales normales* sont entièrement contrefactuelles, c'est-à-dire que ce sont des exceptions ne respectant pas la clause *ceteris paribus* des lois de la psychologie et de la sociologie (telles que les entend Rawls).

Éclaircissons le sens logique de cette proposition. Rawls ne fait pas que présupposer «les hommes ont la potentialité d'agir rationnellement», que je formaliserais $h \rightarrow \Delta r$. Il présuppose que la classe des êtres qui sont des hommes est identique à la classe des êtres agissant rationnellement; être homme implique d'agir rationnellement et agir rationnellement implique d'être homme ($h \rightarrow r$ et $r \rightarrow h$, ou encore $h \equiv r$); la non-équivalence signifie que cet être n'est pas humain. De là, *il est nécessaire et suffisant d'agir rationnellement pour être un homme ET il est nécessaire et suffisant de ne pas agir rationnellement pour ne pas être un homme*³³. Ceci est une conséquence logique du schéma argumentatif de Rawls et c'est un présupposé fondamental, revenant implicitement et de façon récurrente partout dans *TJ*. Pour être bref, j'appellerai ce présupposé la proposition *a*, en gardant à l'esprit que *a* est nécessairement présupposé par le modèle *T*.

Bien sûr, aucun épistémologue n'utiliserait le nom «règle méthodologique» pour ce dont parle Rawls. Pourquoi? Parce que cet outil implique nécessairement une assertion sur la nature de l'objet de la théorie; de là, il n'est pas prescriptif (méthodologique), mais descriptif (assertif). Bref, les règles méthodologiques de Rawls n'en sont pas. Il s'agit d'une fraude intellectuelle de prétendre le contraire, du moins si on est conscient de ce que l'on affirme.

6. Contexte de justification et contexte de découverte

Pourquoi Rawls en est-il arrivé à qualifier une telle chose d'outil analytique? C'est qu'il a mélangé le contexte de justification d'une proposition et son contexte de découverte (ou de genèse, ou de production)³⁴. Pourquoi les a-t-il mélangés? Je crois que c'est à cause de la doctrine contractualiste.

Lorsqu'on parle de justification rationnelle, on fait habituellement fi de la façon dont une idée a été engendrée (ou découverte) pour ne débattre que de sa justification, de façon objective. Mais dans la théorie rawlsienne, qu'est-ce qui assure qu'un principe de la justice est justifié? C'est son contexte d'énonciation. Le simple fait d'être un humain, dont l'essence véritable s'est manifestée, est nécessaire et suffisant pour que le principe que l'on a énoncé soit justifié. C'est le dogme au coeur du contractualisme. La justification d'une proposition (et *a fortiori* d'un principe de justice) est assurée par l'origine de cette proposition. On n'a qu'à discréditer la source de cet énoncé pour montrer son invalidité; suggérer que les êtres humains, *de facto*, n'ont pas pleinement réalisé leur nature (qu'ils ne sont pas de «vrais humains») est suffisant pour infirmer leurs principes de justice (sans qu'il soit nécessaire d'en avoir discuté une seule seconde!)

Le spectre de la proposition *a* réapparaît: l'équivalence entre «être humain» et «rationalité» supprime toute distinction possible entre contexte de justification et contexte de découverte. Tout être humain doit voir les meilleurs principes de la justice comme tels, sinon il n'est pas un être humain. Si la théorie de la justice de Rawls est correcte, s'opposer à ses deux principes de la justice signifie que nous ne sommes pas des êtres humains. Comme nous ne sommes

pas des êtres humains (du moins, pas *en acte*), les principes rivaux que nous énoncerions seraient aussitôt invalidés. Évidemment, je considère qu'une telle confusion n'a pas sa place en philosophie et en science politique, comme en toute discipline sérieuse d'ailleurs.

7. La propriété d'e-inconsistance du modèle théorique T

Rawls soutient que la « justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée » (*TJ*, p. 29). Cependant, quoique qu'en pense Rawls, la vérité n'est aucunement la première vertu des systèmes de pensée ; il s'agit de la consistance. Si une théorie est inconsistante (contradictoire), il est logiquement facile de démontrer la vérité de n'importe quoi, *a fortiori* de la théorie en question. Ceci ne la rend pas pertinente pour autant. Ainsi, il est de mise d'analyser dans quelle mesure la théorie de Rawls est consistante, d'un point de vue interne et externe.

Maintenant que j'ai reconstruit le schème argumentatif de *TJ*, je ferai un retour sur les remarques de la section 1, afin de les mettre étroitement en lien avec le noyau théorique de la théorie de Rawls. Ce que j'ai indiqué en parlant des limitations *a priori* du concept du juste, c'est que les comportements humains observables (les lois fondamentales des sciences sociales) entrent en contradiction avec la présupposition *a* ; ainsi, ces propositions ne peuvent pas être toutes deux vraies en même temps. Considérons les propositions fondamentales des sciences sociales suivantes :

- psychologie : certains processus mentaux humains ne sont pas réductibles à une rationalité pure, mais s'expliquent principalement par des facteurs affectifs et pulsionnels inintentionnels³⁵ ;
- psychologie sociale : les idéologies acquièrent des partisans en séduisant (par l'affectivité) et non en donnant une justification rationnelle exhaustive ;
- sociologie : certains phénomènes sociaux dans un type donné de société sont des mécanismes, c'est-à-dire qu'ils sont indépendants des consciences individuelles³⁶.

Ces trois propositions forment un noyau dur dans les sciences sociales actuelles³⁷. Appelons cet ensemble de prémisses *e*. Le

modèle T , compte tenu de la présupposition a , entre en conflit logique avec e . On ne pourra pas parler d'inconsistance sans ambiguïté, car le modèle T isolé est consistant dans un monde possible³⁸. Cependant, la conjonction logique du modèle T et de l'ensemble e est contradictoire. Je parlerai donc d' e -inconsistance du modèle théorique T , plutôt que d'inconsistance.

Je dois nuancer le statut du présupposé d'individualisme non-moral (a) de Rawls. Sandel soutient que cet individualisme est métaphysique. Si on prend l'accusation d'individualisme métaphysique dans son sens le plus péjoratif, c'est-à-dire comme de la mauvaise métaphysique constituée d'assertions infalsifiables sur la réalité, alors je ne suis pas en accord avec cette accusation. La présupposition a ne peut pas être métaphysique en ce sens, car elle a des conséquences nécessaires qui la rendent falsifiable. C'est précisément sa falsifiabilité qui lui permet d'entrer en conflit avec des propositions scientifiques. Ainsi, en tenant compte seulement du statut logique des propositions, sans même se prononcer en faveur de Rawls ou des autres sciences humaines, on peut établir leur inconsistance mutuelle. C'est une conséquence logique nécessaire (inéluçtable) du modèle T d'être e -inconsistant. Ceci ne réfute pas logiquement la théorie rawlsienne, mais montre que, ou bien sa théorie ou bien les sciences humaines sont dans l'erreur.

Conclusion

L' e -inconsistance du schème argumentatif T n'est pas une propriété de la seule théorie de Rawls. En fait, elle touche toutes les théories contractualistes qui prétendent à une portée universelle. Face à celles-ci, nous avons ce choix théorique : 1- prétendrons-nous justifier universellement la possibilité et la désirabilité de la démocratie par la doctrine contractualiste, et ce, au prix d'un désaveu complet de la situation psychologique, sociologique, historique, culturelle, etc., de l'être humain ou 2- prendrons-nous au sérieux les résultats des sciences humaines qui nous montrent les limitations des notions naïves de rationalité et de liberté, et comprendrons-nous qu'une telle justification demande donc une distanciation typiquement philosophique et/ou scientifique par rapport à son objet ?

Pour moi, le choix est simple. Les facultés cognitives et réflexives de l'être humain sont limitées. Si celui-ci arrive à dépasser la naïveté du sens commun par le raisonnement philosophique et scientifique, ce n'est qu'avec grande difficulté et par un dur labeur s'échelonnant sur une longue période de temps. De croire, en bon idéologue «populiste», que chaque individu arrivera à une compréhension profonde du politique et du social de façon spontanée est tout simplement ridicule. Lorsque des idéologues de la trempe de Rawls décident de légitimer leurs propres convictions par la fiction contractualiste, ils ne font que s'approprier une légitimité de façon frauduleuse sur le dos du peuple. La légitimité des théories politiques ne peut venir que d'un débat entre spécialistes maîtrisant des outils conceptuels et analytiques à un haut niveau, bien que cette justification soit, par sa nature même, condamnée pour toujours à être limitée et partielle, bien ancrée dans son contexte historique.

À la suite de cette discussion, nous en arrivons à ce verdict concernant la question de *Phares* : la démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ? Probablement. Mais ce ne sera sans doute pas avec des arguments à la Rawls qu'on arrivera à le démontrer.

-
1. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 (1971). Je référerai désormais à cet ouvrage par le sigle *TJ*.
 2. James Fishkin & Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, New Haven, Yale University Press, 1978.
 3. Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
 4. C'est en faisant ressortir les limitations internes à un type de discours que l'on peut par la suite construire un type de discours plus apte à expliquer (ou à justifier) un objet d'étude. Il en est de même en théorie politique.
 5. Cette méthode d'analyse serait très certainement acceptée par Rawls, puisque sa prétention non-avouée est de faire de ses principes de la justice un théorème formel.
 6. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962.

7. Par exemple, en Irak, le régime de Saddam Hussein réussissait de façon remarquable à imposer un système de justice à son peuple, même si le contenu moral de ses principes était très contestable. Cependant, les États-Uniens, avec des principes de la justice fort désirables (selon les critères de Rawls) n'arrivent d'aucune façon à imposer au peuple irakien leur système de justice efficacement. On pourrait aussi mentionner la Chine impériale, l'Europe féodale, la Russie tsariste, et mille autres exemples encore, mais le même argument reviendrait ; ces faits infirmeraient la théorie de Rawls, si ce n'était que « les conditions pour l'exercice de la rationalité ne sont pas favorables en ces lieux ».

8. Platon, *La république*, Paris, Flammarion, 1966.

9. Notons tout de suite la similitude entre les deux.

10. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York, 1945, p. 118.

11. Et nous verrons plus loin que celui-ci doit être le même pour tous.

12. En effet, lorsque le voile d'ignorance est levé, c'est-à-dire que toutes les étapes de sa levée sont complétées et que la situation est devenue une situation sociale « normale », Rawls croit que les principes établis sous le voile seront irrévocables. Si telle est son opinion, c'est qu'il croit que les individus composant la société *ne voudront pas* les révoquer pour de moins justes.

13. *Pour les individus rawlsiens, il est impossible de vouloir ce qui n'est pas le plus désirable rationnellement.* Or, pour les Espagnols, et bien d'autres peuples, ceci est très possible – histoire à l'appui. Puisqu'on parle ici de *possibilité naturelle* des individus, l'exemple historique a tout le poids nécessaire pour frapper la théorie de Rawls.

14. « John Rawls veut à la fois conserver la primauté du juste et le soustraire à l'opacité du sujet transcendantal. La métaphysique idéaliste de Kant, malgré ses indéniables avantages politiques et moraux, cède trop de terrain au transcendant et ne donne à la justice ses lettres de noblesse qu'au prix d'un désaveu de la nature humaine. [. . .] De là découle le programme rawlsien, qui vise à préserver la morale et les enseignements politiques de Kant, tout en substituant à leurs obscurités allemandes une métaphysique apprivoisée, plus conforme au tempérament anglo-saxon. Ce projet définit le rôle de la position originelle. » Michael J. Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé », in *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 261.

15. Robert Paul Wolff, *Op. cit.*, pp. 16-17.

16. Voir la critique de Robert Paul Wolff, *Op. cit.*, p. 29.
17. Michael J. Sandel, «Justice and the good», in *Liberalism and its Critics*, New York, New York University Press / Washington Square, 1984, p. 174.
18. Même dans le champ de l'arithmétique, les symboles renvoient à une représentation mentale propre. Par exemple, les nombres naturels sont conçus sur la base de la représentation mentale des petites quantités, comme l'a expliqué Husserl dans *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1891).
19. Michael J. Sandel, «La république procédurale et le moi désengagé», p. 261.
20. Les mots «épurés» et «voie de l'opinion» ne sont évidemment pas de Rawls. Il s'agit de termes utilisés par Platon et Parménide. Il est particulièrement intéressant de voir à quel point ces termes permettent facilement de penser la justice «à la Rawls».
21. Pour poursuivre dans le sens du doute jeté sur la possibilité des «faits généraux» à être connus par les partenaires, on pourrait se demander pourquoi des partenaires qui ont une connaissance des faits généraux concernant leur société ne pourraient pas avoir d'indice leur permettant de «gambler» rationnellement des inégalités. Rawls répond que c'est impossible parce qu'ils ne connaissent pas la constitution de la société. Mais s'ils connaissent suffisamment de faits généraux – sociologiques et économiques – quant à leur société (par exemple, les classes sociales et leurs répartitions) pour choisir des principes de justice, il est clair qu'ils ont aussi les données suffisantes pour «gambler» des inégalités, malgré ce qu'en dit Rawls. Ainsi, la règle du Maximin n'aurait pas été adoptée.
22. Chandran Kukathas & Philip Pettit, *A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 38.
23. Ce qui caractérise ce type d'idéalisme est justement qu'il délaisse les faits en posant qu'ils ne sont qu'apparences et que la «vraie réalité», la «réalité universelle», est au-delà des apparences. Comme Russell, je crois que cette caractéristique est fatale pour toute entreprise philosophique: «The distinction between reality and appearance cannot have the consequences attributed to it by Parmenides and Plato and Hegel. If appearance really appear, it is not nothing, and is therefore part of reality; this is an argument of the correct Parmenidian sort. If appearance does not really appears, why trouble our head about it? But perhaps someone will say: "Appearance does not only appear, but it appears to appear." This will not help, for we shall ask again: "Does it really appear to appear, or only appa-

rently appear to appear?" Sooner or later, if appearance is even to appear to appear, we must reach something that really appears, and is therefore part of reality.» (Bertrand Russell, *Op. cit.*, p. 129).

24. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

25. Voici l'expression de Sandel: «[...] qu'au prix d'un désaveu de la situation humaine.» (Michael J. Sandel, *Loc. cit.*, p. 261.)

26. Rawls n'accepterait sans doute pas ces mots, car on les croirait issus d'un mauvais traité de métaphysique sartrienne et il prétend ne pas faire de métaphysique. Cependant, je crois qu'ils conviennent parfaitement. Comme nous n'avons jamais eu la connaissance d'une «société bien ordonnée» telle qu'il la décrit et *a fortiori* des individus qui la constituent, nous devons poser qu'il s'agit d'une nature qui ne s'est pas manifestée.

27. Les conditions historiques, dirait Platon, sont celles du monde des apparences ou, dirait Rawls, celles d'une société mal ordonnée.

28. Il est très important de voir cet aspect du discours rawlsien. La société bien ordonnée n'a pas les mêmes caractéristiques et contraintes qu'une société réelle.

29. Même si cette conception n'est pas proprement morale, il est clair qu'elle aurait un lourd impact sur une théorie prenant au sérieux les lois naturelles qui contraignent les êtres humains et les sociétés (faisabilité). À la section 7, j'expliquerai toutefois pourquoi je ne pense pas que sa préconception soit métaphysique.

30. Michael J. Sandel, «Justice and the good», p. 168.

31. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson Publishing Company, 1959, pp. 50-51.

32. Michael J. Sandel, *Loc. cit.*, pp. 168-170.

33. Si l'on admet cette équivalence, on en arrive à la conclusion que sa théorie de l'obéissance partielle ne traiterai donc pas des comportements humains.

34. Voir à ce sujet Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 231.

35. Par exemple Freud pour la psychanalyse ou Pavlov pour le behaviorisme. En fait, tous les courants de la psychologie sont en accord sur ce point, sauf peut-être la psychologie existentielle ou phénoménologique.

36. Par exemple Smith ou Durkheim.

37. On pourrait me reprocher d'avoir donné des références surannées ci-haut. En effet, plus personne ne soutient une psychanalyse freudienne stricte, ni un behaviorisme pavlovien strict, ni des sociologies smithéenne

ou durkheimienne strictes. Mais si l'on regarde plus loin, on verra que dans les sciences humaines actuelles, les énoncés posés sont plus respectés que jamais. En fait, de nos jours, tout le monde accepte sans rechigner ces propositions, sauf peut-être quelques individus égarés dans les humanités, n'ayant pas réussi à dépasser le stade des Lumières, par nostalgie, mauvaise foi ou incapacité.

38. Tout au moins, je n'ai pas réussi à en prouver l'auto-contradiction.

La démocratie à l'ère de la mondialisation¹

Sébastien Malette, *Université Laval*

« Tant qu'il y aura des États, il y aura un amour-propre social, et rien n'est plus légitime. Mais les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non à être les plus grandes ou les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure constitution morale. »

Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*

Introduction

Depuis la dernière moitié du 20^e siècle, nous assistons à un événement politique sans précédent : les « alternatives » politiques faisant concurrence au mode de gouvernance qu'est la démocratie se font de plus en plus rares². La démocratie semble en effet s'imposer comme une condition minimale de légitimité politique dans plusieurs pays. En fait, rares sont les gouvernements d'aujourd'hui qui ne justifient pas leurs prises de décision par un renvoi à la volonté du peuple ou à une forme quelconque d'imputabilité du même genre. Or, paradoxalement, nous assistons depuis environ la même période à une multiplication des lieux de pouvoir dont l'imputabilité est difficilement circonscriptible au niveau étatique, laissant les individus et les peuples sans véritable ressource pour resserrer le contrôle qu'ils exercent sur leurs propres destinées³. En effet, plusieurs États ne sont plus en mesure de contrôler à eux seuls les régulations économiques, politiques et sociales dans un cadre caractérisé par la mondialisation des échanges⁴. Il s'ensuit que les idéaux démocratiques se défendent de plus en plus à l'extérieur de leur cadre traditionnel selon une série de revendications demandant, entre autres choses, l'élargissement d'une gouvernance démocratique à un niveau global. Évidemment, la juxtaposition d'une idéologie démocratique et d'un ordre mondial n'est pas sans provoquer des inquiétudes et des interrogations. Tous les peuples n'étant pas des agents à part égale dans ce processus de construction du monde en un tout, on peut se demander comment la création d'un espace

juridico-normatif mondial serait possible sans que celui-ci ne désavantage systématiquement les cultures minoritaires ou défavorisées⁵. Plus fondamentalement encore, on peut se demander si le projet d'instaurer un ordre démocratique mondial n'implique pas que tous les pays qui y participent soient eux-mêmes des démocraties ou en voie de le devenir. Ce qui nous mène ultimement à la question suivante : la démocratie est-elle seulement possible et souhaitable chez tous les peuples ?

Dans cet article, j'examinerai ces questions à la lumière de considérations généralement associées au phénomène de la « mondialisation ». Plus précisément, je défendrai la position que non seulement la démocratie est possible et souhaitable chez tous les peuples, mais qu'elle cumule également les meilleures ressources normatives à notre disposition pour faire face aux défis que pose la création d'un ordre mondial se devant de rééquilibrer les rapports de force actuellement à l'œuvre au sein de la « mondialisation ». Pour ce faire, je définirai d'abord ce que j'entends par le terme « démocratie », en dégageant un certain nombre de concepts normatifs, qui, malgré les différentes interprétations dont ils furent l'objet au sein de la tradition démocratique, orientèrent substantiellement le développement de celle-ci. De là, j'expliquerai pourquoi le développement de ces concepts normatifs est non seulement possible et souhaitable chez tous les peuples, mais également nécessaire dans le contexte actuel, soit celui de la « mondialisation » ; un contexte qui oblige tous les peuples à revisiter leurs pratiques et conceptions politiques traditionnelles, suivant l'interdépendance croissante des liens qui les unissent les uns aux autres.

Les origines de la démocratie

La démocratie, du grec « *dêmokratia* », signifie littéralement « gouvernement du peuple ». Elle désigne originellement un régime politique où les décisions sont prises par tous les citoyens mâles au vote majoritaire⁶. Traditionnellement, on reconnaît que cette pratique politique tire son origine de la Grèce ancienne, et que la démocratie athénienne se rapproche le plus de cet idéal (508-322 av. J.-C.). À cela, il faut ajouter que notre compréhension de la démo-

cratie est largement tributaire de la Constitution romaine (510-30 av. J.C.), qui se voulait républicaine au sens moderne du terme. En effet, le pouvoir suprême était entre les mains du peuple, et tous les citoyens mâles avaient le droit de prendre part aux activités politiques⁷. Nous savons que ces formes de gouvernance démocratiques ou républicaines se développèrent dans des sociétés à forte tradition orale, dans lesquelles la vie politique était principalement basée sur un dévouement envers une forme de vertu civique qui exigeait, entre autres choses, la subordination de la vie privée aux affaires publiques. Évidemment, ces conceptions antiques de la démocratie sont à certains égards très éloignées de la compréhension que nous en avons aujourd'hui. Par exemple, le fait que la démocratie athénienne fleurissait au sein d'une population composée d'environ 90 % d'esclaves, et que les femmes étaient laissées sans voix face aux décisions politiques, constituent des conditions franchement «anti-démocratiques» pour plusieurs d'entre nous. De la même façon, la division censitaire de la citoyenneté romaine, qui fait penser à une oligarchie plutôt qu'à une démocratie, demeure incompatible avec la conception que nous avons actuellement de la démocratie au Québec, par exemple. Or, ces incompréhensions et ces indignations que nous éprouvons face aux conceptions anciennes de la démocratie illustrent bien l'ampleur des transformations que connurent les idéaux démocratiques à travers l'histoire de l'Occident. Entre les démocraties anciennes et les démocraties modernes, il existe en effet plusieurs différences tant au niveau institutionnel que conceptuel.

L'avènement de la démocratie libérale

D'une façon schématique, il est possible d'identifier au moins deux grandes traditions démocratiques qui se distinguent du modèle classique au sein de la modernité : la démocratie libérale et le communisme. Historiquement, ces deux traditions modernes sont le fruit d'un double héritage commun, soit celui d'un républicanisme ancien que l'Occident redécouvre pendant la Renaissance italienne, et celui des structures totalitaires et coercitives des États souverains que consacrent formellement les traités de Westphalie en 1648. Comme le suggère l'expression «redécouvrir», il faut comprendre

que la démocratie ne fut pas toujours aussi prévalente parmi les différentes options de gouvernance. En fait, la démocratie vint même à disparaître pendant pratiquement toute la période du Moyen Âge, pour ne refaire surface que des siècles plus tard, suite à une revalorisation de la culture antique. Il faut donc comprendre que la démocratie, telle que nous la connaissons, fut débattue puis incorporée au sein de structures politiques féodales déjà existantes, qui, de leur côté, connurent une centralisation croissante jusqu'à la création des États nationaux, c'est-à-dire des ensembles institutionnels s'assurant du monopole de la coercition légale et physique sur un territoire délimité, habité par différentes populations regroupées, de gré ou de force, sous l'appellation de « nation »⁸.

Pour faire extrêmement court, suivant le renversement plus ou moins total des structures monarchiques imbriquées au sein des États nationaux, le concept de souveraineté fut transféré au « peuple », qui se dota alors de règles constitutionnelles devant protéger l'égalité juridique des citoyens, tout en assurant la division des pouvoirs. Ainsi naquit, au sein d'une période coïncidant avec le début de l'industrialisation des sociétés européennes et la naissance du capitalisme, la démocratie dite « libérale », dans laquelle des représentants élus administrent les intérêts des citoyens selon des règles constitutionnelles préétablies⁹. Bien que plusieurs éléments du républicanisme classique aient été conservés au sein de cette reconfiguration libérale de la démocratie, il importe de souligner que les concepts de démocratie directe, du droit naturel et de la vertu civique furent progressivement abandonnés en faveur d'une démocratie représentative, d'une vision plus méfiante du pouvoir, et d'une conception « utilitariste » de la nature humaine et de la société politique en général¹⁰. Selon cette perspective utilitariste, les individus régleraient moins leurs comportements en fonction d'une quelconque vertu civique, qu'en fonction de l'optimisation des plaisirs et de l'évitement des peines. De là, une méfiance accrue face aux gouvernants, dont les motivations profondes furent suspectées de répondre aux mêmes principes. Il s'ensuivit que la finalité ultime de l'association politique glissa progressivement d'une communauté tournée vers le bien commun, à celle d'une communauté servant

d'abord et avant tout la poursuite d'intérêts privés¹¹. Par conséquent, les fonctions de l'État au sein de la démocratie libérale se sont rapidement réduites à celles de protéger l'intégrité physique et légale des citoyens, de sécuriser la propriété privée, et de faire respecter les engagements contractuels pris entre les citoyens. Aussi, afin de s'assurer que les gouvernants s'acquittaient de ces tâches sans faire un mauvais usage des pouvoirs qui leur étaient conférés par les électeurs, la tenue fréquente d'élections et la création de partis d'opposition officiels apparurent rapidement comme des conditions indispensables au contrôle et à la surveillance du pouvoir politique. C'est ainsi que l'abolition des pouvoirs de la monarchie, la division des pouvoirs à l'intérieur de l'État, la protection des libertés individuelles, l'ouverture d'un libre marché et la tenue périodique d'élections devinrent progressivement les fondements normatifs qui accompagnèrent le développement de la démocratie libérale.

L'avènement du communisme

Or, cette juxtaposition du libéralisme et du capitalisme au sein de la démocratie libérale entraîna l'apparition d'une seconde conception de la démocratie que je nommerai le «communisme»¹². Cette interprétation de la démocratie, qui se distingue structurellement du libéralisme par la présence d'un seul parti politique (celui du peuple) où siègent les représentants du peuple, préconise la propriété collective des moyens de production, et dénonce les structures sociales fondées sur la propriété privée. Pour les partisans du «communisme», certains éléments inhérents au libéralisme, et à son pendant économique qu'est le capitalisme, contredisent certains principes nécessaires à l'épanouissement d'une véritable démocratie. Karl Marx, qui fut incontestablement l'une des voix centrales de cette critique, vint à défendre l'idée que dans un monde où domine le capitalisme, l'État ne peut pas être «neutre» et l'économie ne peut aucunement être «libre»¹³. Pour celui-ci, l'État libéral et l'économie capitaliste serviraient invariablement les intérêts de la classe dominante. Pour comprendre le sens de cette critique, il faut savoir que pour Marx, les relations humaines ne peuvent être comprises qu'à travers des rapports de force se dessinant concrètement et histori-

quement entre les individus. En bref, deux concepts d'ordre général permettraient le déchiffrement de ces rapports de force : les formations sociales et les modes de production. Plus précisément, les modes de production détermineraient en grande partie les différentes formations sociales au sein de n'importe quelle société humaine¹⁴. Or, au sein des sociétés capitalistes, le fossé grandissant entre ceux qui possèdent un capital et ceux qui ne possèdent que leur force de travail afin de sécuriser leur propre condition, contreviendrait directement aux idéaux d'égalité, de justice et de liberté pour tous que défend la conception libérale de la démocratie. Car, même si le capitalisme produit une forme développée de solidarité humaine par l'interdépendance croissante qu'il suscite entre les individus, ses formes de production sont irréductiblement orientées vers la création d'une « plus-value », générée à même l'exploitation des travailleurs, qui, de par leurs conditions de vie souvent précaires, n'ont pas d'autres choix que de vendre à rabais leur force de travail à des entrepreneurs qui disposent de ressources colossales qui les favorisent en cas de litige avec ceux-là. Poursuivant sans relâche son expansion, la production capitaliste entraînerait en outre la centralisation du capital et la monopolisation des modes de production par une poignée de richissimes, entraînant l'écrasement de toute possibilité de libre concurrence, laquelle joue pourtant un rôle central dans la justification du libre marché préconisé par les libéraux¹⁵. Finalement, Marx postule que lorsqu'ils réaliseront toute la vulnérabilité de leur condition subjective, les travailleurs n'auront plus d'autre choix que de s'unir afin de défendre leurs intérêts communs, concrétisant enfin les conditions qui rendent possible une révolution sociale capable d'entreprendre une redéfinition des rapports de force, voire un possible renversement des structures d'exploitation économique et de l'ordre politique dominant, c'est-à-dire celles de l'État lui-même¹⁶.

Les bases normatives de la démocratie

À ce stade-ci, je crois pouvoir soutenir sans trop de difficulté que l'exposition de ces deux traditions politiques illustre bien la complexité des idées démocratiques qui parvinrent jusqu'à nous

depuis les Grecs. Un survol même sommaire de ces deux grandes traditions illustre en effet toute la complexité du développement des idéaux démocratiques, qui, manifestement, se façonnèrent non seulement au rythme d'interactions avec plusieurs autres phénomènes d'ordre normatif, politique et socioéconomique, mais également au sein de conflits d'interprétations sur le sens et l'application des valeurs liées à la démocratie. Plus précisément, il appert qu'une tension irréductible traverse la tradition démocratique moderne, entre le choix de placer la liberté au service d'une égalité de fait (le communisme), ou celui de mettre l'égalité au service de la liberté, en favorisant par exemple une égalité des chances (le libéralisme). On comprend dès lors pourquoi il devient extrêmement difficile de répondre à la question de la possibilité et de la désirabilité de la démocratie chez tous les peuples, alors qu'au sein même de la tradition démocratique, on ne s'entend pas sur l'interprétation et l'application de certains concepts fondamentaux tels que l'égalité ou la liberté. On comprend également mieux pourquoi l'enjeu de définir ce qu'est la démocratie ne relève pas tant de la description d'un modèle de démocratie parfait et définitif, mais plutôt de l'exploration des valeurs normatives qui participent à l'édification des différentes interprétations de la démocratie.

À cet effet, nul doute que la démocratie implique une compréhension et un attachement marqué en faveur d'une conception de l'égalité entre les citoyens d'une même organisation politique. Cette valeur d'égalité, Aristote la reconnaissait déjà lorsqu'il postulait l'impossibilité que les mêmes hommes gouvernent toujours au sein d'une société composée d'hommes naturellement libres et égaux, où il est juste que le pouvoir soit partagé par tous¹⁷. Vingt siècles plus tard, cette notion d'égalité est non seulement reconnue, mais également proclamée comme l'amour de la patrie par Charles de Secondat¹⁸. En effet, selon Montesquieu, il y aurait démocratie lorsque le peuple en corps posséderait la souveraine puissance ; une souveraine puissance, qui, selon John Locke, n'appartiendrait à nul autre que le peuple, pouvant user jusqu'au droit de résistance si les magistrats se montrent indignes de la confiance accordée¹⁹. Par ailleurs, soulignons qu'à l'époque de Locke et de Montesquieu, cer-

tains concepts d'égalité et de liberté politiques étaient tout aussi développés chez plusieurs nations autochtones d'Amérique du Nord, où elles dictaient non seulement la règle de civisme entre les adultes d'une même tribu, mais également entre les différentes nations, qui, à l'instar du peuple iroquois, s'organisaient en de savantes confédérations²⁰.

Ainsi, même s'il est vrai que les concepts d'égalité et de liberté politique s'interprètent parfois fort différemment d'une société à l'autre et d'une époque à l'autre, il faut néanmoins reconnaître que ces valeurs furent reconnues par plus d'une civilisation et à plus d'une époque. En fait, l'élargissement de la participation citoyenne et la défense d'une égalité en droit et en dignité pour tous les membres d'une même société furent parmi les revendications qui marquèrent presque invariablement le développement des idéaux démocratiques²¹. Que l'on songe seulement aux revendications de la Plèbe romaine face aux Patriciens, aux luttes civiques afro-américaines, au combat contre l'Apartheid en Afrique du Sud ou au militantisme international en faveur du droit de vote pour les femmes ; les exemples ne manquent pas lorsqu'il s'agit d'illustrer cette volonté humaine d'obtenir une égalité politique plus authentique, c'est-à-dire libérée des contradictions performatives, qui, bien souvent, consolident l'appartenance d'une communauté au détriment d'un sous-groupe jugé inférieur ou inapte à l'octroi des mêmes privilèges. C'est donc dire que malgré le temps et les différences culturelles qui séparent les différentes sociétés humaines, le concept d'égalité politique semble non seulement récurrent, mais on observe également une tendance générale vers une inclusion de plus en plus large des différents acteurs d'une même société²². Or, si l'on convient que la démocratie offre une structure politique plus compatible avec cette aspiration croissante que réclame une majorité d'êtres humains à travers l'histoire, on peut raisonnablement admettre que la démocratie devient non seulement possible chez tous les peuples où cette compréhension de l'égalité est elle-même possible (et actuellement je ne connais aucun peuple chez qui l'incapacité de comprendre ce principe fut clairement démontrée), mais également fortement souhaitable si l'on considère les insuffisances que connurent les

autres formes de gouvernance (telle que la monarchie, l'aristocratie, la ploutocratie, etc.) à reconnaître et à accommoder cette aspiration profonde que semblent avoir en commun les êtres humains de vouloir se gouverner de façon égalitaire, tout en maximisant leur autonomie morale et leurs options politiques.

Cela étant dit, les concepts d'égalité et de liberté n'épuisent pas à eux seuls la charge normative que l'on associe à la démocratie, et ils assurent encore moins la fin de toute tyrannie possible. À vrai dire, ces concepts, lorsqu'ils ne sont pas suffisamment précisés ou détaillés dans leurs applications possibles, peuvent servir à justifier les pires atrocités. Il faut rappeler comment de nombreuses exactions franchement discriminatoires et injustes dans l'histoire de l'humanité se justifiaient, et se justifient toujours, selon des arguments égalitaristes ou des doctrines de la liberté. À ce sujet, on sait que Karl Marx dénonça les inepties d'une égalité et d'une liberté seulement formelles, incapables, selon lui, de réduire les disparités sociales les plus criantes au sein des sociétés humaines. Ne prenant pas suffisamment en considération les handicaps réels qui désavantagent d'entrée de jeu les moins nantis, le concept d'égalité des chances, tel que défendu par le libéralisme classique, justifierait en fait la suprématie des classes dominantes au sein d'un État qui protégerait systématiquement l'exploitation des plus démunis. Ainsi, le libéralisme classique ferait des promesses d'égalité et de liberté pour tous qu'il serait incapable de tenir, non seulement envers la frange la plus démunie de sa population, mais également envers les peuples qu'il colonisa et assimila selon des justifications civilisatrices et économiques inspirées de l'universalisme moral des Lumières, qui, bien qu'ayant permis d'abstraire la pensée éthique et politique des inégalités propres aux sociétés de l'Ancien Régime, tantôt justifiaient tantôt condamnaient les pratiques colonialistes et l'assimilation de sociétés jugées « inférieures »²³.

De la même façon, lorsque les révolutions communistes survinrent dans plusieurs pays au 20^e siècle, souhaitant corriger l'erreur du libéralisme en imposant les conditions d'une égalité réelle, l'histoire nous enseigne que les résultats n'en furent pas moins contradictoires et sanguinaires. Partout où ces révolutions

frappèrent, l'anarchie qu'elles provoquèrent obligea les révolutionnaires à instaurer un État centralisateur, qui se chargea de réorganiser bureaucratiquement et logistiquement les populations, avec le principal souci de combattre les activités dites «contre-révolutionnaires». Convaincus que leur conception de l'égalité n'était nul autre que l'aboutissement historique de la condition humaine, les différents gouvernements communistes ne reculèrent souvent devant aucune action afin de faire prévaloir leurs opinions politiques. Qualifiant ceux qui refusaient la suprématie indiscutable de l'idéologie communiste «d'ennemis du peuple», ces régimes de terreur autorisèrent l'exécution sommaire d'individus sans même qu'il soit nécessaire d'établir la preuve de leur culpabilité²⁴. C'est ainsi que la liberté de presse, d'opinion, de circulation et d'association furent tour à tour supprimées, et que la division des pouvoirs, le maintien de partis d'opposition et la possibilité de remplacer le gouvernement via le suffrage universel disparurent dans les affres de révolutions qui envoyèrent 70 millions de personnes au Goulag en Union soviétique seulement, parmi lesquels environ 12 millions trouvèrent la mort entre 1937 et 1953²⁵.

La démocratie et l'impérialisme

Ces quelques exemples d'exactions commises à l'aide de justifications démocratiques problématissent la question de savoir si la démocratie est souhaitable pour tous les peuples. Il appert en effet que les entreprises de despotisme s'acclimatèrent aussi bien des concepts normatifs franchement asymétriques de l'Ancien Régime, que des valeurs de liberté et d'égalité, qui, d'après ces quelques exemples, devinrent des justifications servant les ambitions licencieuses des classes dominantes ou des outils de nivellement politique. Faut-il en conclure que tous les types de gouvernance se valent, voire que la démocratie ne constitue qu'une nouvelle forme d'impérialisme idéologique servant les intérêts de certains gouvernements désirant imposer leur domination? Pour au moins deux raisons, je ne le crois pas. D'abord, parce que les concepts normatifs qui permirent l'avènement et le développement de la démocratie s'actualisèrent non seulement en Occident, mais également, comme

l'illustrent nos exemples précédents, chez d'autres peuples (autochtones d'Amérique du Nord et populations du sud-est asiatique), ce qui suffit, me semble-il, à réfuter l'affirmation voulant que les concepts d'égalité et de liberté inhérents à la pensée démocratique ne soient que des créations purement occidentales qui furent imposées par la suite au reste du monde. En second lieu, la rationalité démocratique demeure une entreprise fondamentalement ouverte, où les citoyens eux-mêmes ont la charge d'élaborer et d'évaluer rationnellement les concepts d'autodétermination et d'égalité en vigueur au sein d'une association politique en constante mutation²⁶. C'est ainsi que progressivement, et contre toute attente impérialiste, plusieurs colonies, minorités nationales et peuples conquis par des gouvernements démocratiques parvinrent à revendiquer avec succès un traitement au moins égal à celui des citoyens conquérants, c'est-à-dire le droit de vivre selon leur propre culture et le droit à l'autodétermination politique, évidemment sous la condition logique et opératoire que les dirigeants de ces communautés accordent à leurs propres membres la protection de décrets démocratiques rendant légitime au départ leurs propres demandes de souveraineté populaire.

Il appert donc clairement que la démocratie, lorsqu'elle est fidèle à sa propre logique normative, ne pourra jamais justifier autre chose qu'une redistribution du pouvoir au peuple, qui, en dernière instance, pourrait même refuser la gouvernance démocratique via un référendum visant à réinstaurer un autre type de régime. De par ses ressources normatives, la démocratie permet donc jusqu'à la fragmentation de sa structure politique, si l'entreprise de sécession est conduite de façon démocratique. En ce sens, elle s'oppose d'une façon radicale aux rationalités impérialistes, qui, pour subsister, doivent consolider leur emprise sans compromis, en maintenant des rapports de force unilatéraux, constants et asymétriques entre les factions dominantes et dominées²⁷.

Les remparts d'une démocratie cosmopolitique

Or précisément, cet antagonisme séparant la rationalité démocratique de la rationalité impérialiste prend de toutes nouvelles proportions au sein du phénomène que l'on nomme aujourd'hui la

« mondialisation ». Au-delà des questions de possibilité et de désirabilité de la démocratie pour tous les peuples, cet antagonisme d'un nouveau genre invite la rationalité démocratique à dépasser le cadre d'une gouvernance strictement nationale, afin d'embrasser le projet d'une démocratie cosmopolitique, se devant de produire les conditions d'une distribution plus équitable des rapports de force qui régissent la mondialisation des relations humaines. Bien sûr, le projet d'un ordre politique regroupant l'ensemble des nations n'est pas nouveau. Plusieurs penseurs, dont le philosophe Emmanuel Kant, sondèrent les possibilités normatives de ce projet visant à fonder une communauté de droits et de devoirs politiques sur un plan international²⁸. Kant postulait déjà, avec quelques réserves il est vrai, la nécessité d'un ordre cosmopolitique, devant l'évidence que la terre est ronde et que, par conséquent, les êtres humains et les nations finiront nécessairement par s'y rencontrer afin de négocier les termes d'un partage équitable concernant l'espace et les ressources qu'ils utilisent en commun. S'agissant plus précisément de ce partage, Kant soutenait que les frontières des pays ne peuvent pas s'ériger en absolu, tout comme elles ne peuvent aucunement circonscrire à elles seules l'identité juridique des êtres humains, dont le destin d'appartenir à telle ou telle nation n'est que le fruit d'un hasard fortuit. L'enthousiasme de Kant concernant la création d'une société des nations ne l'empêcha toutefois pas d'articuler de sérieuses réserves face à un tel projet, craignant que cette entreprise cosmopolitique se transforme en « monarchie universelle ». Pour tout dire, Kant ne cessa de nous mettre en garde contre l'idée d'une communauté internationale régie par un seul chef, craignant ouvertement le risque d'un despotisme à l'échelle mondiale ; une mise en garde qui complexifie grandement l'instauration d'un pouvoir cosmopolitique auquel toutes les nations du globe devraient idéalement se soumettre, et qui, pour opérer de façon efficace, doit être suffisamment central et suprême (au niveau législatif, exécutif et judiciaire).

Malheureusement, les réserves du républicanisme à élargir ses horizons politiques et à remettre en question les postulats westphaliens qui articulent encore aujourd'hui le cadre territorialisé de la souveraineté nationale, ne furent pas partagées par une rationalité politico-

économique aux accents impérialistes, fermement convaincue de sa capacité à unifier les êtres humains sous la domination d'une seule et même culture : celle d'une communauté capitaliste portée à l'échelle mondiale. Profitant depuis l'Après-guerre de l'impulsion d'un phénomène qu'elle a certainement contribué à créer, et que l'on peut définir comme une extension et une intensification des relations sociales dans l'espace et le temps, cette rationalité néo-impérialiste occupe une place de plus en plus prépondérante au sein de ce phénomène que l'on appelle la « mondialisation ».

Plus précisément, cette rationalité impérialiste et capitaliste influencerait les différentes instances de régulation économiques internationales (OMC, FMI, Banque Mondiale, etc.). Or, comme en témoignent les agissements de ces différentes instances, le problème ne serait pas tant leur existence, que le déficit démocratique relatif à leurs mandats et leurs prises de décision subséquentes, qui affectent paradoxalement un nombre croissant d'individus et de communautés. Des décisions, qui, dans le cas de l'OMC, ont fondamentalement pour objectif de soutenir la dynamique du marché « quelles que puissent être les conséquences sociales et environnementales de son expansion »²⁹. Des décisions qui établissent, par exemple, que les normes internationales face au respect des droits de l'homme et les conventions de l'Organisation internationale du travail (OIT) sur la liberté d'association, la négociation collective et l'élimination du travail forcé, du travail des enfants et de la discrimination, doivent désormais être soumises au respect des accords portant sur la libéralisation des échanges, et ce, sans qu'aucun processus consultatif d'ordre démocratique ne soit même entrepris auprès des populations qui seront les plus touchées par ces décisions³⁰.

De nombreuses recherches très bien documentées ont déjà été produites à propos du déficit démocratique accompagnant l'ouverture d'un marché libre-échangiste à l'échelle mondiale. Selon une multitude d'auteurs et d'intellectuels très respectés, parmi lesquels Noam Chomsky, T. W. Pogge, P. S. Golub, I. Ramonet, et bien d'autres, la mondialisation répondant de l'idéologie capitaliste accroît et systématise l'exploitation des plus démunis. Dans sa recherche du plus grand profit possible, la « mondialisation capitaliste », selon les termes de Kai Nelson, exploite et avilit des popula-

tions déjà vulnérables, et ce, à plusieurs niveaux³¹. Dans les pays plus développés, les gouvernements y perdent progressivement leurs pouvoirs en matière de santé, d'éducation, de taxation, d'investissement de capitaux et de développement industriel. Lentement mais sûrement, le contrôle de ces politiques passe aux mains d'agences transnationales comme celles que nous avons citées plus haut, qui, même lorsqu'elles sont créées par des gouvernements démocratiques, jouissent très rapidement d'une indépendance relativement complète par rapport à ceux-ci, coupant court à la filiation démocratique qui marqua leur début. Le contrôle grandissant qu'exercent ces instances transnationales sur les gouvernements populaires se consolide en outre par la création de lois attribuant des pouvoirs considérables aux entreprises à but lucratif, leur permettant, entre autres choses, de poursuivre les États devant des tribunaux internationaux créés par les mêmes instances transnationales qui militent ouvertement en faveur du démantèlement de toutes formes de résistance au commerce, y compris celle qu'offre les États³².

À ce sombre tableau pour la démocratie et la souveraineté des peuples, il faut ajouter l'influence prépondérante du gouvernement des États-Unis d'Amérique au sein de ces organismes supposément régulateurs de l'économie internationale, capables, il est vrai, de réunir une multitude de pays, mais cela à travers des rapports de force si asymétriques en faveur des Américains, qu'il est pratiquement impossible de concevoir ces instances comme des lieux de consultation démocratique pouvant raisonnablement se pencher sur les directions sociales que devrait prendre le développement économique. Bien au contraire, ces instances constituent des lieux où l'on impose les principes d'une rationalité capitaliste se suffisant à elle-même, postulant que l'avenir de l'être humain s'imagine nécessairement en termes de profits, et ce, au sein d'une guerre économique de tous contre tous répondant d'un état de nature auquel les sociétés ne peuvent que se soumettre.

Du côté des pays en voie de développement, les conséquences de la mondialisation capitaliste ne sont pas moins inquiétantes. Il faut voir comment la «sur-spécialisation» de l'économie souvent exclusivement agraire de ces pays entraîne bien souvent une série de conséquences graves sur le plan humain, telles l'analphabétisme et

des conditions de vie frôlant souvent l'esclavage³³. Ces conséquences dramatiques résultent directement de l'obligation qu'ont ces pays de produire au coût le plus bas possible une marchandise agricole destinée uniquement à l'exportation, et qu'un simple revers du marché international ou une mauvaise récolte condamne aussitôt les habitants à la famine et à la désolation³⁴. Pire encore, ces pays se voient fréquemment exclus des processus de négociation des instances transnationales de régulation du commerce. Les citoyens de ces pays se retrouvent donc complètement démunis en termes de moyens d'action politiques face aux traités et aux accords ratifiés, souvent dans le plus grand secret, par ces organisations transnationales³⁵.

À tout cela, il faut ajouter les conséquences tragiques d'une guerre surréaliste contre le terrorisme où l'ennemi se voit perpétuellement redéfini : une guerre que dirigent sans surprise les mêmes gouvernements que nous retrouvons derrière les mécanismes subtils d'exploitation du genre humain que camouflent les organismes transnationaux de régulation du commerce ; bref, une guerre dont le seul maître à bord est le gouvernement des États-Unis d'Amérique, c'est-à-dire «l'État capitaliste par excellence»³⁶. Exploitant des sentiments comme la paranoïa de l'agression perpétuelle et le besoin d'une sécurité toujours accrue face au terrorisme, l'État américain renforcerait par ce climat de guerre un nationalisme et un protectionnisme économique sans compromis, justifiant du même coup les rouages d'une importante industrie militaire. Soyons clairs : je suis loin d'affirmer que le terrorisme n'existe pas, ou que certaines personnes ne tentent pas pour des raisons politiques et/ou religieuses d'utiliser des moyens coercitifs contre des populations civiles qu'il faut de toute évidence protéger. Ce que je soutiens ici, c'est que la conduite impérialiste et capitaliste de certains pays responsables des décisions prises par les organisations de régulation du commerce contribue à générer, par la misère et les injustices qu'elle suscite, des réactions de haine, de découragement et de violence, que récupèrent allègrement certains groupes de fanatiques qui y puisent une source inespérée de justifications en faveur d'actions terroristes à délivrer. Je soutiens également que si

nous sommes cohérents avec la définition usuelle du terrorisme (celle par laquelle le gouvernement américain précisa sa déclaration de guerre contre «l'Axe du mal», et justifia, entre autres choses, l'envahissement de l'Irak et de l'Afghanistan), la même logique devrait également nous faire admettre que lorsqu'un État use de moyens de coercition violents contre des populations civiles qu'il décime ouvertement et consciemment (par ex.: lorsqu'un État envoie deux bombes atomiques sur des emplacements civils, bombarde au napalm des populations paysannes vietnamiennes, encourage par personnes interposées la torture et le meurtre de civils en Indonésie, au Chili, à Cuba, et j'en passe, fait mourir de faim des civils afghans en refusant d'interrompre les bombardements des routes empruntées par la Croix-rouge), non seulement le titre de terroriste devrait lui être également attribué, mais aussi celui de «génocideur»³⁷. Pourtant, ce genre d'accusations tarde à venir à l'endroit des pays qui dirigent manifestement le cours commercial des affaires du monde, superposant ainsi à un premier déficit démocratique relatif aux procédures décisionnelles liées à la répartition des richesses, celui relatif au recours à la force qui s'effectue d'une façon toute aussi injuste, selon des comportements qui contredisent leurs propres principes de justification.

Conclusion

Ainsi, à la lumière de ce qui n'est qu'un échantillon des méfaits de cette rationalité impérialiste qui investit les avenues d'une mondialisation devenue l'enjeu d'une conquête capitaliste, il appert que ce n'est pas seulement les fondements normatifs de la démocratie qui se voient menacés, mais la possibilité même des peuples à pouvoir vivre selon leurs propres convictions politiques, qu'elles soient démocratiques ou non. Pour le dire autrement, cette nouvelle forme d'impérialisme ne s'attaque pas seulement à la démocratie, mais à la racine même du politique, en développant l'idée qu'il n'est même plus possible pour les peuples de s'administrer selon des prérogatives politiques leur étant propres, la gestion des populations n'étant désormais plus qu'un sujet d'ordre économique, où prévaut seule la loi d'un capitalisme sauvage.

On l'aura probablement deviné : je suis loin de partager cette dernière idée. Pour la simple et bonne raison qu'il me semble encore possible de résister à cette dépossession du politique via une union politique de tous les peuples, capables de consolider leurs forces à travers les mêmes canaux qu'empruntent les institutions capitalistes : ceux de la mondialisation. L'idée m'est chère en effet que les individus et les peuples récupèrent politiquement ces canaux de communication et d'échange liés au phénomène de la mondialisation, tout en développant des formes de constitutionnalisme capables d'articuler le pluralisme identitaire, axiologique et juridique profond qui compose le patrimoine de l'humanité en constante mutation. À cet effet, les outils normatifs développés au sein de la tradition démocratique que nous avons survolée ici demeurent des atouts majeurs pour le développement d'une structure politique cosmopolitique, se devant de respecter la contribution politique de chacun de ses membres, même celle provenant de cultures minoritaires ou défavorisées. En fait, au sein d'une organisation politique où la règle d'association doit être discutée par tous, l'idée d'une égalité entre les interlocuteurs me semble être l'un des concepts normatifs hérités de la démocratie qui s'impose pratiquement de lui-même lorsqu'il s'agit d'établir entre les représentants de différentes nations les termes d'une liberté politique plus authentique. De la même façon, le fait même de représenter un peuple face à d'autres nations semble exiger un certain nombre de garanties afin de démontrer que les représentants en question sont effectivement mandatés par les peuples dont ils prétendent défendre les intérêts. Sinon, pourquoi une assemblée des nations accepterait-elle de négocier avec un individu plutôt qu'un autre provenant du même groupe, si aucun des deux n'a été explicitement reconnu comme étant l'ambassadeur de celui-ci ? Ici encore, le suffrage universel façonné par la tradition démocratique me semble être le meilleur moyen de vérifier si un représentant possède bel et bien la légitimité nécessaire pour venir négocier au nom des individus qu'il prétend représenter.

Ainsi, il appert que la rationalité démocratique, loin de pouvoir se réduire à une simple alternative de régimes politiques possibles et souhaitables pour tous les peuples, devient un dispositif de négociation et de protection politique de plus en plus nécessaire si l'on

entend politiser les conflits entre les forces qui agissent dans le processus de mondialisation. On peut en effet penser, tel que le suggère Geneviève Nootens, que si un certain nombre de pratiques démocratiques ne sont pas formalisées et institutionnalisées politiquement à des échelles multiples, il risque de devenir difficile pour les individus et les peuples de conserver le contrôle qu'ils exercent sur leurs propres destinées³⁸. Par conséquent, la démocratie s'illustre non seulement comme un mode de gouvernance possible et souhaitable pour tous les peuples, mais, plus encore, elle devient un outil nécessaire à la limitation des rapports de forces asymétriques qui se dessinent entre les peuples via la mondialisation de l'économie de marché.

1. Je tiens à remercier monsieur Nicolas Filion et madame Natacha Godbout pour l'aide apportée à la rédaction de cet article.

2. Cette affirmation est à la fois partagée par Robert Dahl dans *On democracy*, New Haven, Yale University Press, 1998; et par David Held, dans *Democracy and the Global Order. From Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

3. Consulter à ce sujet l'excellent ouvrage de Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie. Des Huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004.

4. Voir aussi à ce sujet l'excellent ouvrage collectif de Lachapelle et Paquin (dir.), *Mondialisation, gouvernance et nouvelles stratégies subétatiques*, Québec, PUL, 2004.

5. Je m'appuie ici sur la réflexion d'André Duhamel. Voir son excellent texte dans Duhamel *et al.*, *Éthique et politique en contexte global*, Montréal, Liber, 2004.

6. Howatson *et al.*, *Dictionnaire de l'Antiquité*. Université d'Oxford, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 295.

7. *Ibid.*, p. 855.

8. Geneviève Nootens, *Op. cit.*, p. 30.

9. Pour approfondir les éléments sociohistoriques qui expliquent la transformation des notions politiques de la période médiévale jusqu'à l'avènement de l'État moderne, voir David Held, *Models of democracy*,

Cambridge, Polity Press, 1987, p. 39 ; de même que James Henderson Burns (dir.), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

10. Consulter sur ces sujets Jeremy Bentham, *A fragment on Gouvernement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; et James Mill, *Essay on Gouvernement* dans J. Lively et J. Reeds (éd.), *Utilitarian Logic and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

11. David Held, *Op. cit.*, p. 67.

12. Nous devons être prudent en ce qui concerne l'usage du terme «communisme», car celui-ci a subi plusieurs glissements sémantiques dans les deux derniers siècles. En effet, ce terme réfère à plusieurs conceptions divergentes, allant de la gauche à la droite, de l'anarchisme acharné à l'autoritarisme sans compromis, de l'utopisme à l'attitude scientifique, comme le montrent les débats présents dans certains écrits de gens qui se réclament du communisme (Comparer à ce sujet les ouvrages suivants : Althusser et Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968 ; Boukharine, *Le socialisme dans un seul pays*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974 ; Staline, *Histoire du Parti Communiste Bolchevik de l'U.R.S.S.*, Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1949 ; Lénine, *Que faire?*, Paris, Seuil, 1966 ; Trotski, *Le mouvement communiste en France*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1919-39.). Pour cette raison, on ne peut affirmer sans une certaine réserve que le terme «communisme» renvoyait dès le début du 19^e siècle à un mode de gouvernance totalitaire sous forme de Parti-État, tel qu'on l'a développé en URSS durant la première moitié du 20^e siècle. Pour des raisons pratiques, nous renverrons ici à une conception canonique institutionnellement fixée, soit celle de la III^e Internationale Ouvrière fondée en 1919, baptisée pour la première fois «Internationale Communiste», qui fut dominée par les soviétiques (Annie Kriegel, *Les Internationales Ouvrières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 74 ; Liebman, *La révolution russe*, Verviers, Marabout Université, 1967, p. 405.). Autrement dit, nous considérerons avant tout la conception développée principalement par Lénine (les historiens (e.g. Malia, *La tragédie soviétique: histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, Paris, Seuil, 1995, p. 107.) considèrent que c'est à partir de 1903 que se fixe ce qui sera plus tard appelé Marxisme-léninisme ou Bolchevisme) et appliquée par les bolcheviks à partir de la révolution.

13. Voir à ce sujet le *Manifeste du parti communiste* de Karl Marx, Paris, 10/18, 1962.

14. Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, dans *Oeuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, 1965, pp. 312-359.

15. Voir Karl Marx, *Le Capital*, partie II, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1042 et ss.
16. Consulter à ce sujet Karl Marx, *Critique du droit politique de Hegel*, dans *Œuvres*, t. 3, Paris, Gallimard, 1982.
17. Aristote, *La politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 1261a4-6 et 1278a.
18. Montesquieu, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, p. 528.
19. *Ibid.*, pp. 532-534; John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 253-254.
20. Sur la culture iroquoise, consulter l'ouvrage de Léo-Paul Desrosiers, *Iroquoisie*, Montréal, Études de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, 1947.
21. Je me réfère ici aux idées développées par James Tully dans son excellent texte intitulé «Identity politics», et publié dans *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
22. Cette idée est à la fois développée par Robert Dahl, *Op. cit.*, p. 38; et par James Tully, *Loc. cit.*
23. À ce sujet, voir le texte d'André Duhamel dans Duhamel *et al.*, *Op. cit.*, et James Tully, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, PUL, 1999.
24. Yves Ternon, *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995, p. 237.
25. Des incidents tout aussi monstrueux se produisirent selon la même logique au Cambodge, au ViêtNam et en Chine, où l'on retient un chiffre approximatif de 39 millions de victimes civiles chinoises, sans compter le génocide tibétain orchestré par le parti communiste chinois, qui fit un si grand nombre de morts par exécution sommaire qu'il nous est pratiquement impossible d'estimer les pertes en vies humaines. Voir Yves Ternon, *Op. cit.*, p. 236.
26. Par une élaboration et une évaluation rationnelle, j'entends des opérations communicationnelles ayant recourt à des arguments qui acceptent minimalement la règle logique de la non-contradiction.
27. Pour une analyse plus approfondie de la rationalité impérialiste et de la construction des entités nationales qui s'est généralement faite au prix de l'assimilation plus ou moins forcée des minorités nationales et culturelles qui se sont vues nivelées sous le poids d'une souveraineté conçue comme indivisible et absolue, et par son corollaire qu'est l'imposition d'une identité homogène, voir le 1er chapitre de l'ouvrage de Geneviève Nootens, *Op. cit.*, de même que le 3e chapitre de l'ouvrage de James Tully, *Op. cit.*

28. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* suivie de *Idée d'une histoire universelle au point de vue politique* et de *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 477 et ss. Voir aussi Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 2001.
29. Voir le texte de Pierre De Senarclens, dans Lachapelle et Paquin (dir.), *Op. cit.*, pp. 32-33.
30. *Ibid.*
31. Kai Nelson, «Le déficit démocratique dans la mondialisation capitaliste» dans Duhamel *et al.*, *Op. cit.*.
32. *Ibid.*
33. On consultera à cet effet l'ouvrage de Michel Chossudovsky, *La mondialisation de la pauvreté*, Montréal, Écosociété, 1998.
34. *Ibid.*, p. 21.
35. On se souviendra, à titre d'exemple, que lors du Sommet des Amériques qui s'est tenu à Québec en 2001, même les députés parlementaires canadiens et québécois se virent refuser l'accès au contenu des ententes libre-échangistes qui devaient s'y ratifier.
36. Kai Nelson, *Loc. cit.*, p. 93.
37. *Ibid.*, pp. 106-110.
38. Voir les développements sur ce sujet dans Geneviève Nootens, *Op. cit.*.

Démocratie et consensus : le cas igbo¹

Uchenna Osigwe, *Université Laval*

1. Introduction

L'objectif de cet essai est de montrer que la démocratie va de pair avec le consensus et que les principes démocratiques sont moins en danger là où les pratiques consensuelles sont bien développées. En fait, mon article tout entier se veut une réponse à la question : la démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ? Pour répondre à cette question, je distinguerai deux types de démocratie. D'abord, j'appellerai la première forme de démocratie le « principe démocratique ». Celui-ci est basé sur le respect de chaque être humain, des animaux et de la nature tout entière. Je soutiendrai que cette sorte de pensée politique se retrouve chez les Igbos du Nigeria², comme je vais bientôt l'illustrer. Ensuite, pour les besoins de ma démonstration, j'appellerai « démocratie électorale » le deuxième type de démocratie, basé sur la pluralité des partis politiques et sur une méthode de fonctionnement tenant du suffrage universel. Il est nécessaire de mentionner, d'entrée de jeu, que la première forme de démocratie n'exclut pas d'emblée le suffrage universel.

Je soutiendrai dans cet article que si nous comprenons la démocratie seulement dans le deuxième sens, alors on peut dire que chez les Igbos, la démocratie n'existe pas. Toutefois, je tenterai d'illustrer par une analyse de l'organisation politique des Igbos d'avant le colonialisme, (une organisation qui existe toujours mais d'une façon très diluée), que cette société fut profondément « démocratique », au sens de mon « principe démocratique ». En outre, je soutiendrai que la démocratie électorale ne peut être authentique que si elle est le résultat du principe démocratique.

J'entreprendrai donc ici, au sens nietzschéen, une généalogie de la valeur du consensus. Je postulerais que le consensus est une valeur ultime du politique. Plus précisément, je chercherai à dégager l'origine de la valeur du consensus en prenant comme cadre d'analyse la formation et la fonctionnalité du consensus dans la

tradition igbo. Contrairement au système actuel du multipartisme, le consensus favorise plutôt une politique non partisane. J'argumenterai que si la compréhension du principe démocratique, qui se trouve chez les Igbos et beaucoup d'autres peuples – africains et non africains – est bonne, alors elle ne devrait pas l'être seulement pour l'Afrique, mais également pour l'ensemble des peuples. Ainsi, la conception politique que je défendrai, comme nous le verrons, est à la fois audacieuse, humaniste et démocratique.

2. Politique sans parti

2.1. L'ancienne Afrique

En Afrique traditionnelle, les décisions politiques sont souvent prises par consensus. À ce sujet, on parle de l'agora africaine, où «les vieux se mettent sous les grands arbres et parlent jusqu'à ce qu'ils se mettent d'accord³». Selon Busia,

When a council, each member of which was the representative of a lineage, met to discuss matters affecting the whole community, it had always to grapple with the problem of reconciling sectional and common interests. In order to do this, the members had to talk things over; they had to listen to all the different points of view. So strong was the value of solidarity that the chief aim of the council was to reach unanimity, and they talked till this was achieved⁴.

Un consensus ne signifie pas qu'on doit être complètement d'accord sur tous les points. On peut se mettre d'accord pour agir d'une certaine façon sans nécessairement être d'accord au niveau des principes qui guident l'agir. En ce sens, le consensus – qui est axiomatique – n'est pas uniquement un phénomène politique, mais également un élément très important dans (toutes) les relations interpersonnelles. Soyons clairs : je ne veux pas donner l'impression qu'en Afrique traditionnelle, il n'y avait pas de problèmes, ni de querelles. En fait, étant donné la multiplicité des groupes ethniques, il y avait (et il y a) toujours des conflits interethniques. Mais la résolution de ces conflits aboutissait la plupart du temps à

la réconciliation – c'est-à-dire au consensus – au lieu d'un simple cessez-le feu. Dans la plupart des cas, on doit viser la réconciliation des opinions diverses plutôt que la simple résolution d'une dispute. On peut résoudre une dispute sans atteindre la réconciliation, mais de telles résolutions restent toujours éphémères et fragiles. De là la nécessité du consensus⁵.

2.2. Le consensus chez les Igbos

L'unité politique la plus fondamentale chez les Igbos, c'est la lignée basée sur la famille. Cette unité politique est composée des gens qui ont le même ancêtre paternel. La société Igbo est donc patriarcale. Selon Nwala, «in Igbo traditional society the political units (recognized for political purposes) are the family (*ezi*), the compound (*obi*), the village (*obodo*), and the village group or clan [...] generally the political system is organized along a web of kinship relations⁶». C'est par cette pratique décisionnelle, opérant par consensus, que les dirigeants politiques de chaque niveau sont choisis. Chaque lignée est divisée en groupes, souvent selon l'âge et la profession. On peut comprendre ces groupes comme des partis politiques dans un sens très large. Ces groupes représentent les intérêts de leurs membres à chaque niveau de l'organisation politique. À la tête de chaque lignée, il y a finalement un chef coutumier qui doit être bien qualifié. Le chef doit être suffisamment âgé (mâle), sage et raisonnable, et avoir un bon sens de la responsabilité civique. Très souvent – puisque la politique igbo tend vers la gérontocratie et la théocratie – ces critères se trouvent réunis chez l'homme le plus âgé de la lignée, et l'élection, dans ce cas, n'est qu'une simple formalité. Dans le cas contraire, l'élection entraîne un long processus de consultation et des discussions recherchant le consensus, bien sûr, entre les chefs de chaque faction, d'une façon qui tente de respecter l'apport de tous et de chacun.

Précisons immédiatement qu'un système s'inspirant du suffrage universel n'a jamais existé chez les Igbos. En fait, le mot *voter* n'existait pas en tant que tel chez les Igbo. L'expression actuelle qui sert à désigner ce processus est nouvelle. Elle provient d'une culture non igbo, voire non africaine, qui s'est lentement

imposée au peuple igbo. La sélection d'un chef pour une lignée suit donc un strict processus consultatif parmi les membres de chaque lignée, surtout lorsque l'homme le plus âgé de la lignée n'est pas qualifié pour représenter son groupe. La personne sélectionnée à la fin des consultations et discussions provient toujours d'un consensus. Ce leader est souvent (voire toujours) un homme. Ce statut, une fois conféré, demeure le privilège du récipiendaire tant qu'il vivra, sauf en cas de maladie ou de « scandale ».

Il est rare que l'homme le plus âgé ne soit pas qualifié pour le poste, car c'est souvent lui qui représente l'unité de sa famille. Il détient même le symbole de cette unité familiale qu'est l'*ofò*. Cet objet sacré relie les membres vivants et morts de la lignée. Aussi, l'homme qui le détient est obligé de vivre une vie moralement bonne, sinon il sera démis de ses fonctions et ne pourra plus jouir des privilèges liés à sa position. En outre, il sera puni par le dieu du clan et par ses ancêtres. L'*ofò* a donc une dimension fortement religieuse, ne serait-ce que par la façon dont il est transmis, c'est-à-dire par les Nri, qui sont les prêtres les plus considérés chez les Igbos.

Le chef, qui représente sa lignée au conseil de la commune, doit toujours consulter les membres adultes de son clan. Les décisions y sont prises par consensus. Chaque commune, avec son chef coutumier, envoie des représentants, choisis par consensus, au Conseil de la ville. À la tête du Conseil de la ville, ou de la province, se trouve aussi un chef ou un gouverneur. Contrairement à plusieurs autres groupes africains, les Igbos n'ont pas de roi. Comme l'a bien remarqué Sandbrook,

The Ibo (sic)⁷, the third major ethnic group lived largely within localized, acephalous communities [...] Stateless in the sense that they had no central authority, these rural communities operated according to complex rules. The *eze* or *okpara ukwu*, the most senior or highly respected elder, played the role of first among equals in the council of elders. Although certain decisions were taken by assemblies of all adult males in the villages, the council was the most influ-

ential element in decision-making. Lineage segments composed of those who trace their descent from a common ancestor constituted the framework of this complex political system⁸.

Chaque ville est donc indépendante et autonome. Avec ce système, on voit qu'il y a une représentation des intérêts de tout un chacun, autant s'agissant de la constitution du gouvernement, qu'au niveau des décisions politiques importantes à prendre relativement à des personnes ou des groupes de personnes. Le suffrage universel n'est pas incompatible avec un tel système, comme je l'ai déjà mentionné. Mais pour être compatible, le suffrage universel ne doit pas être associé à une simple lutte de pouvoir ; il doit également faire intervenir un souci substantiel pour les détails et les arguments. Le suffrage universel va souvent de pair avec la démagogie, qui est toujours un obstacle de taille à la considération d'une argumentation «substantielle». La démocratie électorale présuppose que les électeurs soient bien informés des enjeux, ce qui, en fait, est rarement le cas. Être bien informés rend capable d'analyser les enjeux et de décider en conséquence.

Dans la société traditionnelle igbo, la circulation de l'information est garantie pour tout un chacun. Il est capital pour les membres de la société igbo que les citoyens soient bien informés, et ce, d'une façon exhaustive, concernant les décisions communes à prendre. Consciente de sa constitution, elle a opté pour le consensus, pas seulement par la victoire d'une majorité ou d'une coalition d'opinion numériquement favorisée, mais par une prise en compte des arguments de chacun, peu importe son groupe d'appartenance, qu'il soit majoritaire ou minoritaire. Le consensus assure qu'aucun groupe, majoritaire ou minoritaire, ne perde ou ne l'emporte sur un autre d'une façon qui serait purement structurelle.

2.3. Le bien-fondé du consensus

Pourquoi donc ce principe du consensus est-il si important ? Selon Wiredu, qui parle du consensus chez les Ashantis du Ghana, «il n'y a pas de problème humain qui ne puisse être résolu par le

dialogue⁹». Mais le dialogue, dès le départ, présuppose au moins deux positions conflictuelles. Le dialogue, en tant que discours rationnel, est le domaine où l'entente est possible. En ce sens, selon Wiredu, les Akan ont une conception très élevée du discours rationnel. Pour eux, le discours rationnel est intrinsèquement lié au consensus, si bien que la capacité de tenir des discours persuasifs et élégants était la plus valorisée chez les dirigeants¹⁰.

La situation est exactement la même chez les Igbos. Les Igbos accordent une valeur suprême au discours et à l'argument qui sait se montrer persuasif. Ils ont plusieurs proverbes qui témoignent en faveur de ce fait. Par exemple, un proverbe igbo dit : «il est mieux que le guerrier meurt au lieu du sage», car la valeur d'un sage – c'est-à-dire de celui qui connaît comment réconcilier les positions conflictuelles au moyen du discours – est infiniment supérieure à celle du guerrier. Pour les Igbos, le guerrier n'est utile que là où la réconciliation n'est pas encore atteinte. En fait, c'est le sage qui détermine quand les services du guerrier s'avèrent nécessaires pour atteindre ce qui, selon eux, est le seul but légitime de la guerre : la réconciliation.

2.4. Le consensus et la démocratie

Souvent, lorsqu'on parle de «démocratie», on entend une forme d'organisation politique qui prend ses décisions, ou du moins qui forme un gouvernement, en appliquant un principe se rapprochant du suffrage universel, c'est-à-dire un vote où la majorité l'emporte. Dans les démocraties qui usent de ce moyen politique afin d'arriver à une prise de décision, les différents partis politiques sont des organisations qui regroupent des gens avec les mêmes idéaux politiques, cherchant à acquérir le pouvoir afin de concrétiser leurs aspirations. J'affirme que cette démocratie est opposée à la démocratie consensuelle telle que nous la trouvons chez les Igbos, laquelle se règle sur le principe démocratique. J'oppose ces deux formes de démocratie par le fait que la démocratie consensuelle opère selon un véritable respect des opinions d'autrui et une représentation politique substantielle, plutôt que selon une représen-

tation purement formelle des membres d'une société politique. Le gouvernement igbo, comme nous venons de le voir, est une démocratie consensuelle parce que son gouvernement est issu d'un accord directement contrôlé par le peuple à travers ses représentants. Un tel gouvernement est plus consensuel que la démocratie électorale, qui elle, pour sa part, est basée sur le principe d'un accord purement formel ou structurel entre des citoyens plus soucieux de se rallier ou de satisfaire la majorité que de véritablement considérer les différents points de vue discutés. Or, dans le système igbo, il est vrai que les partis existent. Seulement, ils n'existent pas dans le sens où nous les connaissons aujourd'hui au sein de la démocratie électorale, mais dans un sens plus large. Le but du système igbo était la participation véritable, et non l'appropriation du pouvoir. C'est en ce sens que la philosophie qui fonde cette vision des choses est une philosophie de coopération, et non de confrontation. Décrivant la politique Igbo, Nwala déclare :

[...] democracy, whether primary or representative, was the bulwark of the whole political system. *Unanimity* and all the rigorous processes and compromises (*igba izu* – period of consultation) that lead to it are all efforts made to contain the wishes of the majority as well as those of the minority, in short, they are designed to arrive at what may be abstractly called the 'general will of the people or community'. Unanimity becomes desirable since the Igbo conceive of politics and government not as the means whereby the stronger or the many impose their will on the rest but as 'the process of regulating normal life among brothers'¹¹.

On voit bien qu'avec un système politique fondé sur le consensus, le poids politique que joue la majorité ou la minorité est de beaucoup diminué. Chaque membre du corps politique a le droit d'être représenté non seulement auprès de l'assemblée, mais également dans le conseil où ses intérêts et les intérêts de son groupe sont en jeu.

Comme je l'ai déjà signalé, les Igbos n'ont pas de roi. Le pouvoir et l'autorité appartiennent à tous. Mais ceci ne se traduit pas par

l'égalité absolue des membres de la société. En fait, chaque communauté reconnaît des individus avec des qualités exceptionnelles. Les plus exceptionnels seront leurs chefs, et ces individus auront la charge de diriger la communauté. Souvent, du moins chez les Igbo, ces qualités se trouvent réunies chez les membres les plus âgés. Mais on reconnaît également la possibilité que des membres moins âgés puissent manifester ces qualités. Comme on le remarque dans *Le monde s'effondre*, un roman portant sur la société igbo d'avant le colonialisme, Okonkwo, le personnage principal du roman, fut un homme dont le succès et la valeur lui assurèrent une place parmi les sages du clan : « Par bonheur on jugeait un homme selon sa valeur et non selon la valeur de son père. Il était clair qu'Okonkwo était destiné à accomplir des grandes choses. [...] Okonkwo, bien qu'il fut jeune encore, était déjà l'un des plus grands hommes de son temps. L'âge était respecté parmi les gens de son peuple, mais la réussite était tout aussi révéree. Comme disaient les anciens, "si un enfant se lave les mains, il peut manger avec les rois." Okonkwo s'était indubitablement lavé les mains, et c'était pourquoi il mangeait maintenant avec les anciens¹² ». Ainsi, chez les Igbo, l'autorité des chefs est proportionnelle à leur dévouement pour la communauté, et pas nécessairement à leur appartenance à la classe dirigeante des anciens. Contrairement aux règles de la noblesse qui avaient cours dans les sociétés de l'Ancien Régime, chez les Igbo traditionnels, on n'appartient pas à une classe sociale de par sa naissance, mais selon des qualités individuelles comme nous l'avons vu dans la dernière citation : « Par bonheur on jugeait un homme selon sa valeur et non selon la valeur de son père¹³. »

Les décisions politiques – prises par la classe dirigeante – se justifient ainsi selon le bien-être de la communauté tout entière. C'est pourquoi la classe dirigeante ne peut pas prendre une décision sans consulter les autres membres de la communauté. Or, ces consultations ne visent rien de moins que le consensus. On peut comparer ce principe à ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». La volonté générale, dans ce contexte, assure que chaque membre cherche son propre bien-être à travers le bien-être des autres. Le consensus ou l'unanimité représente un projet similaire,

c'est-à-dire un projet commun pour l'ensemble de la société, et ce, sans aucune exclusion d'opinion ou de considération.

Évidemment, nous ne sommes pas sans savoir que l'accent mis sur l'unanimité et le consensus en vue du bien commun a conduit certaines idéologies politiques (par exemple, le communisme) à postuler que la coopération nécessaire pour une telle unanimité n'est possible qu'au sein d'un parti unique (Parti État). On pourrait donc croire qu'il y a entre le communisme et le consensualisme igbo de grandes ressemblances. Mais, selon Wiredu, une telle comparaison ne tient pas la route. Dans la société traditionnelle igbo, tous les partis sont au pouvoir. Donc aucun parti ne perd. En revanche, dans le système du parti unique, l'opposition politique est tout simplement impossible. L'expérience des pays communistes nous montre en effet que les membres s'insurgeant contre les décisions politiques se voyaient «rééduqués» ou carrément éliminés. Par ailleurs, je crois que le consensualisme igbo, tout comme le communisme, illustre bien qu'il n'y a pas un lien de nécessité entre la démocratie et le multipartisme¹⁴.

Nous pouvons donc dire que dans un certain sens, il y avait des démocraties en Afrique, ou du moins des processus consultatifs désireux de prendre en considération les avis de tous, et ce, sans le mécanisme du multipartisme. Des pensées indépendantes, qui présupposaient l'idée d'un vrai dialogue, c'est-à-dire d'un dialogue qui recherche davantage l'accord que la confrontation, existaient dans le processus de décision politique igbo. Voilà le point sur lequel je me dois ici d'insister : dans un système de parti unique, ce dialogue recherchant le consensus ne peut pas exister réellement. Ce qui m'amène à défendre la thèse qu'il serait peut-être nécessaire de refonder le système politique actuel de l'Afrique sur l'institution politique de l'Afrique traditionnelle, c'est-à-dire le principe d'une recherche du consensus. Je reviendrai sur ce point.

Mais peut-on vraiment pratiquer cet ancien système dans l'Afrique d'aujourd'hui ? Et demandons-nous : l'Afrique traditionnelle fut-elle vraiment pacifique et / ou inclinée vers la recherche du consensus ? Selon l'histoire, il y a eu de tout temps et en plusieurs lieux, des guerres et des conflits tribaux et ethniques en Afrique.

L'Afrique semble donc un continent ravagé par des conflits depuis toujours. Peut-on dire de là que le multipartisme, venant épouser la présence de plusieurs ethnies rivales, tout en protégeant les ethnies minoritaires, soit une solution plus viable qu'une recherche de consensus, qui, selon certains, jamais ne se produira? Or, selon Wiredu, c'est précisément le contraire: c'est à cause des conflits interethniques que nous devons prendre la recherche de consensus au sérieux¹⁵. Il est vrai que l'une des causes permanentes de l'instabilité politique en Afrique contemporaine vient du fait que certains groupes ethniques se retrouvent toujours minoritaires – tant politiquement que numériquement. Pourtant, dans un système démocratique de type électoral où la majorité fait la loi, ils se retrouveront toujours hors des couloirs du pouvoir, malgré toutes les garanties ou protections qui leur sont attribuées. Ces minorités seront certes protégées contre la tyrannie de la majorité à certains égards, mais ils ne seront jamais en position de pouvoir. Or, au sein des structures politiques igbos, où l'on recherche le consensus, le gouvernement peut devenir une véritable coalition non de partis, mais de citoyens. Accéder à une position de responsabilité ne dépendra donc pas de l'appartenance à un parti quelconque. Ceci ouvre deux perspectives intéressantes :

a) D'abord les associations politiques d'inspiration consensualistes pourraient possiblement mieux accommoder la diversité d'opinions, en évitant les restrictions ou la compartimentation qu'opèrent les partis politiques, souvent prisonniers de leur propre idéologie.

b) Ensuite, des représentants tournés vers le consensus, plutôt que vers l'affrontement, pourraient être plus enclins à accueillir les idées et les solutions alternatives. Ceux-ci chercheraient probablement davantage à identifier les mérites des propositions énoncées, plutôt qu'à s'y opposer en bloc afin de consolider le pouvoir que recherche leur parti. Dans un tel environnement, nous pouvons croire que les compromis et les nouveaux projets seraient accueillis plus positivement¹⁶.

3. Conclusion

On peut illustrer la nécessité du consensus en prenant deux systèmes politiques dans deux pays différents : les Etats-Unis et l'Ouganda. En Ouganda, en fait, il n'y a pas de parti politique et il y a un parlement avec des représentants élus. Mais il est facile de concevoir que le président qui s'est imposé au peuple avec son cabinet ne représente pas réellement la volonté du peuple. Aux Etats-Unis, les représentants, y inclus le président, semblent avoir pour priorités de développer leurs partis politiques et d'accommoder leurs financiers. On peut donc dire que malgré les apparences, ces deux systèmes ne sont pas démocratiques dans le sens de mon principe démocratique.

C'est pourquoi je crois que le consensus est un fait politique vraiment susceptible d'assurer le progrès d'un pays. Dans un système politique consensualiste, il n'y a ni majorité, ni minorité. Évidemment, on peut recourir au vote dans des cas difficiles. Mais là où la démocratie consensuelle réussit, voter sera un phénomène rare. Pour l'ensemble de ces raisons, je crois que cette façon d'appréhender la politique issue de l'Afrique traditionnelle vaut pour l'Afrique contemporaine. En outre, selon Wiredu, il faut comprendre qu'il n'y a rien d'essentiellement africain dans cette façon de penser. Si elle est valide, spécialement concernant sa dimension favorisant la prise en compte des droits de l'homme, cela doit concerner toute notre espèce.

Si on comprend l'importance que peut représenter la réconciliation pour les relations humaines, on peut alors facilement comprendre la nécessité du consensus. On comprendra que l'idée d'une politique tournée vers le consensualisme n'est pas une utopie. On ne peut pas avoir de (ré)conciliation sans dialogue visant le consensus. Cette méthode fit ses preuves en Afrique traditionnelle, et je ne vois pas pourquoi celle-ci ne pourrait pas fonctionner en Afrique contemporaine¹⁷.

Notons que cette pensée consensuelle peut prendre la forme d'un parlement avec des représentants. Mais la représentation devra y être basée sur la volonté du peuple, et non sur la seule volonté des membres du parti politique et sur les encouragements des financiers

ou des bienfaiteurs du parti au pouvoir. Je soutiens donc qu'il n'y pas de démocratie qui puisse faire l'économie d'une pensée politique d'inspiration consensualiste pouvant assurer une représentation substantielle, c'est-à-dire un processus encourageant la participation de tout un chacun. C'est ce type de démocratie consensualiste, qui, à mon avis, est possible, souhaitable et même nécessaire pour tous les peuples. Bien qu'elle ait été pratiquée en Afrique, chez les Igbos et autres peuples, il n'y a rien d'essentiellement africain dans cette idée. La Suisse offre déjà, selon moi, un exemple d'une vie politique davantage orientée vers le consensualisme. Cette pensée n'est donc pas un simple produit culturel, mais une intuition humaine profonde et inhérente aux liens politiques qui unissent les êtres humains, et qu'il faudrait sûrement examiner davantage.

1. Je tiens à remercier Sébastien Malette et Jean-Chrysostome Kanyororo, mes collègues, qui ont lu ce texte et m'ont aidé à bien préciser quelques points d'ordre conceptuel et grammatical.

2. La nation igbo se trouve au sud-est du Nigeria. Comptant plus de vingt millions de personnes, elle est l'une des nombreuses nations qui habitent le territoire aujourd'hui appelé «Nigeria». Ce pays, comme plusieurs autres en Afrique, est une création du pouvoir colonial qui a imposé des frontières en ne tenant pas compte de la répartition géographique des nations. Ugochukwu a caractérisé les Igbos comme étant «un groupe puissant et dynamique, profondément démocratique et ouvert au changement» (*Contes igbo du Nigeria*, recueillis et traduits par Françoise Ugochukwu, née Parent, Paris, Karthala, 1992, p. 5).

3. Voir J.K. Nyerere, «Democracy and the Party System», in M. Gideon-Cyrus et S.W. Rohio (éd.), *Readings in African Political Thought*, Heinemann / London / Nairobi / Ibadan, Lusaka, 1975, pp. 478-481 : «[...] Democracy, in Africa or anywhere else, is Government by the People. Ideally, it is a form of government whereby the people – ALL the people – settle their affairs through free discussion. The appropriate setting for

- this basic, or pure, democracy is a small community. The city states of Ancient Greece, for example, practised it. And in African society, the traditional method of conducting affairs is by free discussion... "The elders sit under the big trees, and talk until they agree..." In larger communities, however, government by the people is possible only in a modified form.»
4. K.A. Busia, *Africa in Search of Democracy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976, p. 28.
 5. Il y a plusieurs parallèles à faire entre mon point de vue et celui de Kwasi Wiredu dans son article intitulé, «Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-Party Polity», paru dans *Conceptual decolonization in African philosophy. Four essays*, Ibadan (Nigeria), Hope Publications, 1995, pp. 53-63. Wiredu parle du royaume Ashanti, au Ghana actuel. C'est une monarchie qui est différente du système igbo, lequel se veut davantage « républicain ». Toutefois, comme c'est le cas pour plusieurs systèmes africains, il existe beaucoup de ressemblances entre les deux systèmes.
 6. Uzodimma T. Nwala, *Igbo Philosophy*, Lagos (Nigeria), Lantern books, 1985, p. 165.
 7. L'orthographe correct du mot est «Igbo» et non «Ibo». «Ibo» est un anglicisme lié au colonialisme.
 8. Richard Sandbrook, *The Politics of Africa's Economic Stagnation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 46-47.
 9. Kwasi Wiredu, *Loc. cit.*, p. 57.
 10. *Ibid.*, p. 57.
 11. Uzodimma T. Nwala, *Op. cit.*, p. 168.
 12. Chinua Achebe, *Le monde s'effondre*, trad. Michel Ligny, Présence Africaine, pp. 14-15.
 13. *Ibid.*, p. 14.
 14. Kwasi Wiredu, *Loc. cit.*, p. 59.
 15. *Ibid.*, p. 61.
 16. *Ibid.*, p. 61.
 17. Les Conférences nationales souveraines en Afrique ont suscité beaucoup d'espoir pour un *aggiornamento* en Afrique. Les pouvoirs en place se sont néanmoins sentis menacés par ces conférences, et ce, parce que leurs objectifs étaient de se maintenir au pouvoir en excluant les autres le plus possible. Or, le fait qu'on réclame toujours cette forme de dialogue en Afrique montre la soif qu'on a pour le consensus. C'est une soif qui

découle d'une dimension inhérente à l'être humain, qui préfère l'accord aux hostilités perpétuelles. Pour plus de discussions sur ce point, voir Fabian Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique Noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993. Voir spécialement la conclusion « Une affaire à suivre ».

Dieu existe-t-il ? Le problème de l'existence de Dieu dans la perspective de la différence ontologique

François Chassé, *Université Laval*

Introduction

La réflexion qui suit veut prendre en charge la question « Dieu existe-t-il ? » dans la perspective de la différence ontologique telle que thématisée par Heidegger. Il va sans dire que nous n'avons pas ici la prétention de régler la question « une bonne fois pour toute ». Notre réflexion, si elle se révèle avoir quelque valeur, ne sera jamais plus qu'une voie parmi tant d'autres pour cerner un « objet » on ne peut plus difficile. À la manière de tous ceux qui ont déjà abordé ce problème depuis l'époque médiévale, nous allons d'abord construire le concept correspondant à ce Dieu dont nous voulons vérifier l'existence. Pour affirmer que l'existence Dieu est au moins possible, il faudra nous assurer que son concept n'est pas contradictoire, c'est-à-dire que les attributs que l'on confère à Dieu n'entrent pas en contradiction entre eux. Si l'existence de Dieu se révèle possible, il faudra ensuite voir si Dieu existe effectivement. Nous verrons en temps et lieu les méthodes que nous pourrions suivre pour mener à bien une telle vérification, si le besoin s'en fait sentir. Ce qu'il s'agit de voir pour le moment, c'est que toute recherche visant à vérifier si quelque chose existe ou non suppose au préalable une certaine conception, plus ou moins claire, plus ou moins explicite, de la chose dont il faut vérifier l'existence. En ce sens, l'effort principal du développement qui suit sera de dégager un concept non-contradictoire de Dieu. Mais comment procéderons-nous pour mener à bien une telle tâche ?

Ici, nous n'allons pas de définir Dieu en nous appuyant sur l'autorité de textes sacrés. Il s'agit plutôt de « construire » le concept de ce à quoi nous associerons le nom « Dieu ». Ceci dit, bien que notre tâche consiste à « construire » un concept, nous soumettons

néanmoins cette « construction » à une exigence : celle qu'elle entretienne un certain rapport, une certaine filiation avec les concepts qui ont été associés au nom « Dieu » dans la tradition occidentale. Cette condition s'impose, nous semble-t-il, bien qu'en droit, rien n'empêche le philosophe de décider tout à fait arbitrairement d'associer le nom « Dieu » à son chien ou à son gazon si bon lui semble. Mais dans la mesure où nous souhaitons que notre propos « parle » à nos semblables et à nous-mêmes, qui sommes tous des individus engagés dans une certaine tradition et un certain univers de sens, il va de soi que ce que nous viserons par le nom « Dieu » sera quelque chose qui s'inscrit dans l'esprit de ce que la pensée occidentale a toujours voulu signifier par « Dieu » (*theos, Deus, Gott, God*). C'est pourquoi nous commencerons par examiner le concept auquel la tradition, selon Heidegger, a associé le nom « Dieu », à savoir le concept d'Étant suprême. Par une critique de ce concept de Dieu, critique élaborée dans la perspective de la différence ontologique, nous en viendrons à proposer un *nouveau* concept de Dieu qui s'inscrira dans la *continuité* du premier, à titre de « négation déterminée » du premier. De cette façon, notre réflexion ira au-delà d'une certaine tradition de pensée tout en s'enracinant dans son héritage.

I. Dieu comme réponse à une question

Selon l'analyse bien connue de Heidegger¹, la tradition métaphysique aurait généralement conçu Dieu comme Étant suprême. Pour exprimer cette suprématie divine, on a coutume de parler de Dieu comme de l'étant parfait, infini, éternel, etc. Mais de manière plus générale, Dieu est dit « suprême » parce qu'il est pensé comme fondement de l'existence de tous les étants. Dieu est pensé comme cause première et dernière : première au sens où, lui-même sans cause, il serait logiquement antérieur à tous les étants du fait qu'il les rendrait possibles ; et dernière au sens où, dans l'ordre de l'explication, il serait le fondement au-delà duquel on ne peut pas remonter. Autrement dit, Dieu est pensé comme principe ultime de l'existence de tout ce qui est, comme l'étant qui fait exister tout ce qui est. Ainsi, le *concept traditionnel* de Dieu se définit comme suit : Dieu est l'étant qui fonde l'être (l'existence) de tout étant.

Cette caractérisation très générale de Dieu permet d'entrevoir la question à laquelle Dieu vient répondre, d'abord et avant tout, pour la pensée humaine. En examinant l'histoire de la philosophie occidentale, on constate que le concept traditionnel de Dieu entre dans la pensée humaine pour répondre à ce qu'Heidegger identifie comme la question fondamentale de la métaphysique : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

Le sens de cette question dite « fondamentale » suscite en lui-même de nombreuses questions. D'abord, que faut-il comprendre par « étant » ? L'étant doit être compris à partir de sa différence d'avec l'être (la célèbre différence ontologique), différence que nous pouvons exprimer, en première approche, de la manière suivante : l'étant, c'est ce qui est, ce qui existe, par opposition à l'être de l'étant, c'est-à-dire au *fait* que l'étant soit, à son existence comme acte. Heidegger thématise cette différence en plusieurs endroits, notamment dans ce passage de son *Introduction à la métaphysique* :

L'étant et son être, est-ce la même chose ? Leur différence ! Qu'est l'étant, par exemple, en ce morceau de craie ? La question même est ambiguë, parce que le terme « l'étant » peut être compris selon deux points de vue, comme le mot grec *to on*. L'étant signifie d'abord *ce qui* est étant, dans chaque cas ; ici, cette masse d'un gris blanchâtre, d'une forme déterminée, légère, friable. L'étant signifie ensuite ce qui « fait », pour ainsi dire, que ce qui est nommé ainsi soit un étant, et ne soit pas plutôt non-étant ; il signifie ce qui, dans l'étant, si c'est un étant, constitue son être. Conformément à cette double signification du terme « l'étant », le *to on* grec a souvent le deuxième sens et ne désigne donc pas l'étant lui-même, *ce qui* est étant, mais le « étant », l'étance, l'être-étant, l'être. En revanche, par « l'étant » au premier sens, on entend toutes les choses « étantes » elles-mêmes, ou chacune d'elles, tout ce qui est rapporté à elles et non à leur étance, à l'*ousia*.

La première signification de *to on* est *ta onta* (*entia*), la seconde *to einai* (*esse*)³.

Il faut donc distinguer les étants – les choses qui sont, *ta onta* – de leur être – de *ce qui fait* qu'elles soient, voire *du fait* qu'elles soient,

to einai. Bref, l'étant, c'est ce qui est, et l'être, c'est un fait ou un événement qui fait que l'étant est un étant. Toutes les choses qui existent sont des étants. Dans la langue française, qui se prête assez mal à la substantivation des participes, on a plutôt l'habitude de parler «des êtres» quand on veut parler des choses qui existent. Par exemple, habituellement, on dit «être humain» ou «être vivant» plutôt qu'«étant humain» ou «étant vivant». Mais pour éviter toute équivoque et désigner clairement les deux «réalités» dont nous voulons soutenir la différence, nous allons faire tout comme Heidegger et nommer «étant» ce qui existe et «être» le fait d'exister, l'existence elle-même.

Il faut bien faire attention de comprendre l'être dont on parle ici – l'être que vise Heidegger quand il s'efforce de réactiver la question de l'être – comme existence, et non comme essence⁴. Il faut distinguer l'être comme *existence* – le fait de se tenir hors du néant – de l'être comme *essence* – le fait d'être ceci plutôt que cela, par exemple, ce qu'on vise quand on dit : la chaise *est* un meuble (plutôt qu'un corps céleste ou que tout autre chose). Lorsqu'une proposition vise l'essence, le verbe «être» a un sens prédicatif, déterminatif ; il s'assimile plutôt à la copule, qui associe le sujet logique à un prédicat quand vient le temps de dire *ce qu'est* tel ou tel étant (son quoi, son *quid*, sa définition). Lorsqu'une proposition vise l'existence, le verbe «être» est à comprendre comme dans le «Je suis, j'existe» des *Méditations* de Descartes ou le «To be or not to be» de Hamlet.

Ainsi, en demandant «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?», on demande le «pourquoi» de l'être de l'étant au sens du «pourquoi» de l'existence de l'étant. C'est le «il y a» de l'étant qui est spécifiquement visé. En somme, la question est la suivante : «Pourquoi y a-t-il?» Elle «embrasse tout l'étant, c'est-à-dire non seulement le donné actuel au sens le plus large, mais aussi ce qui fut auparavant et ce qui est à venir⁵». Elle ne demande pas le «pourquoi» de l'existence de tel ou tel étant particulier (l'arbre, l'être humain, l'État, etc.) à tel instant précis, elle «n'interroge pas tel ou tel ceci ou cela dans l'étant, sur ce qu'il est ici ou là, sur la façon dont il est fait, sur ce qui peut le modifier, sur ses usages possibles, et ainsi de suite⁶». Elle ne demande même pas le

«pourquoi» de l'organisation des étants en monde selon telles ou telles lois. Non, bien plutôt, «le questionner cherche le fondement de l'étant, en tant qu'il est étant'». La question demande le «pourquoi» de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire *le «pourquoi» de l'existence* de tous les étants, peu importe qu'ils aient été, qu'ils soient actuellement ou qu'ils ne soient pas encore. Bref, elle demande le «pourquoi» de l'être, le «pourquoi» de ce fait qui s'atteste à chaque instant: il y a (quelque chose et non pas rien).

Cette question exprime donc la recherche d'un fondement pour l'existence de l'étant. Elle aspire à un fondement des fondements et, en ce sens, elle est la question la plus originaire. D'autant plus originaire que plus que toute autre question, elle éveille la question suivante: «Pourquoi le pourquoi?» Pourquoi arrive-t-il à l'être humain de se mettre à la recherche des fondements? Quel est le fondement de cette tendance humaine à questionner, et à questionner de manière aussi ultime? Ainsi, en plus de s'intéresser à l'origine de l'être de tout étant, la question fondamentale de la métaphysique suscite un questionnement sur le fondement de la question, sur le fondement de l'appel humain au sens. Pour ces raisons, elle est doublement originaire.

Précisons en outre que pour Heidegger, la métaphysique est moins une discipline scolaire qu'un mouvement de dépassement de l'étant qui appartient à la nature même du *Dasein* (i.e. grosso modo, de l'être humain⁹), du fait qu'il est le seul étant capable de questionner l'être par-delà l'étant, comme il le fait dans la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?». Cette question est la question fondamentale *de la métaphysique* parce qu'elle exprime on ne peut plus nettement l'aller-au-delà-de-l'étant propre au *Dasein*, son mouvement de transcendance.

Dieu entre donc dans la philosophie sous la forme du ce-qui-est-appelé par la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?». *Dieu, c'est donc d'abord et avant tout la réponse espérée par un appel que suscite l'étonnement devant le fait qu'il y ait. Et peut-être, pourrions-nous ajouter, devant le fait qu'il y ait et que je n'y sois pour rien, et que je n'y puisse rien.* Nous voici donc en mesure de formuler la définition d'un *concept minimal* de Dieu

distinct du concept traditionnel : Dieu est le fondement de l'être (l'existence) de l'étant. Ce concept de Dieu, plus minimal encore que le concept traditionnel de Dieu – qui lui, pour sa part, ajoute à Dieu le caractère d'étant –, fixe les balises à l'intérieur desquelles doit se tenir notre recherche d'un concept de Dieu plus élaboré mais inscrit dans la tradition philosophique occidentale.

II. Le caractère contradictoire du concept traditionnel de Dieu

La question demande le « pourquoi » de l'être de l'étant, c'est-à-dire son fondement. Mais que doit-on comprendre par fondement ? Qu'est-ce qu'un « pourquoi » ?

De manière générale, ce que la tradition philosophique appelle « fondement » de quelque chose, c'est sa raison, son principe, sa cause formelle. D'un point de vue très général, on peut dire que lorsque la philosophie se met à la recherche du fondement de quelque chose, elle se met à la recherche d'un concept plus universel que celui de cette chose. La philosophie cherche ainsi à appréhender le « réel » dans son unité. Un concept est le fondement d'un autre dans la mesure où il est plus universel que cet autre concept, dans la mesure où il comprend cet autre en lui-même. En philosophie, quand on parle de fondement, on parle donc de fondement logique. Un concept peut en « comprendre » un autre d'au moins deux façons : selon le genre ou selon la relation. « Animal » est un *genre* qui permet d'unifier le concept « homme » et le concept « cheval ». « Amour » est la *relation* qui permet d'unifier les concepts « aimé » et « aimant ». Autant « animal » que « amour » sont des fondements d'autres concepts en ce qu'ils sont des concepts plus universels qui permettent d'unifier, de « prendre ensemble » – c'est là le sens étymologique du verbe « comprendre » – des concepts plus particuliers.

À la lumière de cette caractérisation du fondement, examinons le concept traditionnel de Dieu, suivant lequel Dieu est l'étant qui fonde l'être (l'existence) de l'étant. Dans cette définition, l'étant est à comprendre comme dans la question fondamentale de la métaphysique, c'est-à-dire comme fondement de tous les étants selon le genre. Mais dans la mesure où Dieu est pensé comme un étant, Dieu est pensé comme fondé par l'étant selon le genre, et du

coup, il est pensé comme quelque chose de moins universel que l'étant (comme *compris* dans l'essence de l'étant). D'autre part, toujours selon le concept traditionnel de Dieu, Dieu fonde l'être, qui lui-même fonde l'étant. Sous cet angle, Dieu est donc aussi pensé comme plus universel que l'étant (comme *comprenant* l'essence de l'étant). De cette double considération se dégage ceci : Dieu est pensé à la fois comme *plus universel* que l'étant et comme *moins universel* que l'étant. À l'examen, le concept traditionnel de Dieu se révèle donc contradictoire. Par conséquent, nous devons conclure, conformément au principe de méthode énoncé en introduction, à l'impossibilité de l'existence de *ce* Dieu, à l'inexistence d'un étant pensé suivant le concept traditionnel de Dieu comme Étant suprême.

III. Dieu et l'oubli de l'être

À la lumière de ce qui précède, nous devons tenter de corriger le concept traditionnel de Dieu si nous voulons «sauver» Dieu pour la pensée. Nous devons identifier, des deux attributs de Dieu qui entrent en contradiction – plus universel que l'être et l'étant *ou* moins universel que l'être et l'étant – lequel nous devons conserver. Pour ce faire, il faut identifier celui qui est la condition *sine qua non* pour que Dieu vienne répondre à la question fondamentale de la métaphysique : «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?» et pour qu'il corresponde au concept minimal de Dieu esquissé au terme de la section I. On constate sans trop de difficultés que pour que Dieu soit le «pourquoi», le fondement attendu par cette question, il faut absolument qu'il soit *plus universel* que l'être et l'étant, alors que cette question ne spécifie aucunement que le «pourquoi» doive être lui-même un étant, c'est-à-dire quelque chose de moins universel que l'être et l'étant. Par conséquent, c'est le caractère étant de Dieu qu'il faut nier du concept traditionnel de Dieu afin d'éviter la contradiction interne tout en respectant les balises tracées par le concept minimal de Dieu qui nous sert pour ainsi dire de critère. On se retrouve alors avec un *nouveau concept* de Dieu, une nouvelle définition de Dieu : Dieu est le fondement *non-étant* de l'être (l'existence) de tout étant.

Ce nouveau concept nie le concept traditionnel de Dieu mais est aussi déterminé par lui : c'est une négation déterminée. Ses attributs

ne sont pas contradictoires entre eux. De plus, il est plus riche que le concept minimal de Dieu – Dieu comme fondement (sans autre précision) de l'être de l'étant – esquissé précédemment, tout en n'entrant pas en contradiction avec lui. À remarquer: l'essence même de notre nouveau concept de Dieu exclut d'emblée son existence – ce qui peut, à certains égards, paraître troublant. Nous reviendrons bien sûr là-dessus, puisque cela concerne directement notre propos.

Notre nouveau concept de Dieu correspond beaucoup plus directement que le concept traditionnel à l'attente de la question fondamentale de la métaphysique. De là, une question se pose: d'où vient que le fondement de l'être de l'étant – Dieu – ait toujours été pensé comme un fondement *étant* alors que la question par laquelle il entre dans la philosophie, «bien comprise», n'impose pas de prendre cette voie de pensée?

En quelques mots: en raison de l'oubli de l'être. Ou plus précisément, en raison de la tendance de la pensée à oublier l'être dans sa différence d'avec l'étant (*i.e.* la différence ontologique). C'est là la célèbre thèse de Heidegger concernant le destin de la métaphysique occidentale. Il la présente en plusieurs endroits, notamment dans «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique¹⁰». Heidegger y défend l'idée que pour en venir à poser la question du fondement de l'être de l'étant («Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?») la pensée doit nécessairement, en quelque façon, avoir aperçu l'être dans sa différence par rapport à l'étant (la différence ontologique), car «nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant¹¹». Autrement dit, le même ne se saisit jamais que dans sa différence par rapport à un autre (par ex.: la maladie par rapport à la santé), et l'être n'échappe pas à cette règle. Mais Heidegger soutient en outre que si la pensée recherche un fondement pour l'être de l'étant, c'est qu'elle oublie aussi sa différence par rapport à l'étant, c'est-à-dire qu'elle prend aussi l'être pour un étant: pour la pensée, «la fondation [de l'étant, c'est-à-dire l'être] apparaît elle-même comme une chose qui *est* et qui requiert ainsi, en sa qualité d'étant, une fondation correspondante par un étant, c'est-à-dire une causation,

à savoir par la Cause suprême¹²). Pour en arriver à poser l'être comme fondement de tout étant, la pensée prend nécessairement acte de la différence ontologique. Mais dans un mouvement contraire et «simultané», la pensée prend le contre-pied de la différence ontologique et ravale l'être au rang d'étant, et de là, le pensant comme un étant, elle revendique pour l'être une raison, ceci conformément au principe de raison, principe qui anime la pensée occidentale de bout en bout.

En effet, le principe de raison, thématiqué par Heidegger dans *Le principe de raison*, affirme ceci : «Rien n'est sans raison (*nihil est sine ratione*)¹³.» Telle en est la formulation classique donnée par Leibniz. Dans sa formulation positive, on voit bien que ce principe nous dit quelque chose sur l'étant : «Tout ce qui est, tout ce qui de quelque manière mérite le nom d'«étant», a une raison. En latin : *omne ens habet rationem*¹⁴.» Ce que dit le principe de raison, c'est que *tout étant a une raison*. À partir du moment où l'être est pensé comme un étant, la pensée lui cherche une raison.

Il est on ne peut plus fascinant de constater que le fait même de poser la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» suppose à la fois la *conscience* de la différence de l'être (du «il y a») d'avec l'étant et l'*oubli* de cette différence. En d'autres termes, on peut dire que si la pensée était capable de se maintenir dans la conscience claire de la différence de l'être d'avec l'étant, elle ne poserait pas la question fondamentale de la métaphysique. Si elle ne faisait pas de l'être un étant, la pensée n'en chercherait pas le fondement. Conscience et oubli de l'être, force et faiblesse de la pensée, expliquent pourquoi la question fondamentale de la métaphysique entre dans la pensée, et du fait même, pourquoi Dieu entre dans la pensée. Cette conscience et cet oubli résultent de la nature même de la pensée, et par conséquent, de la nature même du *Dasein*. Par conséquent, la question fondamentale de la métaphysique n'est pas une simple question de métaphysicien professionnel, mais bien une question fondamentale du *Dasein*. En un certain sens, on peut même dire que cette question est l'expression la plus essentielle de la pensée dans les deux mouvements qui l'animent : conscience et oubli.

Cela dit, celui qui fait l'effort de se maintenir dans la conscience claire de la différence ontologique et du principe de raison est contraint d'affirmer que l'être n'a pas de fondement parce qu'il diffère de l'étant, parce qu'il n'est pas un étant. Notre nouveau concept de Dieu comme *fondement non-étant de l'être* ne peut faire autrement que lui apparaître contradictoire – du moins au premier abord – puisque l'idée d'une fondation de l'être contrevient au principe de raison. Est-ce à dire que la question fondamentale de la métaphysique, qui demande précisément un fondement pour l'être, est une question sans réponse? Que l'être n'a pas de fondement? À l'évidence, un examen plus poussé de la différence ontologique s'impose, différence avec laquelle nous jonglons depuis un bon moment sans l'avoir abordée de front.

IV. Dieu, ou l'être et/ou le néant

Qu'est-ce donc au juste que la différence ontologique? En quoi l'être diffère-t-il de l'étant? L'étant, c'est ce qui est, ce qui existe. Tout étant, par définition, existe. Tout ce qui n'est pas un étant n'existe pas. Or, justement, l'être n'est pas un étant. L'être est ce qui fait que l'étant existe, que l'étant est un étant, et en ce sens, il est l'autre de l'étant, il est distinct de ce qui existe. En toute rigueur, l'être n'existe pas, l'être ne peut pas exister. *L'être est le non-étant, c'est-à-dire le néant*. Dans les termes de Christian Dubois, commentateur de Heidegger: «Comment différer de l'étant – en totalité? Tout simplement – en n'étant pas. Voici la différence ontologique¹⁵.» D'où la reprise, par Heidegger, de cette proposition de Hegel: «L'être pur et le néant pur sont donc identiques¹⁶», mais dans un sens différent de celui que lui donnait Hegel. Pour Hegel, cette proposition signifie qu'un étant (un être) est toujours uni, dans le devenir de la pensée, à l'étant qu'il nie (un néant, néant qui est toujours néant relativement à l'être qui le nie). Heidegger reprend pour sa part cette proposition avec la signification suivante: l'être (l'existence) est identique au néant parce qu'il (l'être) n'existe pas.

Afin de mieux comprendre cette identité de l'être et du néant telle que la conçoit Heidegger, lisons ce long passage de la «Postface» à la conférence «Qu'est-ce que la métaphysique?»:

Il suffit d'apprécier si le rien qui dispose l'angoisse à son essence, s'épuise dans une négation vide de tout étant ou si ce qui jamais et nulle part n'est un étant se dévoile comme ce qui se distingue de tout étant et que nous nommons l'être. [...] Or, l'être n'est aucune modalité étant affectant l'étant. L'être ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme l'être. Nous renonçons trop précipitamment à la pensée lorsque, dans une explication simpliste, nous donnons le rien pour le seul nul et l'équivalons à ce qui est dépourvu d'essence. Au lieu de céder à pareille précipitation d'une perspicacité vide et d'abandonner l'énigmatique ambivalence du rien, il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être. C'est l'être lui-même. Sans l'être, dont l'essence insondable, mais non déployée encore, nous destine le rien dans l'angoisse essentielle, tout étant resterait dans la privation d'être. Mais aussi bien, même cette dernière n'est pas, comme abandon de l'être, un néant nul, s'il est vrai qu'il appartient à la vérité de l'être que jamais l'être ne se déploie sans l'étant, que jamais un étant n'est sans l'être¹⁷.

Ce passage nous rappelle d'abord la différence ontologique : l'être est l'autre de l'étant, et à ce titre, il s'identifie au néant. L'être n'est pas une « modalité étant » affectant l'étant. Certes, il affecte l'étant, mais il n'est pas un étant, il n'existe pas, il s'identifie au néant. Ce que nous dit ce passage, donc, d'abord et avant tout, c'est que l'être en son essence est néant, et que le néant, en son essence, est être.

Mais ce passage insiste aussi sur l'idée voulant que même si l'être s'identifie au néant, il ne faut pas pour autant comprendre l'être comme « le seul nul » ou comme un « néant nul ». Cette idée s'éclaire si on prend la peine de comprendre la thèse centrale de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », à savoir que « *le néant est originellement antérieur au « non » et à la négation*¹⁸ ». Par cette formule, Heidegger veut nous faire comprendre que le néant

(l'être) n'est pas un simple postulat illusoire qui résulterait de l'opération logique de négation par l'entendement. Au contraire, le néant (l'être) n'est pas illusoire puisque le fait que la négation *de l'étant* soit possible présuppose le néant (l'être). En effet, l'étant ne peut être nié que s'il est donné comme ce qui existe, et cette donation est le fait du néant (de l'être). Comme l'écrit Heidegger dans la «Postface», le néant (l'être) est «ce qui donne à tout étant la garantie d'être», «jamais un étant n'est sans l'être», jamais un étant n'est donné sans l'acte de sa donation : l'être, c'est-à-dire le néant¹⁹. Autrement dit, si on accepte que l'étant existe et qu'il n'est pas une illusion, nous sommes forcés d'admettre que le néant (l'être) non plus n'est pas une illusion et qu'il est même antérieur à l'étant.

Cette antériorité du néant (de l'être) sur l'opération de négation met en évidence que le néant (l'être) n'est pas dépourvu de tout caractère d'essence positif, que son essence ne se réduit pas à être l'autre de l'étant. Le néant (l'être) n'est pas simplement «ce qui n'est pas»; le néant (l'être) n'est pas qu'un «petit rien tout nu». Avant même d'être un «rien», il est bien plutôt ce qui donne à tout étant la garantie d'être. En termes clairs, le néant (l'être) est non seulement l'autre de l'étant, mais aussi le fondement de l'étant, ce qui le fait exister. Le néant (l'être) n'existe pas, certes, mais il a une essence, il a une puissance constamment actualisée : celle de faire être l'étant.

Pour clarifier le tout, on peut dire que le néant et l'être sont deux facettes d'un même. En tant que néant, ce même n'existe pas, et en tant qu'être, ce même est ce qui fait exister. Pour plus de commodité, nous appellerons «Être» – avec une majuscule – ce même qui est à la fois être et néant. L'Être n'est absolument pas une entité distincte de l'être ou du néant, pas plus que l'être n'est différent du néant. L'être et le néant sont simplement l'Être envisagé selon deux aspects différents. L'Être n'est jamais être sans être à la fois néant, et inversement.

J'aimerais maintenant examiner plus attentivement l'Être en tant qu'être. L'être est ce qui fait exister l'étant. C'est en fait l'acte par lequel l'étant existe. L'être, c'est l'acte de se tenir hors («ek-sister») du néant. En ce sens, l'être est l'acte *dans* lequel

l'étant est mis en relation avec le néant sous le mode du se-tenir-hors-de. C'est seulement *dans* cet acte compris comme relation que l'étant est ce qu'il est, c'est-à-dire distinct du néant. Cette relation – l'être, l'exister – est logiquement antérieure à l'essence de l'étant et, en ce sens, on peut dire que l'être fonde l'étant selon la relation. L'étant est logiquement contenu dans la relation qui le fonde : l'être.

Ainsi, l'Être est donc non seulement distinct de l'étant – il est néant –, mais il est aussi la relation *dans* laquelle l'étant se tient hors du néant – il est être –. Puisque l'étant est logiquement compris dans l'être, et que l'être est une facette de l'Être, on peut dire que l'Être comprend en lui-même l'étant, que l'Être est le fondement logique de l'étant.

Au point précédent, nous avons montré que l'Être, pour sa part, ne peut pas avoir de fondement parce qu'il n'est pas un étant, et que seuls les étants, selon le principe de raison, ont un fondement. En toute rigueur, l'Être est sans « pourquoi », il est la gratuité même ! En affirmant que l'être est sans raison, nous nous trouvons contraints de reconnaître que, du moins en un certain sens, la question fondamentale de la métaphysique (« Pourquoi y a-t-il... ? ») est *sans réponse*. Mais penser que cette question est sans réponse au sens où elle nous conduirait à l'absurde serait très réducteur. Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? Parce que. Parce que quoi ? Parce qu'il y a. *Il y a parce qu'il y a*, c'est-à-dire en raison de l'Être lui-même. Dire que l'Être est sans raison, revient à dire que l'Être est en lui-même sa propre raison, qu'il se suffit à lui-même. L'Être est la gratuité même et, en un certain sens, la liberté absolue (*causa sui*). Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas rien ? Parce qu'il y a ! Lisons Heidegger :

Celui-ci [l'être] nous apparaît dans le mode essentiel du fond. En conséquence le propos de la pensée, l'être comme fond, n'est pensé à fond que si le fond est conçu comme le premier fond, *prôtê arché*. Le propos originel de la pensée se présente à nous comme la Chose primordiale, la *causa prima*, qui correspond à cette fondation en raison qu'est le retour à l'*ultima ratio*, au dernier compte à rendre. L'être de l'étant, au sens de fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu²⁰.

L'Être est la chose primordiale dans la mesure ou par là, on ne vise pas un étant, mais l'Être lui-même, la relation non-étant dans laquelle l'étant se tient hors du néant. À la question «pourquoi l'Être?», on ne peut répondre autre chose que ceci : «parce que l'Être». L'Être se révèle, et ce sans contradiction, comme son propre fondement, c'est-à-dire *comme fondement non-étant de l'être*. L'Être s'identifie ainsi au nouveau concept de Dieu que nous avons tiré de la négation du concept traditionnel de Dieu. Nous voici donc en présence d'un concept de Dieu qui se tient : l'Être comme unité de l'être et du néant. L'Être est la seule réponse possible à la question fondamentale de la métaphysique, c'est pourquoi l'Être est Dieu. Et puisque l'Être est néant, Dieu n'existe pas.

Sommes-nous donc en train de défendre une thèse athée? Tout dépend du sens que nous donnons au mot «athée». Nous y reviendrons en conclusion. Pour le moment, remarquons ceci : en tant qu'être, l'Être (Dieu) est la relation qui *comprend* en elle-même l'étant et le néant. L'étant et le néant sont compris dans l'Être (Dieu). À ce titre, Dieu (l'Être) est donc le Tout. Il comprend à la fois tout ce qui est *et* ce qui n'est pas.

Dieu (l'Être) serait donc le Tout qui rassemble en lui-même le néant et l'étant. Dieu est donc au-delà de l'étant, puisqu'il le comprend. Puisque Dieu est au-delà de l'étant, on pourrait à certains égards l'assimiler à l'idée du Bien chez Platon. En effet, à propos du Bien, Platon écrit ceci, entre autres choses, dans la *République* : «Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence [*ousia*] qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence [*ousia*], mais quelque chose qui est au-delà de l'essence [*epekeina tês ousias*] dans une surabondance de majesté et de puissance²¹.» Ce passage demeure mystérieux même pour les commentateurs chevronnés, notamment quant à la traduction à donner au mot *ousia*. On traduit généralement *ousia* par «essence», comme le fait ici Georges Leroux. Toutefois, permettons-nous de penser que ce que Platon cherche à dire ici par *epekeina tês ousias*, c'est peut-être tout simplement que le Bien est au-delà de tout ce qui est (les étants), car pour Platon, seules les

essences (les Idées, les Formes) *existent* au sens véritable du terme, seules les essences sont véritablement des étants. Certes, nous sommes peut-être en train de faire violence au texte de Platon. Reste que si notre interprétation pouvait avoir quelque valeur, elle irait drôlement dans le sens de ce que nous cherchons à dire concernant ce que nous appelons, pour notre part, Dieu (l'Être) : à savoir qu'il est au-delà de tous les étants et qu'il les fait être.

Le Bien de Platon et le Dieu-Être que nous décrivons se rejoignent aussi dans l'analogie avec la lumière. Toujours dans la *République*, Platon compare le Bien avec le soleil, soleil qu'il dit être le rejeton du Bien²². En parlant du soleil, Platon vise plus précisément la lumière, elle qui n'est jamais visible en elle-même mais sans laquelle, dans le lieu visible, rien ne serait visible. Sans la lumière, nos yeux ne peuvent rien discerner. Pour Platon, le Bien serait l'analogue de la lumière, mais dans le lieu intelligible. Il permettrait à l'intellect de discerner les intelligibles, c'est-à-dire les étants véritablement étants – les essences. Si on poursuit la métaphore, on peut dire que le Bien est, tout comme la lumière, une espèce de «rien» qui ne se révèle que par les choses qu'il éclaire. Difficile, encore une fois, de ne pas faire un parallèle avec le Dieu-Être dont nous parlons depuis tantôt, Dieu qui ne se révèle que par les étants qu'il révèle en les faisant être. En effet, l'expérience nous montre on ne peut plus clairement que «jamais l'être ne se déploie sans l'étant, [que] jamais un étant n'est sans l'être²³». Si je peux reconnaître un étant en tant qu'étant, ce n'est qu'en vertu de son être, ce néant qui «ne survient ni “pour soi”, ni à côté de l'étant auquel, pour ainsi dire, il adhère²⁴».

Dieu, selon nous, c'est donc l'Être comme unité de l'être et du néant. Dieu fonde l'étant. Ce que signifie «Dieu fonde l'étant»? : que chaque étant, à chaque instant, existe parce que Dieu le tient hors du néant. Et nous insistons : à *chaque instant*, l'étant est fondé par Dieu. Dieu n'est pas le néant duquel a surgi la totalité de l'étant, lors d'un quelconque Big Bang survenu au temps $t = 0$. En chacun de ses instants, l'étant est «maintenu» par Dieu. En un certain sens, on peut dire que Dieu n'est jamais «indifférent» à sa «création», pour autant qu'on ne prend pas le terme «indifférent» avec toute sa

charge anthropomorphe. Dieu est logiquement antérieur à sa « création » et la cause à chaque instant ; c'est une autre question que celle de savoir s'il y eut ou non un commencement du monde, un zéro absolu du temps.

Contrairement à l'essence des étants, l'essence divine – l'Être – n'a pas d'existence. L'essence des étants a une existence. L'existence s'*ajoute* à l'essence des étants. Mais l'essence divine – l'Être – s'*identifie* à l'exister, à l'existence. L'existence est une essence qui n'existe pas. Dieu – l'Être – n'a pas d'existence, il *est* l'existence. L'existence *ne lui est pas surajoutée* : elle s'identifie à son essence, à ce qu'il est.

Conclusion

Dans la mesure où par « théisme » on entend la thèse selon laquelle Dieu existe, et par « athéisme », la thèse selon laquelle Dieu n'existe pas, la thèse que nous défendons n'est rien de moins qu'une thèse athée. Nous soutenons, en effet, que Dieu n'existe pas, qu'il est néant. Mais néanmoins, nous disons que Dieu (l'Être) fonde l'étant, qu'il se manifeste par les étants qu'il fait être. Chaque étant est un « effet » de Dieu. De plus, en tant que terme ultime de la fondation en raison, Dieu rend même possible quelque chose comme le sens. La fondation en raison, c'est le type de liaison par laquelle les étants s'emboîtent selon le genre ou selon la relation (cf. notre explication de la section II). C'est ce par quoi un monde un tant soit peu cohérent peut prendre forme. C'est ce par quoi le monde se ramène à son origine logique : Dieu. C'est en raison de l'Être, de Dieu, que les étants peuvent avoir une raison : « [...] tout ce qui est, parce que l'être en tant que raison l'a assigné à l'être, est nécessairement doté d'une raison²⁵. » Ainsi, on ne peut pas qualifier notre thèse – Dieu n'existe pas – de nihiliste, car c'est précisément parce que Dieu n'existe pas, parce que Dieu se distingue de l'étant, qu'il fait être l'étant et que le sens du monde – l'enchaînement des raisons – est rendu possible. Ainsi, notre thèse est plutôt une forme de théisme, dans la mesure où par « théisme » on entend une conception qui pose un monde où Dieu se fait sentir, où Dieu produit des effets. Même s'il n'existe pas, Dieu agit « réellement », puisqu'il fait exister

les étants. Dieu n'est pas une illusion, une fabulation. En un certain sens – c'est-à-dire seulement dans le sens esquissé ici – l'athéisme bien compris est un théïsme. Dieu n'existe pas, mais il ne doit pas mourir pour autant. La forme de théïsme que nous avons esquissée, nous semble-t-il, le montre assez bien.

-
1. On retrouve notamment cette analyse dans Martin Heidegger, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», trad. André Préau, p. 277-308, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel».
 2. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 2001, coll. «Tel», p. 13.
 3. *Ibid.*, pp. 42-43.
 4. L'être, chez Heidegger, peut être compris en général comme l'exister ou l'existence, dans la mesure ou l'on comprend, par «existence», le simple fait d'être pour un étant. Il faut cependant préciser que les traducteurs d'Heidegger ont l'habitude de réserver le mot «existence» pour désigner le mode d'être propre au *Dasein*.
 5. *Ibid.*, p. 14.
 6. *Ibid.*, p. 15.
 7. *Ibid.*, p. 15.
 8. *Ibid.*, p. 17.
 9. Heidegger n'accepterait probablement pas cette équivalence rapide entre le *Dasein* et l'être humain, mais pour notre propos, les nuances que nous pourrions apporter ne sont pas pertinentes.
 10. Martin Heidegger, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», pp. 277-308.
 11. *Ibid.*, p. 296.
 12. *Ibid.*, p. 304.
 13. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel», p. 43.
 14. *Ibid.*, p. 47.
 15. Christian Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, coll. «Points Essais», p. 126.
 16. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», trad. Henri Corbin, p. 69, modifiée («néant» remplace «Néant» et «être» remplace «Être»), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel».

17. Martin Heidegger, « Postface », trad. Roger Munier, pp. 76-77, modifiée (« être » remplace « Être »), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. « Tel ».
18. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 54, modifiée (« néant » remplace « Néant » et « non » remplace « Non »).
19. Martin Heidegger, « Postface », p. 77, modifiée (« être » remplace « Être »).
20. Martin Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », p. 294.
21. Platon, *République*, 509b, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, pp. 353-354.
22. *Ibid.*, 506e-509a, pp. 349-353.
23. Martin Heidegger, « Postface », p. 77.
24. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 63, modifiée (« étant » remplace « existant »).
25. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, p. 263.

Amitié, amour et fragilité : essai d'un cynisme nouveau

Mathieu Gauvin, *Université Laval*

*Il n'y a qu'un cynique qui puisse être idéaliste sans danger
pour ses contemporains*
André Maurois

Le texte qui suit rejoint mes préoccupations personnelles – et celles d'un grand nombre, à n'en pas douter – les plus importantes. C'est un désir de reconnaissance qui me pousse à le publier, reconnaissance par autrui de la concordance entre mes propos et la réalité.

Son thème central est la fragilité, celle de l'être humain, du psychisme, en lien avec l'amitié et l'amour, deux sentiments essentiels à l'état, fugitif ou permanent – là n'est pas ma préoccupation présente –, que l'on nomme en Occident « bonheur », bonheur associé à une vie pleine par opposition à la vie ascétique, qui est négation des jeux de la vie.

Comme les jeux de l'existence m'intéressent, je recherche ces sentiments, l'amitié et l'amour, dont j'ai besoin, je cherche à les vivre pleinement. La fragilité dont il sera question est d'abord la mienne, peut-être la vôtre, fragilité de cristal, fragilité d'une âme qui veut se connaître jusque dans la fibre, qui abhorre le prêt-à-porter du sentiment ; fragilité d'une âme atteinte de la maladie de la modernité occidentale, celle de l'authenticité, attendue mais impossible, semble-t-il, puisqu'elle exige une parfaite connaissance de soi. Or, de soi, il semble que nous ne puissions avoir qu'une image floue, comme un paysage impressionniste, car le devenir de la vie nous dit que nos calculs et nos arrêts ne correspondent jamais complètement à la réalité, bien que, de même qu'un tableau, ils puissent suggérer par métaphores sur ce qu'ils prétendent représenter. Et pourtant, en toute connaissance des failles d'une telle quête éperdue d'authenticité, je la poursuis, valétudinaire, car elle est recherche de vérité. Et non, je n'ai pas abandonné la recherche de la vérité.

Fragilité et connaissance de soi

Vérité sur soi et dans nos rapports à autrui. C'est la même chose. Pour se connaître soi-même, il faut nommer ce qui se trame en soi avec le plus de justesse possible, en tenant compte de la faiblesse de nos facultés, «trop humaines»; il faut chercher la plus grande adéquation possible entre le langage utilisé et le réel de la «plaine intérieure», pour parler comme l'écrivain Henri Michaux, que ce soit avec les mots, à travers un poème, un essai, un journal intime, ou encore avec un univers pictural, avec des images, en dessin, en peinture, ou bien, avec plus de succès que les deux autres peut-être, grâce à la musique, dont les variations révèlent et soulèvent toutes les tonalités de l'âme.

Nommer ce qui se trame en soi se fait sans détour et sans cachette, nommer cela suggère, implique nécessairement l'identification du beau et du laid, du sublime et du terrible, du glorieux comme du honteux; cela exige d'exposer à soi-même ses vices et ses vertus, sans mensonge, de se révéler à soi-même ses forces et ses faiblesses. Cet exercice requiert de se dévoiler à son œil contemplatif sous le jour de toutes réussites et de tous échecs, c'est-à-dire dans sa plus grande fragilité.

Parce qu'il est généralement exigé de nous, par exemple dans un contexte professionnel, d'être sûrs de nous-mêmes, et qu'on valorise l'intrépidité, l'initiative, le commerce, plus que la prudence, l'attente et la concorde, nous n'aimons pas ce type d'exercice qui nous montre sous le jour le plus vrai, où tous les artifices que nous déployons continuellement pour répondre aux attentes d'autrui, mal digérées en attentes que l'on a de soi-même, sont montrés dans leur vanité (c'est-à-dire dans leur caractère *vain*), où nous voyons que les personnages que nous jouons ne sont pas en harmonie entre eux et avec nos sentiments les plus profonds. Plus souvent qu'autrement, notre société rejette en bloc cet examen qui mène à la connaissance de soi, qui fait poindre le doute dans nos convictions ou illusions sur nous-mêmes et notre apparente sécurité. Apparente, oui, car les défauts dans l'armure sont bien réels et feront d'autant plus mal quand ils seront révélés à ceux qui les ignorent, volontairement ou non. «[...] security is mortals' chiefest enemy¹», la sécurité est le

pire ennemi des mortels, disait Hécate, la reine des sorcières, à Macbeth : elle n'aurait pu dire mieux.

La connaissance de soi, dans un calcul en vue de bénéfices, rapporte donc, puisqu'elle permet de déjouer des impasses à l'avance et crée un espace pour un travail sur soi, sur ses faiblesses ou défauts (défauts de quelque chose, bien souvent), ou encore sur ses vices, avant qu'un grand problème n'advienne. C'est prévenir la guerre avec la paix, ou encore l'inondation avec une canalisation adéquate. Tout être humain a donc avantage, sous tous les aspects, même vilement économiques, à se connaître dans sa plus grande fragilité, à connaître ses défauts les plus intimes, les ressorts de son caractère qui demeurent les plus abscons, susceptibles, un beau jour, d'agir de manière inattendue, de produire de grandes... ou petites choses, au sens de « dénuées de grandeur ». Étrangement, accepter sa fragilité rend plus fort :

Constater la fragilité de l'homme ne conduit [...] pas à la résignation, bien au contraire, en nous mettant en contact avec ce que nous sommes vraiment en deçà de tous les masques aménagés, ce constat nous confère une nouvelle force qui nous permet d'empoigner la vie, d'y tracer notre voie unique et d'y faire entendre notre voix singulière².

Pour être heureux, nous avons le devoir, semble-t-il, de voir le prisme de notre être dans son intégralité. Nous avons le devoir aussi de l'accepter, de l'*aimer*, ou, autrement dit, de le reconnaître tel qu'il est : cela est nécessaire à une juste évaluation de la réalité.

C'est sur la base d'une telle acceptation du réel qu'un travail sur notre être est possible, ce sur quoi insiste si justement Pierre Bertrand dans ses ouvrages intitulés *Éloge de la fragilité* et *Pour l'amour du monde*. Il dit à ce propos : « L'observation de soi (et d'autrui et du monde) se fait toujours dans l'étonnement amoureux. Seul ce dernier peut ouvrir l'esprit et le cœur pour permettre à ce qui est de se manifester librement et de pouvoir aller au bout de lui-même³. » Et c'est le cas pour toute chose, même pour la chose politique : ceux qui foulent son domaine doivent souvent passer par

la difficile épreuve que constitue l'affrontement de ses froides réalités, si loin des idéaux qu'ils voudraient voir se réaliser pour leurs frères et sœurs humains. Pourtant, c'est seulement après avoir fait cet apprentissage et après avoir appris à aimer cet aspect du monde qu'ils seront en mesure d'avoir un impact sur celui-ci. C'est seulement après avoir tâté de la matière politique franchement et à pleines mains comme on affronte un terreau difficile mais fertile qu'ils auront une juste idée de ses *résistances*, donc de ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils peuvent y semer⁴.

Sur le plan personnel, c'est d'autant plus vrai : tous les problèmes humains se résolvent par une reconnaissance et une acceptation préalables du problème. Le seul cas des dépendances aux drogues et autres substances suffit à l'illustrer, mais il en est de même en éducation, où, pour améliorer ses processus d'apprentissage, il faut savoir se situer dans un certain cheminement, (re) connaître ses atouts et ses manques, tâcher de se donner une idée du chemin parcouru en vue de savoir où aller et comment y aller.

Fragilité et rapports avec autrui dans l'amitié et l'amour

Je me risquerai maintenant à faire le pont entre la fragilité révélée par la connaissance de soi et nos rapports avec autrui, dans l'amitié et l'amour, trop brièvement, siffleront de rudes mais honnêtes langues. Je dirai avec Aristote⁵ que la plus haute amitié, l'amitié véritable, consiste en un désir d'un bien mutuel pour l'autre, désintéressé, si on le compare à l'amitié fondée sur l'utilité ou l'amitié fondée sur le plaisir ou l'agrément. Rappelons que, de toute façon, l'amitié véritable englobe les critères de plaisir et d'utilité, sans toutefois en faire son centre. L'amitié est chez Aristote une vertu, vertu de celui qui est déjà vertueux : il y a nécessairement chez lui une nécessité, implication mutuelle entre connaissance de soi et amitié (et, par extension, dirons-nous, entre connaissance de soi et amour).

Procurer le bien à son ami ou à l'être aimé implique nécessairement une connaissance approfondie (ou, toutefois, une quête de connaissance) de sa personne, y compris de ses défauts, de ses contradictions. Le lecteur aura compris que l'ami ou l'amoureux

doit faire une recherche elle aussi empreinte d'«authenticité» pour la connaissance de l'être cher s'il souhaite sincèrement lui procurer son bien, que ce soit pour satisfaire un besoin ou pour lui procurer un plaisir plus grand encore.

Comment contribuer au bonheur d'un individu si nous n'en avons qu'une vision non seulement partielle, ce à quoi nous devons en quelque sorte nous résigner, l'Autre restant différent de soi-même, mais surtout, et cela est grave, fausse⁶? Nous ne pouvons rendre plus heureuse une personne qui ne se montre que sous un jour heureux, dans ses plus grandes – et souvent d'avance apparentes, quasi criardes – forces: la chose est impossible, et cette personne nous ment, tout en se mentant peut-être à elle-même. La personne passe alors pour débordante de forces auxquelles nous ne pouvons rien faire d'autre qu'applaudir. Nous sommes désarmés devant l'attitude de quelqu'un qui agit de la sorte. Jamais nous ne pourrions rendre une telle personne plus heureuse qu'elle ne l'est déjà, même si son bonheur est tout petit.

Cela n'est pas de notre faute, d'ailleurs. Une telle personne ne peut en toute justice nous critiquer avec amertume de n'avoir pas su cibler son bien. Chacun est responsable de son bonheur, c'est-à-dire de montrer ou non aux autres ce dont il a besoin, par l'éclat de sa fragilité. La connaissance de soi vient nécessairement d'un désir de vérité, et le bonheur se développe inévitablement, on l'a vu, grâce à l'acceptation et même l'amour de ce qui *est* tel quel. C'est le chemin du bonheur et de l'accomplissement de soi (deux termes qui désignent fréquemment la même chose): le magnanime chez Aristote, le généreux chez Descartes, le Surhomme chez Nietzsche⁷, tous doivent apprendre à *dire* et aimer ces aspects de leur être pour mieux vivre. Non seulement pour savoir se faire aimer bien, mais simplement pour se faire aimer, désir que nous cultivons tous du berceau à la tombe, il faut vouloir se comprendre soi-même, affronter ses démons et voir en pleine lumière qui nous sommes. Sinon, nous attendent des relations familiales, amicales et amoureuses superficielles, éphémères ou solides en apparence seulement, fossilisées dans un bonheur qui n'en est pas un, à la petite semaine, puisque plus personne ne sait viser avec justesse le bien d'autrui, chacun vise mal, produit l'effet contraire.

Ainsi, se faire aimer requiert une très grande ouverture envers autrui : c'est une ouverture qui montre l'individu tel qu'il est, sans orgueil (mais pas sans sa fierté, s'il en a), dans sa fragilité. Montrer sa fragilité est donc la base de toute relation avec autrui qui dépasse le cadre formel des relations axées sur les besoins matériels comme l'économie : il faut montrer certaines, voire toutes nos failles à l'autre pour qu'il nous comprenne et réagisse à nos joies, nos peines, nos manques, nos dons, avec empathie. S'ouvrir à ce point est cependant dangereux, comporte le risque de se faire blesser profondément, comme l'amoureux qui déclare, tout fébrile, ses sentiments à une femme, risque le rejet, terrible ressac du sentiment. Un grand défi de l'existence consiste, à mon sens, à choisir ce que nous voulons montrer selon la personne et les circonstances. Cela requiert beaucoup de discernement et un jugement que l'expérience seule peut affiner.

En considérant ces risques, nous pouvons affirmer que Jésus fut l'homme le plus fragile du monde pour tous les temps, puisque son amour pour autrui était inconditionnel, « *incalculé* », dirigé vers tous (ce qui depuis a souvent été qualifié d'erreur monumentale) et absolu. Cependant, malgré les dangers inhérents à cette ouverture, à ce dévoilement de la vérité, de la fragilité de son être, c'est seulement par elle que le rapport d'amitié ou d'amour, donc que le bonheur, est possible. Sans l'expression de ses sentiments, l'amoureux ne saura peut-être jamais s'il est aimé en retour. Sans une marque d'amitié, on en reste au plaisir ou à l'utilité.

Se montrer dans la nudité de sa fragilité, comme montrer son corps nu, d'ailleurs, exige une sorte d'abandon qui n'est compatible qu'avec l'amour lui-même. C'est seulement dans la mesure où l'on aime qu'un tel abandon est possible, sinon c'est la pornographie du sentiment et de l'âme, analogue à celle du corps, qui cache non une quête de connaissance de soi, mais la vanité, la pusillanimité ou le ressentiment.

C'est donc dans la mesure où l'on expose tant nos faiblesses que nos forces que nous sommes ouverts à l'amour ou à l'amitié de quelqu'un. C'est du moins ainsi que je juge les choses. Comme Pierre Bertrand dans les ouvrages susmentionnés, je me méfie des

invincibles, ceux qui, en surface, ne vivent aucune contradiction, ceux pour qui la vie est une ligne droite, pure ; je me méfie aussi de ceux qui rapetissent leur être à force de parler de leurs défauts, de s'apitoyer sur leur petitesse sans tenter de s'améliorer : ils se croient ainsi à moitié guéris ou pardonnés de leurs vices à force de nous les montrer⁸.

Je ressens l'amitié ou l'amour d'autrui dans la mesure où il ou elle se présente à moi dans la pureté de ses contradictions et cherche à comprendre et à aimer les miennes. Je ressens l'inimitié et la haine d'autrui quand il ou elle, se montrant semblable à une machine sans faille, et ayant perçu mes faiblesses, les utilise pour me blesser de la manière la plus mesquine et corrosive. Ce n'est pas sans raison que nous disons la haine si proche de l'amour : nul n'est plus haineux que celui ou celle qui, conscient de toute la fragilité de l'ancien objet de son amour, s'en sert maintenant pour le faire souffrir.

Il faut donc viser le juste milieu, entre la vanité et ses appareils et la petitesse de caractère ou pusillanimité, selon le nom qu'on voudra lui donner. La magnanimité telle que l'enseignait Aristote présuppose la juste connaissance de soi et est la seule qui permette le développement d'amitiés véritables. Ajoutons à cela l'amour véritable, si inaccessible à tant, malgré les apparences.

Essai d'un cynisme nouveau : renouvellement d'un terme qualifiant des réalités bien ancrées en Occident

C'est ainsi que je me fais l'apôtre d'un cynisme nouveau, notre cynisme à nous, occidentaux, dont de grands philosophes se sont faits les porte-parole jusqu'à maintenant. La désignation de cynique mérite une brève précision : elle alla d'abord, dans l'Antiquité, aux Grecs Antisthène (-445 / -366) et Diogène de Sinope (-413 / -323) – l'un ou l'autre en premier, selon les spécialistes. Le cynisme ancien était éminemment tourné vers la *praxis*, l'éthique, bien qu'il contint sa propre philosophie de la connaissance ; les cyniques vivaient leur philosophie, dont le but ultime était l'atteinte du bonheur grâce à trois grandes vertus socratiques : l'impassibilité, la fermeté d'âme et la maîtrise de soi. Ils cherchaient à retrouver l'être humain pur avec sa naïveté originelle et opéraient, pour ce faire, une nette distinction

entre *nomos* et *phusis*, entre la loi, la coutume (ou culture), et la nature. La coutume, ou culture, nous a éloigné, disaient-ils, de notre humanité, et ils cherchèrent à montrer le côté arbitraire de toutes les conventions humaines. Ainsi, ils remirent parfois en question des tabous terribles non pour inciter leurs contemporains à les transgresser, mais pour les interroger, les apostropher sur la place et le poids de ces conventions dans leur vie.

Les Grecs d'alors étaient à un point de leur histoire où ils croulaient sous les conventions, les superstitions et la petitesse d'esprit devenait progressivement la norme. Il fallait un mouvement puissant, même violent, pour les réveiller, pour les exhorter à se poser la fameuse question philosophique : « Qu'est-ce que l'homme ? » L'épisode très connu de la vie de Diogène de Sinope, où il se promenait en plein jour, muni d'une lanterne, en disant qu'il cherchait un homme, n'était pas pure provocation. Il s'agissait là d'une question philosophique rigoureuse.

Avec le temps, l'image d'abord positive du cynisme ancien a été édulcorée, voire perdue : l'absence de dogme absolu, d'organisation et de cohésion entre les cyniques, la popularisation du courant à la suite de la mort de ses grands représentants et surtout le fait que l'immense majorité des textes sur le cynisme dont nous disposons maintenant aient été écrits par des gens qui ne s'en sont pas réclamés ont permis aux ennemis du cynisme ancien de le diffamer, d'en créer une image factice et repoussante, grossière et souvent complètement dérisoire (qui fait que le qualificatif « cynique » est encore souvent utilisé aujourd'hui avec une connotation péjorative)⁹.

Le cynisme occidental rappelle celui de l'Antiquité par le dépouillement qu'il implique ; celui que je chéris n'est pas tant le dépouillement matériel ou idéologique, l'appel à un retour à la nature, que le dépouillement du cœur. Aucune mesquinerie : voilà le but. Ce désir de dépouillement devient naturellement une quête d'authenticité qui ne cherche pas à imposer, mais à proposer des explications ou interprétations de la trame des passions humaines, souvent à tort négligée par les philosophes, délaissée au profit de la psychologie. C'est nécessairement un « je » qui s'exprime, car il est une exposition directe, plus pure, de la personne qui parle. Le « je »

indispose souvent, l'auteur derrière le texte transparaisant plus fortement, ce qui, en des temps où certains s'imaginent que l'atteinte d'une objectivité désincarnée constitue le but (unique) de la philosophie, ne correspond pas au dogme. Montaigne, La Rochefoucauld, Rousseau, Nietzsche, ne partagèrent pas cet *idéalisme*, mais l'idéalisme de la vérité envers soi-même. À leur manière ils furent cyniques. Et moi de même. À l'instar de Pierre Bertrand, mon cynisme consiste à faire un éloge de cette fragilité, fragilité d'abord mienne, que je dévoile, non sans humour parfois, dans ma vie, imparfaitement certes, n'étant pas un parangon de vertu, mais non sans bonne volonté. Et il me fallut une certaine forme d'amour pour partager cette réflexion libre et m'exposer ainsi.

-
1. Dans la cinquième scène du troisième acte de *Macbeth*, pièce de théâtre de William Shakespeare.
 2. Pierre Bertrand, *Éloge de la fragilité*, Montréal, Liber, 2000, p. 149.
 3. *Ibid.*, p. 138.
 4. D'où la popularisation, chez ceux qui en ont l'expérience, de l'idée selon laquelle la politique est l'art du possible.
 5. En m'inspirant de l'*Éthique de Nicomaque*, particulièrement des livres VIII et IX.
 6. Une connaissance partielle est-elle nécessairement fautive? Posons donc la question aux arts figuratifs, pictural et plastique, à savoir si ce qu'ils nous disent du monde est faux.
 7. Dans l'*Éthique de Nicomaque* chez le premier, dans *Les passions de l'âme* chez le second et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* chez le troisième.
 8. Sans toutefois les condamner hâtivement, ne connaissant pas tous les détails de leur vie. Cette méfiance n'a rien de péremptoire et se garde bien de vouloir commander la manière de sentir et d'être chez les autres. Toutefois, considérant tout ce que j'ai avancé précédemment, elle se trouve justifiée. C'est aux autres de voir s'ils ressentent la même *logique du sentiment* que moi. Si elle est différente, la comparaison ne fera que m'enrichir de perspectives nouvelles.
 9. Ces trois paragraphes donnent une idée générale de ce que fut le cynisme ancien; le but de ce texte n'est évidemment pas d'en faire un portrait complet.

La question de la question : en réponse à Lyotard

Jean-Sébastien Hardy, *Université Laval*

Le titre parle trop tôt. Son annonce est prématurée, si bien qu'elle ne peut que traduire l'espoir hâtif d'une quelconque mise en marche de la pensée du lecteur. La *situation* du titre, fut-il toujours pré-textuel, n'est pas première: la pensée que le titre cherche à totaliser dans une formule émerge d'un problème pénultième qui s'élague en son énonciation. C'est que la pensée demande un temps pour se rendre manifeste. On se refuse par conséquent à exiger du titre de titrer ce mouvement, de le plier dans quelques concepts, puisque ce qui est par-dessus tout visé est la reproduction de ce qui ressemble à une *expérience pensive*. Par bonheur, l'introduction, en tant que réappropriation de la genèse des problèmes, assume et pallie cet attermoisement de la compréhension achevée, de la *reprise*, du titre par le lecteur.

La question de la question survient d'abord comme une réponse qui s'adresserait à Lyotard. Lyotard a sommé le philosophe de se taire, de se nier comme tel dans sa *pratique*. La modernité chercha à asseoir et à circonscrire dans la raison et par la raison le pouvoir de connaître. Pour sa part, mais du même élan, la «postmodernité» a posé comme l'exigence même de la pensée théorique l'échéance de tout discours qui prendrait corps dans telle ou telle pratique discursive (idéologique et *théorique* notamment). Ce geste d'interdit levé contre soi, cette lancée qui s'arrête, bref cette auto-limitation de la pensée sur le lieu propre de son expression, est récurrente chez Lyotard. Il viendrait en effet selon lui un temps où le texte philosophique se verrait contraint de se reconnaître lui-même comme un simple *genre* parmi d'autres, caractérisé par une configuration particulière des poids et des positions du référent, de l'auteur et du lecteur. Dans le devoir qu'il s'est donné de faire du référent extralinguistique le seul contenu du texte philosophique, le théoricien en vient ultimement à s'éluder comme narrateur, plus significativement comme homme pâtissant d'un affect spécifique, celui

de la *conviction*. Certes, ce « désir du vrai, qui alimente chez tous le terrorisme, est inscrit dans notre usage le plus incontrôlé du langage¹ ». Mais le philosophe, pris dans une joute dont le dessein *radical* est la persuasion de l'autre et de soi, s'avère fautif d'être resté aveugle quant à cette impulsion souterraine qui le meut, alors qu'il croit toujours possible de verser à l'écrit des idées pures, inaltérées. En regard de la nature agonique et fondamentalement intéressée de l'*art* théorique, force est de substituer aux critères de vérité de la proposition ceux de la séduction du discours.

Ce que Lyotard a donc examiné et désavoué d'un même geste est la production de la philosophie. Or il appert justement que c'est seulement en tant que *produit* que peut être pensé le genre littéraire qui, dans un élan d'ambition, s'est baptisé *philosophie*, puisque celle-ci n'existe pas pour nous comme essence universelle ou chose en soi, saisie antérieurement à sa propre reproduction dans le discours qui lui dédie un champ en lui imposant des frontières. Dans la séparation structuraliste devenue classique entre langue et parole, code et discours, la philosophie traditionnelle siègerait ainsi du seul côté de l'effectif, du momentané, de l'énoncé, de l'usagé. Du coup, Lyotard met en péril la possibilité de toute philosophie qui mettrait – encore – tout en œuvre pour trouver, essoufflée, le nouvel *anhypotheton* qui lui garantirait une place du côté du « prédiscursif ». Toutefois, une question s'impose : une autre philosophie est-elle malgré tout possible ? Ne pourrait-il pas y avoir pour nous de philosophie en-dehors du genre narratif qu'on lui a toujours connu ou, mieux, en-dehors de toute *écriture* ?

Lyotard est conduit sur la première alternative. Contournant le problème du silence et celui d'une critique interne de la théorie (ils demeurent toujours des moments de la théorie), Lyotard trame un nouveau style et de nouvelles lois à l'écriture de ce qui ressemblerait à une authentique pensée philosophique. Il nous propose une sorte d'éthique discursive (le rapprochement a du choquant) : la « pseudo-théorie », ou « théorie-fiction », qui « laisse courir la puissance d'inventer » de la pensée par la suspension de tout affect, de tout *pathos*, de toute *Stimmung*. En somme, après une autodérégulation fondatrice et libératrice du philosophe, il s'agirait pour lui de « pour-

suivre l'idée *soweit er fürht*, aussi loin qu'elle mène, [...] le fil de l'idée, son *Gang*, déployant au-devant d'elle de nouvelles surfaces de pensée, de possibilité d'énoncés inouïs²».

Or, à notre avis, cette « apathie dans la théorie » n'échappe pas au genre théorique, au contraire : d'abord, elle la mime (notamment par la configuration pragmatique : l'auteur s'efface, *la pensée parle*) ; mais surtout, elle achève le projet métaphysique d'oubli de l'incarnation du penser dans un penseur *affecté*³. Par une séparation au bistouri des genres, Lyotard aura été reconduit à la terreur théorique qui tait le sentiment dans le cloître de l'esprit. Pour défendre la possibilité et élucider la signification de la philosophie, il s'agira donc plutôt – deuxième alternative – d'aller *en deçà* de sa production discursive (premier écueil), sans en chercher pour autant l'essence, qui elle est inconnaissable (deuxième écueil). Qu'est-ce donc à dire ? Nous nous mettons en quête d'un *pathos-moteur* qui précéderait et commanderait ces textes que le langage naturel a reconnus pour « philosophiques ». Cette inscription plus originaire du discours dans la pensée pourrait avoir pour site cet affect qu'on nomme la *question*. Mais il faudra la questionner. D'où « la question de la question ».

L'état de la question

Il peut se révéler profitable d'esquisser l'*arrière-texte* de la thématique philosophique de la question, fond sur lequel la pensée rencontre ce qu'elle peut et ne peut pas encore penser. Une histoire chronologique de la question – qui avancerait pas à pas dans les textes canoniques – n'a pas sa place ici : interminable ou trop distante, elle tendrait vers une lecture superficielle de l'histoire du concept, sans nécessairement entrer dans la structure problématique qui conditionne les formes dans lesquelles la question est réfléchie. Mais justement, la pensée de la question – lorsque assez surgie dans la conscience pour faire surface dans les textes – semble en être une sans histoire : l'intelligence de son concept n'a pas revêtit des *termes* changeants, neufs. C'est que dans la succession des « épistémès », un fond est resté le même.

En grec ancien, « question » se disait « *erotema* ». On retrouve ensuite partout des traces de l'*éros* dans l'acception philosophique

de la question. Au vingtième siècle, dans *Vérité et méthode*, Gadamer réaffirmait que «la question est plus un pâtir qu'un agir⁴». Mais déjà Cicéron l'avait définie comme «*appetitio cognitionis*⁵», alors qu'on pouvait entendre ailleurs «Fragen ist Wissen-Wollen⁶». Cependant, il faut ajouter avec Ricoeur qu'«*Éros* est fils de *Poros* et de *Pénia*⁷»⁸. Ce *désir* autour duquel gravite l'acception traditionnelle de la question doit donc être compris comme un appel, comme l'expression d'un *manque* qui nous met en *chemin*; ce qu'atteste le latin *quaestio*, à rapprocher de «quête» et de «quérir». Il serait inutile d'en dire plus.

Cette caractérisation de la question comme *émotion* ne va pas sans lever des difficultés. Une fois l'opposition ontologique du sensible et de l'intelligible ramenée sur le terrain de l'*anthropos* sous la même dichotomie, mais épistémologique cette fois, les courants de la philosophie dominante ont, par une dissimilation toujours renouvelée et plus affinée des «facultés», enténébré le côté sensible et passionnel du sujet au profit d'une mise en valeur de ce qu'on a tour à tour appelé *noûs*, intellect, entendement, raison, etc. Le criticisme kantien fut peut-être le premier à permettre à la sensibilité de «contaminer» l'intellect; sinon, la communication entre ces deux pans demeure impensable. La définition de la question comme *désir* de *connaître* semble donc sonner faux si, en tant que *moyen* de la connaissance, elle implique un pont entre ce qu'on a reconnu comme deux sphères hétérogènes: sensibilité affective et intelligence rationnelle. De fait, le passage de l'une à l'autre n'a pas pu être théorisé: à proprement parler, si l'on devait interdire à la raison le *vouloir-connaître*, force était aussi d'interdire au vouloir-connaître le *connaître*. Aristote refuse ainsi – à juste titre – à l'énoncé interrogatif toute valeur de vérité⁹, Frege tout sens et toute référence¹⁰ et Wittgenstein tout renvoi à un état de choses.

Mais alors que la question n'arrive pas à s'insérer parmi les éléments de la connaissance, «l'interrogativité à l'oeuvre dans toute intellectualité¹¹» est bien avérée, en ceci que, comme l'avait vu Platon, il n'y a pas de connaissance sans la mise en action d'une raison contrariée par l'image de sa propre ignorance. Tant que se maintient pensée la séparation des facultés du sujet qui du reste

devrait être conçu comme *concret* (au sens où ses « parties » sont entrelacées), la question de la question fait figure d'un embarras théorique. Nous ne nions pas que la question soit de l'ordre du *pathos*, au contraire, mais nous hasardons que dans une telle configuration épistémique, le destin de la question était de demeurer inquestionnée.

Considérations méthodologiques sur la définition de la question

*Comment peut-il donner le nom de ce qu'il cherche,
celui qui est encore à chercher¹² ?*

Martin Heidegger

La question est un impensé de la philosophie. L'élucidation de son concept ne saurait donc pas se faire à l'aide du simple recours à un corpus, même si en un sens nous ne sortons jamais du texte qu'est l'histoire de notre philosophie. Malgré cette première difficulté, nous devons nous acharner à définir la question pour être instruits de sa nature, propre ou non à incarner le *pathos* à l'amont de tout discours philosophique. Mais questionner la question en faisant dos à la tradition, c'est d'abord assumer que nous n'en avons pour l'instant que le nom, un concept vague et, pour ainsi dire, des réponses. Dès lors, nous devons nous demander : à partir de quel site pourrions-nous questionner plus avant ce que justement nous devons présupposer ne pas connaître ?

En premier lieu, la définition de la question ne saurait se faire sur une base linguistique. Le point d'interrogation à l'écrit, l'intonation montante à l'oral, ce ne sont là que des signes : nous ne trouverons en eux rien de ce qu'*est* pour nous la question. Au mieux en indiquent-ils la *présence*. Seulement, nous aimerions la saisir avant toute manifestation particulière, pour réellement la dé-finir, en trouver les termes absolus, premiers et derniers, l'embrasser dans sa pleine extension. Même à supposer que nous nous contentions des marqueurs linguistiques de l'interrogation à titre temporaire d'indicateurs, nous ne serions pas à même de savoir s'ils pointent réellement vers une question, si par ailleurs nous n'élucidons pas aupa-

vant ce qu'est une question. À dire vrai, on peut tout aussi bien accomplir des affirmations, des souhaits, des gageures, etc., à l'aide d'énoncés interrogatifs.

En second et dernier lieu, la définition de la question ne pourra pas non plus envisager son objet d'un point de vue «ontologique», dans le sens d'une recherche de l'être même qui serait celui de la question. Force est de se résigner à ce qu'il n'y ait pas pour nous, avant toute question particulière, quelque chose comme une Question, sans assise dans un *ego*, dans une histoire, dans un texte, etc. Qu'on le veuille ou non, Kant représente le point derrière lequel nous ne pouvons plus reculer : on ne saurait décerner à la question un être autonome et connaissable à la fois, être substantiel presque doté de volition qui lui permettrait – comme le voudrait Heidegger – «du fait du questionner lui-même», de «chercher réponse dans», d'«interroger sur»¹³, etc. Du reste, il s'avère difficile de penser la question comme *objet*, c'est-à-dire comme une chose qui est disposée là-devant. Or, alors qu'une approche ontologique de la définition ne peut souffrir de la penser telle (parce que la question, d'une relative obscurité, est *vécue* de l'intérieur et non intuitionnée), elle ne peut pas souffrir de la penser autrement (une définition ontologique exige de voir et de voir «panoptiquement»). La question doit en conséquence être considérée comme *phénomène*, et parmi les moins *évidents*, ceux en marge desquels la pensée pense.

Tout bien considéré, nous n'avons au sujet de la question que des *pensées*, au sens kantien, pensées dont Merleau-Ponty affirmait que, comme les mots, elles «renvoient à une assise profonde d'opinions muettes impliquées dans notre vie¹⁴». Pour la plus grande part – c'est-à-dire celle qui échappe à l'académisme et au scientisme qui aspirent à fixer par la définition les bornes du sens des mots –, nos concepts n'ont pour contenu qu'une expérience passée, personnelle, vague et archivée. Nous nous rapprochons ainsi de Gorgias et de l'Humpty-Dumpty de Lewis Carroll. Chacun attribue, certes à son insu, des sens particuliers aux mots. «De façon générale, nous pré-supposons que quiconque parle la même langue que nous prend les mots dans le sens qui nous est familier¹⁵». Or, nous constatons – avec Frege – qu'à l'intérieur d'un même texte, un terme peut subir

autant de glissements sémantiques qu'il a d'occurrences. Sauf pour le « nomothète » et pour l'enfant, les mots ne s'attribuent pas aux choses, mais à des sens toujours neufs, c'est-à-dire à autant de nouvelles virtualités. Nous nous rapprochons maintenant de Lyotard : « [les idées] ne sont pas consignées dans un grand cadastre. [...] Les pensées sont des nuages. La périphérie d'un nuage n'est pas mesurable exactement, c'est une ligne fractale de Mandelbrot¹⁶ ». Sous une usure propre à chaque locuteur, le mot apparaît ainsi être dans la langue une « entité cumulative » d'usages et de « percepts fanés ». Nous reprenons à notre compte un mot du poète Paul Valéry : « le sens vrai est une moyenne incessamment modifiée par l'adjonction de nouveaux emplois du signe [...] : tout signe recouvrant une diversité irréductible, on peut le concevoir aussi comme une pluralité de signes dont les formes sont accidentellement identiques¹⁷. »

L'attitude naturelle qui associe, selon la triade aristotélicienne¹⁸, un mot à un concept à une réalité, ignore la nature profonde du langage naturel. Le seul *factum* de l'intercompréhension l'emmène à conclure – condition de possibilité oblige – que chaque mot de la conversation *trans-porte* un sens identique à lui-même. Pire encore, la perception courante, c'est-à-dire métaphysique, du signe linguistique semble l'appuyer en faisant de celui-ci une entité qui *s'impose* comme venant du dehors de la pensée, réussissant souvent à se faire passer pour la *res* elle-même. Nous aimerions pourtant faire voir que, prenant pour acquis qu'il n'y a pas de signifiés transcendants, disons anhistoriques et partagés à la naissance par tout homme – langue et pensée arrivent trop tard –, c'est justement et seulement parce qu'il y a une dissémination du sens, une dispersion des signifiés dans des expériences personnelles mais multiples (voire infinies), que la compréhension interpersonnelle est possible, c'est-à-dire que mon vouloir-dire peut susciter et recouvrir quelque chose quelque part dans le dialecte d'autrui. S'il y a intercompréhension à travers le langage, ce n'est pas *malgré* l'inexistence de signifiés identiques, subsistants et innés, mais justement à cause de la possibilité pour tout concept de glisser sur de nouveaux signifiants et vers de nouvelles possibilités de sens. Ricœur résume l'idée : « polysémie

et symbolisme appartiennent à la constitution et au fonctionnement de tout langage¹⁹». Les concepts, par leur irréductible polysémie, leur *vagueness*, se transforment en effet dans l'écoute et la lecture comme dans la parole et l'écriture. Qu'un terme subisse dans sa vie une multitude de glissements sémantiques, c'est la règle ; que son sens demeure bien empaqueté, c'est l'exception.

Dans le discours, intérieur ou extérieur, les signifiés se frottent, chacun étant une distribution concentrique plus ou moins lâche d'expériences singulières qui cherchent en vain à retrouver le Verbe que Babel leur réservait. «Expérience» est ici pris dans une acception très large, qui rappelle celle de «phénomène» dans la glose qu'en fait Heidegger dans *Être et temps*, § 7. Ce sens est double : «expérience» veut dire «épreuve», mais aussi «essai». L'innovation sémantique apparaît ainsi intimement liée au déploiement du soi, à son histoire : le langage, en tant qu'avoir, *habitus*, qui s'enrichit, rend le «je» autre, le bonifie en lui fournissant de nouvelles potentialités de pensées. De toute cette investigation que nous aurions pu mettre entre parenthèses ressort l'idée que, chacun n'arrivant pas à rompre parfaitement vers l'autre le cercle de ses significations ni à pénétrer directement celui de l'autre à travers son opacité respective, il ne faut pas tant s'enquérir de ce qu'est la question *en soi*, ni encore *pour nous*, mais bien comment elle *peut* et surtout *ne peut pas* être comprise par *chacun* selon ses vécus.

En somme, la définition de la question doit prendre une forme qui ressemble à une phénoménologie naïve. Il faut définitivement assumer que nous questionnons la question à partir d'une assise d'opinion, d'un site lui-même épars et, d'une certaine manière, *à partir de réponses*. Le comte Yorck a souligné que «notre pensée ne se meut maintenant que dans les résultats de la conscience²⁰». De par leur vocation respective, c'est la réponse qui reste ; la question, elle, s'emporte. Heidegger, à travers les concepts de préacquisition, de pré-vision et d'anticipation, a également été amené dans *Être et temps* à reconnaître l'opinion préconçue et «évidente» du *Dasein* comme condition de toute compréhension. Nous n'échappons pas de prime abord au lot de propositions qui organise notre compréhension,

la pensée a une assise propositionnelle de laquelle elle ne peut s'affranchir à son gré. Alors que cela semble exigé par l'entreprise que nous lègue Lyotard, il n'y a donc pas de question de la question qui puisse être radicale. De fait, le destin inéluctable de l'*être* de la question est de se dérober au regard du langage et de la pensée, de rester en retrait.

Définir, ce sera donc essayer de reproduire et de réfléchir chacun pour soi quelques expériences nommées à tâtons «question» dans une sorte de phénoménologie banale, celle-là même que les phénoménologues boudent, sans réduction. Et s'il doit y avoir réduction, elle consiste à cesser de *trop* exiger de la langue. On a toujours pris pour point de départ que nos concepts avaient quelque objet (extra- ou intra- mental) – et en un sens, la parole le suppose en ce qu'elle vise une triple transcendance : locuteur, interlocuteur et espace commun, monde. Mais, ne pourrait-on pas partir plutôt de l'idée que les concepts ne sont ni tirés des sens, ni de l'intuition intellectuelle, ni de l'imagination, bref, ne pas questionner leur origine, mais plutôt chercher à élucider ce qu'ils *valent* présentement ? Suspendant ainsi dans le lieu sémantique la «validité *als reales*» à la manière de l'*époque* husserlienne, nous n'avons plus à participer à l'attitude naturelle qui accompagne le langage ordinaire et qui consiste à penser que le mot a un référent extralinguistique qui d'une façon quelconque subsisterait et à l'usage et à l'usure. Exemplairement, Frege, dans un de ses moments d'honnêteté philosophique, se résigne à poser une des dernières questions fondamentales après Kant : «pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ?», pourquoi vouloir passer du sens au dénoté²¹ ?

En somme nous devons, puisque nous ne connaissons pas *d'avance* ce qu'est une question, nous astreindre à décrire des vécus que le langage naturel aura reconnus comme *questionnants*. Mais ce faisant nous ne voulons plus tant *définir* – voir et fixer une clôture – que reconduire aux expériences sédimentées en-deçà des mots du langage naturel, retourner au «moment vivant de la conception²²».

Reconduite vers la question

Ce qui se rend maintenant manifeste c'est qu'il faut admettre une fois pour toutes l'horizon du langage naturel comme le lieu à

partir duquel se rend manifeste à soi et à autrui la pensée philosophique. La faille de la référence réside dans ce qu'on ne sort pas de, ni n'entre pleinement dans, la signification, la pensée et le soi. Socrate l'avait pleinement reconnu en ayant su limiter son questionnement à la sphère de la *doxa*, sans se hâter vers l'*épistémè* : Socrate ne questionnait pas à partir d'autre chose que l'opinion de chacun, suscitée par les mots « beau », « juste », « vrai », etc.

Puisque rien ne signale que chacun a une même compréhension spontanée du mot « question », nous avons maintenant à circonscrire ce que nous entendons en lui depuis le début de notre texte. Et afin d'accorder le plus possible les esprits sur ce dont il est question sans pour autant définir, ni fermer son concept, le plus juste est de procéder à l'énonciation d'une question reconnue pour foncièrement *questionnante*. L'*identification*, « voie inductive », doit ainsi se substituer à la *définition* pour la précéder, c'est-à-dire la rendre possible. « Qu'est-ce que "x" ? » signifie indiscutablement une question. Par sa forme, elle a souvent été celle de Socrate, mais elle fut aussi la première de l'ontologie catégoriale d'Aristote. Bien qu'à elle seule elle vienne constituer la moins large induction qui puisse être, nous ne croyons pas la poser qu'accessoirement, puisque déjà elle témoigne : dans « qu'est-ce que "x" ? », la question apparaît à la fois comme ouverture et comme fermeture. La question est ainsi de part en part un mouvement, une visée. En son premier temps, le questionner de la question (cela même qui est à l'acte dans la question²³) fait jour sur un « pluriel indéterminé²⁴ ». Même ce qu'on appelle ordinairement « question objective » donne deux possibles à partir desquels peut être pensée la réponse.

Mais l'ouverture de la question n'est pas infinie, certes, *in abstracto* elle peut ouvrir sur tout possible, mais, à mieux y regarder, elle pointe vers un champ sur lequel le regard doit s'acheminer. Si je demande « qu'est-ce que le juste ? », j'investigue déjà dans ce qui selon moi peut à un large niveau hypothétique prendre la figure du juste. Gadamer baptise ce champ l'« horizon d'interrogation ». Notons que chez Heidegger, la thématique de la question appelle immanquablement celle du chemin : « questionner, c'est travailler à un chemin, le construire²⁵ ». Ainsi Heidegger a-t-il été conduit lui-

même à une observation fondamentale sur la nature de la question : la question est «déclosion déterminée». Si donc la question est d'abord ouverture, elle apparaît ensuite comme ouverture restreinte : «Tout questionner est un chercher. Tout chercher tient son orientation préalable de ce qui est cherché²⁶». Plus, de par sa destination, la question vise ultimement à réduire le multiple, l'«extension» de son horizon, à l'unité de la réponse. C'est ainsi que, pour cribler et préciser l'horizon, la conduite de la question ne canalise souvent qu'à l'épreuve plus déterminée d'une nouvelle question.

Nous parlons d'un *champ* et d'un *horizon* sur lequel se trace la réflexion, sans en préciser la nature : aurait-il son site dans l'être, la pensée, le langage, etc.? Suivant nos propres considérations, nous pouvons encore appeler la parole de Heidegger : «[la question] est un chemin de la pensée et tout chemin conduit à travers le langage». Pourquoi la question aurait-elle son lieu dans celui du langage? D'abord parce qu'elle est hantée par l'*autrui* et que le langage est exactement le *Mittel*, le milieu, le moyen, dans lequel se rencontrent les hommes, même lorsqu'ils sont seuls. Que la structure de la question soit habitée par celle d'*autrui*, voilà ce que nous avons maintenant à expliciter. Il n'y aurait pas de question, c'est-à-dire de quête en vue d'une compréhension plus nette de l'opinion, sans le spectre d'*autrui*, l'idée d'un autre irréductible, autre monde ou autre vision *possible* du monde. Ceci ressort très clairement dans la lecture brillante que Deleuze fait du *Vendredi* de Tournier :

En l'absence d'*autrui*, la conscience et son objet ne font plus qu'un. Il n'y a plus possibilité d'erreur : non pas simplement parce qu'*autrui* n'est plus là, constituant le tribunal de toute réalité, pour discuter, vérifier ou infirmer ce que je crois voir, mais parce que, manquant dans sa structure, il laisse la conscience coller ou coïncider avec l'objet dans un éternel présent²⁷.

À celui qui écoute, tout nom dans un entretien dit : je ne suis pas l'être, le dénoté, mais, parmi d'autres souvenirs, je donne quelque chose à se remémorer, à se représenter. À propos de la fiction, Ricœur parle d'une telle «référence de second degré» qui ne reverse

pas vers l'univers extralinguistique. Le langage affirme et la question demande l'existence d'un *autre monde* qui se profile derrière ou devant eux. Si bien que Michel Meyer affirmera que «le langage n'est possible qu'à partir du questionner²⁸». Par ailleurs, comme dans la dialectique socratique, la question *visé* justement «ce qui n'est ni le mien, ni le tien, et [qui] dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs²⁹». C'est ce qu'atteste l'histoire du concept d'«interroger», mot qui en latin classique signifiait «demander l'avis de plusieurs personnes». D'autre part, il y a une «violence du mot» par laquelle quelque chose, fut-il le plus souvent indéterminé, est contraint à la manifestation, à l'arrivée dans l'ordre de la visibilité. Si le langage est intriqué avec la question, c'est donc en outre parce que les deux répondent d'un *faire-voir*, qu'ils font advenir un impensé à la conscience.

Mais le rapport de la question au langage est singulier en ceci que la question dans toute la tenue de son questionnement provoque le suspens de la fonction référentielle, indicative, du langage. Avec Wittgenstein, nous pouvons dire qu'en elle-même la question ne décrit pas à la manière d'une proposition un état de choses, au risque de ne plus être une question, mais une réponse. Mécaniquement, la question en reste au *Sinn* qu'elle s'acharne à remuer ; ce faisant, elle doit laisser intacte la *Bedeutung*³⁰. Quelles sont les incidences pour notre propos de cette double nécessité ? La question accomplit-elle malgré tout une référence d'un autre degré, comme la fiction ? Ces problèmes nous supplantent.

Dans un nouvel ordre d'idées, si la question porte vers un *indéterminé fini*, que pouvons-nous dire de l'*intentionnalité* de la question, c'est-à-dire de comment et vers quoi éclate le questionner de la question ? John Bruin, dans *Homo interrogans*, tente d'indiquer que «questionning instantiates a basic structure of intentionality³¹». Paradoxalement, nous constatons que ce que la question questionne est tout à la fois connu, en ceci que nous questionnons bel et bien *ce* «x», et inconnu, en ceci que nous en cherchons des prédicats non évidents. Le visé est pour ainsi dire «sur le bout de la langue». Comme le mot qui ne montre la «chose» que de loin («dire» revient à «pointer du doigt»), c'est-à-dire qu'à partir d'une distance irrè-

ductible, la question atteste un impensé qui demande à être rendu présent. Mais quelle présence peut avoir pour nous l'insignifié du signe, l'impensé de la pensée, l'invisible de la vue? Comment se représenter l'aphénoménal, l'orée de la réponse qui est au-devant de la question? Merleau-Ponty a montré que l'invisible, non seulement habite la vision, mais la constitue comme telle. La réponse, sorte d'innovation pensive, doit surgir du fond du langage. En effet, si le langage peut faire sens sans référent, c'est qu'il est déjà un champ de perception: «il y a un champ de pensée comme il y a un champ de vision; l'esprit s'y oriente comme l'oeil dans l'étendue sensible³²». Mais quel est précisément ce fond qui n'est pas simplement un dépôt, cette *Chôra* du *Timée*, ce champ qui produit une étincelle, l'*euréka*? Qu'y a-t-il à l'origine toujours spontanée de la pensée? C'est ce qui reste toujours en retrait. La métaphore, «errance du sémantique³³», voisine la question en ce qu'elle atteste aussi l'existence d'un tel espace sans visage, «no man's land». Métaphore et question ouvrent sous un voile des chemins de pensée, créent curieusement, comme la musique, de nouveaux espaces à partir de l'Espace même qui malgré nos découpages reste un.

Conclusion

Toute la question de la question nous est survenue comme une ébauche et comme le point de rencontre de multiples questions qui pour une raison ou pour une autre semblent intéresser aujourd'hui la philosophie, l'appelant à se déployer dans des horizons repensés à nouveaux frais. Mais *ipso facto*, elle a soulevé d'un coup *trop* de problèmes (la «structure préalable» d'Heidegger, la «référence de second degré» de Ricoeur, l'invisible de Merleau-Ponty, etc.) pour que nous puissions placer comme l'avocat ou le scientifique le point qui viendrait marquer ce au-delà de quoi plus rien ne saurait être dit ni pensé comme crédible. Dans la crainte de n'avoir su faire parvenir à leur pleine expression les intuitions que nous avons eu *in foro interno*, nous nous bornerons à tirer en hâte quelques traits, récapitulatifs, puis prospectifs.

La question de la question nous est apparue en réaction à Lyotard qui, après avoir réduit le genre philosophique à un art

rhétorique, voyait pour seule issue future de la philosophie la *parodie* de son style, dans la suspension du désir de convaincre. Il ne s'agissait pas de nous opposer à Lyotard mais de continuer son *projet* là où il l'avait laissé pour *mort*, dans l'*apathie*. Il fallait donc mettre en lumière que la parodie et la suspension du *pathos* constituaient, malgré son intention, un autre maillon de la chaîne de la pratique philosophique à laquelle il s'opposait. Dès lors, sans se surprendre ni s'inquiéter de l'absence de proximité des problématiques, il s'agissait de réintroduire dans le discours philosophique un affect plus originaire – la question – par lequel une philosophie pouvait être rendue possible et son concept éclairci avant d'être déjà *rédigée* et définie par cette rédaction. Dans les termes de la tradition avec lesquels nous devons tous bricoler, en tant qu'épreuve d'un manque à satisfaire par un cheminement critique dans le langage, la question s'avère être un tel affect. L'affect de conviction que dénonce Lyotard n'est de toute évidence qu'*une* des résolutions de surface que peut prendre le vouloir-connaître de la question qui siège plus près de la vie antédiscursive de la pensée.

Sonder la question était un *prétexte* pour reprendre la philosophie, dont Lyotard avait ajourné et la pratique et la définition. Que conclut notre investigation ? La question a d'abord ceci d'éminemment philosophique qu'elle tente de cerner dans une lisibilité nouvelle l'évident, le banal, nous permettant ainsi de « nous désaccoutumer de ne toujours entendre que ce que nous avons d'avance compris³⁴ ». Avant de pouvoir résolument s'aventurer sur son horizon, la question questionne toujours sur une idée reçue, un état antérieur de la connaissance. Du fait même, elle doit assumer l'assise éminemment linguistique du penser qui, pour trouver ses *termes*, « plonge ses racines dans le sol du langage ordinaire³⁵ », c'est-à-dire celui qui est toujours déjà là en nous, qui se renouvelle et s'archive inconsciemment depuis le fil incessant de nos échanges et de nos expériences. En un sens peut-être paradoxal, c'est toujours en reculant que la question peut avancer. Or dépasser en antérieorisant le visé, tel est le propre de toute attitude critique.

Dans ces traits caractéristiques de la question se dessinent donc ceux de la philosophie. Or, nous n'y rencontrons pas ce que spon-

tanément l'histoire a défini comme «philosophie». Celle-ci consistait le plus généralement dans une attitude naturelle (l'auteur croit parler du monde, *parler le monde*) masquée sous des effets de style (recours régulier aux citations, au grec, au latin et aux néologismes par exemple) face à un langage dont elle fait un usage artificiel (notamment parce que le sens des mots-clés tend à être réduit à la définition qu'en donne l'auteur). La question indique plutôt à la philosophie cette nature plus authentique qui est la sienne: la philosophie est une attitude critique devant et dans le langage naturel, qui n'est plus un *moyen*, mais un *milieu*. Ainsi, le discours philosophique ne parle jamais d'un référent étranger à l'ordre du discours, étranger au langage qui le façonne. La philosophie n'est en rien un regard porté sur les choses, mais quelque chose comme un regard *converti* vers le sens, sur les choses telles qu'elles peuvent figurer et jouer en nous. Philosophier ainsi ne ressemble pas à regarder directement la rue sur laquelle nous marchons, ou l'assiette dans laquelle nous mangeons. L'attitude philosophique se situe à un niveau postérieur à l'attitude naturelle, elle est un rapport critique au langage, réserve des potentialités de la pensée. Toute philosophie est interrogation du pré-jugé (qui n'est plus seulement borné à la proposition, mais qui s'étend au mot) et c'est à partir du déjà-vu qu'elle doit travailler à produire en spectacle le non-vu. N'avons-nous pas d'ailleurs négligé que le substantif «pensée» véhicule un participe passé? Que la pensée pointe naturellement vers le passé, c'est ce qui fait qu'en définitive elle se tourne naturellement vers l'inconditionné: «Toujours le questionnement de la pensée reste une recherche des premiers et derniers fondements³⁶.»

La philosophie est cette discipline qui fait apparaître ce qui n'était qu'une potentialité invisible retenue dans les confins du langage. Comme la question, elle donne sur «un domaine tel qu'à partir du champ qu'il donne, l'impensé demande qu'on le pense³⁷». Tout apparaître est un apparaître qui se détache de la trame continue et invisible de l'étant: question et philosophie sont ainsi des modes d'être privilégiés de la chose, ils lui donnent un surcroît d'existence, la visibilité. Ils ressassent donc en un sens irréductible la définition – heideggerienne – de la vérité comme *alêtheia*, soustraction de l'étant à son retrait. Sous l'impulsion de la question, la philosophie

est à rapprocher de l'art. Comme le musée, elle est une scène aménagée par l'homme pour qu'y soit rencontré devant un oeil neuf, parce que disposé, le commun, le déjà-vu, que ce soit une femme sous son ombrelle ou un urinoir. Andy Warhol a su voir cette tournure possible du regard. À propos d'oeuvres d'avant-garde, il dit : «You don't know it's new. You don't know *what* it is³⁸.» C'est quelque chose comme cette impression d'avoir quelque chose directement sous les yeux, à portée de mot, mais sans pouvoir pour autant la reconnaître ni la connaître, que nous voulions faire ressortir de l'examen de la question. Et c'est à partir de cette *indétermination inquiète* que nous semblait pouvoir être expliquée la possibilité pour le sujet de se mettre en chemin vers de nouveaux possibles qui n'enrichiraient plus seulement son avoir, le corps sans vie de ses connaissances, mais aussi son être, les sphères de sens dans lesquelles il peut se réfléchir.

1. Jean-François Lyotard, *Rudiments païens : genre dissertatif*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 9.

2. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 28.

3. L'audace cartésienne et plus significativement phénoménologique de se recentrer sur le sujet reste tributaire d'une telle négligence, ne serait-ce que par leur lecture foncièrement épistémologisante de la conscience du sujet.

4. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 390.

5. Cicéron, *Academica priora*, II, VIII, 26.

6. Par exemple : Martin Heidegger, *Einführung in die metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 7, ou, en français : Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 16.

7. Paul Ricoeur, *Conflits de l'interprétation*, Paris, Seuil, 1969, p. 25.

8. La mythologie et l'étymologie grecques nous indiquent que «Poros» renvoie à l'idée de voie, de chemin, de passage, alors que «Penia» évoque la pauvreté, la privation. Travaillé par une indigence d'être ou d'avoir, celui qui désire (comme celui qui questionne) est du fait même déjà à la recherche de ce qui saurait satisfaire son appétit. Diotime glose plus largement sur cette hérédité d'Éros et de l'éros dans le *Banquet* de Platon, en la rapprochant d'ailleurs du problème de la connaissance.

9. Cf. Aristote, *De interpretatione*, 17 a 3-5.

10. Cf. Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 22.
11. Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, Paris, PUF, 2000, p. 2.
12. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 106.
13. Ces expressions, et d'autres de la sorte, se retrouvent dans : Martin Heidegger. *Introduction à la métaphysique*, pp. 14-15. L'introduction de *Sein und Zeit* livre également quelques-unes des grandes lignes de la question de la question chez Heidegger.
14. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17.
15. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 289.
16. Jean-François Lyotard, *Pérégrinations : loi, forme, événement*, Paris, Galilée, 1990, p. 21.
17. Cité dans : Alain Rey, *Théories du signe et du sens : lectures*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 194. Nous soulignons.
18. Dans le *De interpretatione*, Aristote distingue effectivement les « mots dans la parole » (1 ; le signifiant), images des « modifications de l'âme » (2 ; le concept, le signifié), des « choses dont ces modifications sont la représentation » (3 ; le référent extralinguistique). Cf. Aristote, *Œuvres d'Aristote*, t. 1, Paris, Ladrangé, 1839, p. 148.
19. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 73.
20. Cité dans : Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 272.
21. Gottlob Frege, « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 109.
22. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 206.
23. « Le questionner » est évidemment la traduction courante du *Fragen* heideggérien. On l'évitera autant que possible dans la mesure où la forme infinitive que conserve le substantif nous place dans un non-lieu, sans sujet ni histoire, alors que nous avons reconnu pour fondamental que la question est de l'ordre d'un *pâtir*. Le terme « questionnement » pour sa part, tel qu'utilisé par Michel Meyer, arrive à reprendre l'idée d'un travail acheminant de la question, tout en maintenant par ailleurs pensé ce que la question a de *vécu*.
24. Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988, p. 26.
25. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 9.
26. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 28.

27. Gilles Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», postface à : Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 270.
28. Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 21.
29. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 391.
30. Par *Sinn*, nous entendons simplement l'aspect sémantique du mot et par *Bedeutung* son référent extralinguistique. En d'autres termes, le questionnement de la question reste à l'intérieur des limites du langage et la réponse ne répond pas à un monde qui serait nébuleux, mais à quelque chose comme un flou dans le vocabulaire.
31. John Bruin, *Homo interrogans*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2001, p. 3.
32. Jean-François Lyotard, *L'inhumain : causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 24.
33. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 287.
34. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 144.
35. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 409.
36. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 159.
37. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 5.
38. Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol*, New York, Harcourt, 1975, p. 179.

La crise de l'éducation et la philosophie au cégep

Mathieu Lavoie, *Université Laval*

*À Florian Côté,
mon premier maître en philosophie*

Fernand Dumont ouvrait son ouvrage *Le sort de la culture* par ces mots qui ont retenu mon attention : « La culture est en crise ? À feuilleter les manuels d'histoire, on conviendra qu'elle l'a toujours été. Et on admettra que cela tient à sa substance. Après tout, si nous rêvons, si nous pensons, si nous créons, c'est parce que nous ne sommes pas en accord avec le monde. Pas de crise, pas de culture¹. » Dumont voyait la preuve de cette causalité entre crise et culture dans l'histoire de la civilisation, et notamment chez les Grecs de l'Antiquité et les Juifs de la Bible, là où l'homme moderne reconnaît encore une part de ses origines. Selon Dumont, l'humanisme grec aurait en effet surgi d'une crise de la culture, d'un ébranlement de la tradition et des coutumes qui aurait été opéré par les Socrate, Platon et Thucydide. Quant au Royaume d'Israël, il se serait lui aussi constitué à partir d'une crise : celle qui aurait été provoquée par l'exil forcé à Babylone.

Si la crise définit l'essence même de la culture, qu'est-ce qui m'autorise aujourd'hui à parler de crise, et plus spécifiquement de *crise de l'éducation*, comme si cette crise était unique, comme si, dans l'histoire, rien n'aurait paru plus aigu que la crise dont je cherche maintenant à tracer les contours ? Assurément, il y a lieu de relativiser la crise actuelle, ce à quoi oblige toute réflexion sérieuse sur l'histoire. Cependant, il y a bien apparition du nouveau au sein de la crise actuelle ; il y a bien quelque chose d'inédit qui y point. En fait, cette crise fait éclater au jour deux phénomènes étroitement reliés : d'une part, le triomphe de la rationalité instrumentale et du modèle de gestion technocratique qui lui est associé² ; d'autre part, la volonté d'égalité (ou égalitarisme) qui se reflète notamment à travers les différents programmes d'accès à l'éducation³. Ces deux ten-

dances de fond, que je ne suis évidemment pas le premier à relever, ne sont pas équivalentes, au sens où elles n'ont pas le même poids dans la *réalité*. Au Québec, par exemple, on peut se demander quelle place est laissée à l'égalité lorsque l'on compromet l'accès à l'éducation supérieure en permettant que les étudiants s'endettent de plus en plus...

Quoi qu'il en soit, cette évocation de la crise socio-politique à laquelle nous faisons face va me permettre d'entrer au cœur du sujet dont j'aimerais ici traiter : *la crise de l'éducation et la philosophie au cégep*. On ne peut parler d'éducation ni de philosophie en faisant l'économie du contexte au sein duquel elles s'insèrent. Car l'éducation et la philosophie en tant que discipline d'enseignement général obligatoire au cégep subissent actuellement, et de manière saisissante, les contrecoups de la première grande tendance socio-politique que j'ai identifiée. Avec le *Forum sur l'enseignement collégial* qui s'ouvrait le 9 juin 2004, l'ancien ministre de l'Éducation, Monsieur Pierre Reid, remettait en cause la place occupée par les disciplines composant ce qu'il est convenu d'appeler la « formation générale » : éducation physique, anglais, langue et littérature, et philosophie. Bien qu'on ne puisse dire avec certitude ce qu'il adviendra de ces disciplines, mis à part l'anglais dont l'importance ne paraît pas être mise en doute, on peut être sûr qu'elles connaîtront des réaménagements considérables. Et on peut être sûr que l'enseignement de la philosophie sera, encore une fois, remis en question⁴. L'optique utilitariste de nos dirigeants et de certains éducateurs pousse les uns et les autres à douter de la pertinence de la philosophie. Dans son essai intitulé « Urgence et tradition de la philosophie », Fernand Dumont relatait une expérience évocatrice de cette optique utilitariste à laquelle je fais référence :

Il y a quelques années, un comité [...] avait convoqué des profanes, dont j'étais, pour entendre leur opinion [sur la nécessité de l'enseignement de la philosophie dans les cégeps]. Nous défilions à tour de rôle, chacun étant interrogé isolément. À mon entrée dans la salle et pour débiter, on me rapporta l'affirmation d'un professeur d'université qui

m'avait précédé. Ingénieur de son état, il avait été fort bref: "On n'a pas besoin de philosophie, tranchait-il, pour construire des frigidaires." L'affirmation était un peu courte, convenons-en. Mais elle était d'une parfaite exactitude. Et, au réfrigérateur, mon prédécesseur aurait pu ajouter d'autres ustensiles de plus considérable importance⁵.

Je demande: comment faire échec à la conception étriquée qui consiste à soutenir que parce qu'elle n'est pas utile à la fabrication des réfrigérateurs, la philosophie devrait être balayée du programme d'enseignement général des cégeps? Il ne me paraît pas judicieux d'insister sur la nécessité de conserver l'enseignement de la philosophie parce qu'il est de toute façon plus simple de maintenir le *statu quo*. On peut soupçonner à bon droit les professeurs de philosophie qui adoptent une telle ligne de pensée de vouloir préserver, avant l'enseignement de la philosophie lui-même, leur statut et leur emploi. Il va de soi qu'on ne peut défendre à ceux qui gagnent leur vie en exerçant le métier d'enseignant de chercher à protéger leurs acquis. Tous les êtres humains ont le droit de jouir d'une certaine qualité de vie, y compris les professeurs de philosophie. Mais à se cramponner sur leurs privilèges en espérant que rien ne change, d'aucuns se condamnent au silence et participent *eo ipso* à la liquidation éventuelle de la philosophie au cégep.

Pour répondre à la critique utilitariste qui est adressée à la philosophie, il faut montrer en quoi la philosophie est utile, en quoi sa disparition entraînerait un appauvrissement au point de vue culturel et en quoi il est dangereux, pour la démocratie, de destituer son enseignement obligatoire, comme l'ont fait récemment les principaux dirigeants des départements de philosophie des universités et des cégeps québécois, sous la direction de Thomas De Koninck⁶. Mais il faut aussi montrer comment l'*enseignement* de la philosophie, au cégep, est apte à répondre aux défis que lui lance le nouveau siècle. Or, à ce chapitre, je crains qu'un énorme travail de réflexion reste à faire, et ce, à au moins deux niveaux: au niveau du *contenu* des cours et au niveau des *pratiques pédagogiques* en vigueur⁷.

Avant d'aller plus loin, j'aimerais évoquer une expérience personnelle, non pas pour faire étalage de la précaire originalité de mon

existence, mais pour fournir à la réflexion un ancrage concret. Lorsque j'ai procédé pour la première fois à la planification de cours de philosophie, j'ai été stupéfait de constater à quel point la littérature d'initiation philosophique était divisée quant aux savoirs et aux savoir-faire (les fameuses *connaissances déclaratives* et *connaissances procédurales* de Jacques Tardif⁸) jugés indispensables à transmettre lors d'un premier contact avec la philosophie. Selon qu'ils adoptent un point de vue *historiciste* (on met l'accent sur le contexte historique au sein duquel telle question philosophique a été formulée), un point de vue *pragmatique* (on met l'accent sur les «grands problèmes» de la philosophie, en faisant plus ou moins l'impasse sur leur détermination historique) ou un point de vue *formaliste* (on met l'accent sur les techniques de l'argumentation, sur les procédés logico-formels, *etc.*), les auteurs de manuels insistent sur tels savoirs plutôt que d'autres. Qui leur en voudrait? En consultant les devis ministériels, on remarque que deux, voire trois orientations pédagogiques différentes se chevauchent. Prenons le cas du cours *Philosophie et rationalité*. Le premier objectif renvoie à l'*épistémologie*: «Distinguer la philosophie des autres discours sur la réalité». Le second à la *transmission de la culture*: «Présenter la contribution de philosophes de la tradition gréco-latine au traitement de questions». Le troisième, enfin, à l'acquisition d'un *savoir-faire*: «Produire une argumentation sur une question philosophique».

Tous ceux qui ont été amenés à enseigner la philosophie, au cégep, ont été confrontés à ces questions épineuses: Quel contenu vais-je communiquer à mes élèves? Comment choisir, entre tel et tel philosophe de la tradition, celui qui est le plus important? Quelles questions philosophiques posées par les philosophes suscitent de l'intérêt chez les jeunes d'aujourd'hui, et pourquoi? Quels critères dois-je utiliser pour juger de l'importance d'une question philosophique? Quelles opérations cognitives dois-je faire acquérir prioritairement pour amener les élèves à argumenter rationnellement? Dois-je utiliser des textes uniquement philosophiques pour initier à la réflexion philosophique? Je pourrais poursuivre la liste des questions sur des dizaines de pages.

Ce qu'il m'apparaît important de souligner, à ce point de l'argumentation, c'est que la position adoptée par le gouvernement

québécois en matière d'enseignement de la philosophie, bien qu'elle offre de nombreux avantages — elle laisse notamment une grande liberté au professeur quant au choix des thèmes et des auteurs à l'étude —, a pour inconvénient majeur de favoriser une certaine anarchie, surtout au niveau des connaissances déclaratives. Il est surprenant que l'on sache à peu près ce qu'un étudiant frais émoulu du cégep aura appris dans un cours d'introduction à la psychologie, par exemple, alors que l'on continue de douter de ses connaissances en philosophie. Certes, on présume que dans le cadre du cours *Philosophie et rationalité*, l'élève aura été initié succinctement aux pensées de Platon et d'Aristote. Mais que dire des connaissances qu'il aura acquises à l'intérieur des cours *Conceptions de l'être humain* et *Éthique et politique*? Je rappelle pour mémoire que les objectifs généraux de ces cours sont, respectivement, d'être capable de « discuter des conceptions philosophiques de l'être humain » et d'être en mesure de « porter un jugement sur des problèmes éthiques de la société contemporaine ». Voilà des énoncés qui permettent bien des libertés!

Face à l'anarchie des contenus, ou plutôt, face à l'*absence de contenu*, plusieurs professeurs de philosophie ont opté pour une approche centrée presque exclusivement sur des compétences telles que « résumer un texte », « analyser un problème », « formuler une question », « faire un raisonnement syllogistique », *etc.* Cette approche, qui n'évacue pas tout recours au savoir, je dois l'admettre, coïncide parfaitement avec le credo de nos pédagogues, c'est-à-dire avec ce que Jacques Tardif appelle, après d'autres, le « paradigme de l'apprentissage⁹ ». Je considère que les recherches effectuées à l'intérieur de ce paradigme apportent un éclairage extrêmement précieux pour l'enseignement de la philosophie, notamment en ce qui a trait aux limites de l'encyclopédisme¹⁰. Cependant, je ne peux m'empêcher de me demander si elles n'insistent pas trop sur les savoir-faire au détriment des savoirs. Philippe Perrenoud, l'un des « pontes » du paradigme de l'apprentissage, a beau clamer que « développer des compétences n'amène pas à tourner le dos aux savoirs¹¹ », on a l'impression, en parcourant certains manuels d'initiation philosophique, qu'il est possible d'acquérir un savoir-faire

aussi complexe qu'«argumenter rationnellement» en ne faisant appel ni à la tradition philosophique ni à un quelconque savoir positif (économique, historique, politique, littéraire, *etc.*)¹².

Au fond, le problème est le suivant : parce qu'on veut que les élèves pensent par eux-mêmes, suivant une injonction de Kant¹³, on fait silence sur les savoirs à mobiliser en philosophie ; avec pour résultat ce que Serge Cospérec nomme l'*indigence* de la réflexion des élèves :

Ainsi, à considérer les élèves comme des petits philosophes capables de traiter en quatre heures de manière originale, et sans connaissances particulières, une question qu'ils ne doivent surtout pas avoir *préalablement* étudiée, on finit par *ne plus trouver trace de philosophie dans leurs travaux* ; pire, on s'y résigne puisqu'il paraît impossible de faire autrement, la hantise de la récitation empêchant d'envisager quelque forme d'apprentissage que ce soit pour remédier au défaut de connaissances¹⁴.

Malheureusement pour les tenants du paradigme de l'apprentissage, la réflexion philosophique, si elle veut avoir quelque valeur, commande non pas que l'on diminue les connaissances déclaratives à faire apprendre¹⁵, mais au contraire qu'on les *accroisse* et qu'on les *pluralise*. Cela ne signifie nullement qu'il faille renoncer à l'idée de développer l'autonomie intellectuelle des élèves pour mieux les écraser sous le poids d'informations de toutes sortes. Cela veut plutôt dire qu'il faille couper court au *bavardage* dont s'autorisent ceux qui, certes, arrivent à argumenter rationnellement, mais qui oublient que ce qu'ils disent *n'a aucun intérêt philosophique évident*.

Prévenons tout malentendu : il ne s'agit pas pour moi d'avaliser les exagérations d'un Hegel lorsque celui-ci stipule qu'on ne philosophe qu'en se penchant sur l'histoire de la philosophie :

Suivant la maladie moderne, particulièrement la pédagogie, on ne doit pas tant être instruit dans le contenu de la philosophie que l'on ne doit apprendre à philosopher sans contenu. [...] La philosophie doit nécessairement être enseignée et

apprise, aussi bien que tout autre savoir. [...] Cette science est un trésor renfermant un contenu acquis, tout élaboré, façonné; ce bien héréditaire existant doit être acquis par l'individu, c'est-à-dire être appris¹⁶.

L'histoire de la philosophie est une condition *nécessaire* à l'exercice de la réflexion, non pas une condition *suffisante*. Elle est une condition nécessaire parce qu'elle fournit à la fois des outils conceptuels sans lesquels on peut difficilement penser (manières de poser des questions, principes de raisonnement, *etc.*) et des positions philosophiques tranchées sur des problèmes qui ont préoccupé les hommes du passé et qui préoccupent encore les contemporains, bien que de façon différente. Elle n'est pas une condition suffisante parce qu'il ne suffit pas de réciter ce que les autres ont pensé pour philosopher à son tour. Là-dessus, Kant aura toujours raison contre Hegel.

J'ai parlé d'accroître et de pluraliser les connaissances à faire acquérir en philosophie. Est-ce là une position raisonnable? Oui, si l'on accepte de revoir les principes qui, jusqu'à maintenant, ont gouverné plus ou moins tacitement nos *pratiques pédagogiques*. L'une des premières avenues qui devraient être explorées en ce sens est celle du *décloisonnement disciplinaire* dont traite Philippe Perrenoud :

Il est rare qu'une situation ouverte alimente un apprentissage et un seul. Et presque aussi rare que les apprentissages concernés relèvent d'une unique discipline. Cela ne conduit pas à condamner les élèves à une tiède soupe interdisciplinaire, servie par des moniteurs de colonies de vacances ou autres "gentils organisateurs". Il faut un ou plusieurs ancrages disciplinaires et une forte réflexion épistémologique pour conduire des projets d'action sans s'écarter du projet de formation qui donne son sens à l'école. La difficulté n'est pas dans les disciplines, mais dans leur *usage paresseux*, sans réflexion sur la matrice de la discipline ou son histoire¹⁷.

Aller vers un moindre cloisonnement disciplinaire, pour les professeurs de philosophie, cela veut dire, en tout premier lieu, aider les élèves à identifier la philosophie en faisant référence à la fois à

ses ancrages institutionnels (rôle de la philosophie dans la Cité, incidence de tel facteur socio-économique sur telle question philosophique, *etc.*) et aux opérations cognitives qui la caractérisent. Michel Tozzi et ses collaborateurs parlent à ce sujet de trois opérations de base : conceptualiser, problématiser et argumenter¹⁸. Cela veut dire, ensuite, favoriser, lors du traitement de questions philosophiques données, le recours systématique aux disciplines scientifiques et aux arts de l'imagination (littérature, cinéma, peinture, *etc.*) les plus susceptibles d'éclairer tel ou tel problème rencontré en cours de route. Plusieurs philosophes ont noté la tendance, grandissante au sein de notre discipline, à se replier sur les « grandes œuvres » de la tradition ou encore sur ce qui serait « authentiquement philosophique ». Cela ne fait que révéler l'impuissance de la philosophie à affronter la sur-spécialisation contre laquelle elle prétend s'élever depuis Hegel. Ce n'est pas en s'enfermant dans sa tour d'ivoire que la philosophie s'attirera reconnaissance et légitimation. Au cégep comme à l'université, elle doit saisir la moindre occasion de travailler en dehors de ses champs de prédilection traditionnels, en collaborant par exemple à l'édification de nouvelles sciences et de nouvelles pratiques. Ce qui s'est fait pour les sciences cognitives et la bioéthique — deux disciplines dont la philosophie fait partie intégrante — doit se généraliser.

Soulevons une difficulté majeure : comment accroître et pluraliser les connaissances à faire apprendre en philosophie sans retomber dans les « pièges » de l'encyclopédisme ? Deux principes pédagogiques m'apparaissent tout particulièrement porteurs à cet égard. Le premier consiste à se concentrer sur l'essentiel plutôt que de se perdre dans les dédales du savoir. À titre d'exemple, si j'ai à traiter de la notion de démocratie, je peux rappeler brièvement les éléments qui entrent dans sa définition en comparant, par exemple, les conceptions d'Aristote et d'Habermas sur le sujet. Il ne s'agira pas de m'attarder sur l'histoire de la démocratie de l'Athènes du V^e siècle à aujourd'hui, mais de dégager ce qui sépare et ce qui relie une définition antique et une définition contemporaine de la démocratie.

Le second principe consiste à tabler à la fois sur les connaissances antérieures et sur les apprentissages actuels des élèves¹⁹. Je peux aborder le raisonnement hypothético-déductif, par exemple, en

faisant explicitement référence aux connaissances que les élèves ont acquises dans leurs cours de physique et de biologie au secondaire. De même, il m'est loisible d'orienter un travail de recherche sur une question touchant directement les intérêts socio-professionnels des élèves. Ainsi, je peux inviter tel étudiant en techniques d'aménagement forestier à réfléchir sur le rapport entre l'objectivité scientifique et l'engagement politique dans le domaine de l'écologie²⁰.

Accroître et pluraliser les connaissances en philosophie est un programme ambitieux. D'une part, cela suppose un important travail d'*identification* des savoirs à mobiliser. Plusieurs enseignants sentiront que leur liberté est brimée si on leur impose des problèmes à examiner ou des auteurs à étudier. Or, il ne s'agit pas ici d'*imposer*, mais de *proposer*. Pourquoi ne pas imaginer, comme en littérature française et québécoise, une liste dans laquelle les professeurs de philosophie pourraient puiser, selon leurs compétences et leurs intérêts, des thèmes à explorer au courant de l'année? Il va sans dire que les professeurs de philosophie auraient à participer activement à l'élaboration de cette liste. D'autre part, cela suppose une certaine pratique de la *modestie*, rendue nécessaire par l'arrogance désespérée des philosophies du passé qui croyaient pouvoir embrasser la totalité du réel à partir de la seule raison philosophique. La survie de la philosophie, au cégep, passe non seulement par la mise en échec de l'utilitarisme étroit de nos dirigeants, mais aussi par l'ouverture à la pluralité des discours au sein desquels la rationalité se fait jour.

J'aimerais conclure par quelques questions qui dessinent une manière d'autocritique. Je ne prétends absolument pas avoir réglé tous les problèmes de l'enseignement de la philosophie. Il est nécessaire que la réflexion se poursuive sur d'autres voies et à d'autres niveaux.

Utilitarisme. L'une des questions qu'il faudrait se poser consiste à savoir si, en montrant en quoi la philosophie est utile, on ne joue pas précisément le jeu de l'utilitarisme. Cette question est très délicate. On pourrait affirmer que la philosophie est « inutile » au sens où elle ne répond pas à la logique des moyens et des fins. À la limite, la seule finalité qu'on pourrait reconnaître à la philosophie est celle de la *vérité*, laquelle ordonnerait toutes les autres. Mais fait-on

réellement justice à la philosophie en lui déniait tout caractère d'utilité? Et pourquoi ce qui serait utile serait-il inévitablement mauvais, comme plusieurs semblent le soutenir dans notre discipline?

«*Pédagogisme*». En présentant quelques principes pédagogiques, j'espère ne pas avoir laissé l'impression qu'il suffirait d'appliquer certains trucs pour résoudre d'un coup de baguette les difficultés propres à l'enseignement philosophique. Il est improbable que les «recettes» toutes prêtes suffisent à assurer un enseignement de qualité. En fait, aucun principe pédagogique ne peut être entièrement détaché du contenu à transmettre ni de la personnalité de l'enseignant ou de celle des élèves. Ce qui fonctionne bien pour l'un peut ne pas convenir à un autre.

Interdisciplinarité. Si l'importance de l'interdisciplinarité est reconnue à la fois par les praticiens des sciences humaines et par ceux des sciences expérimentales, on doit s'interroger plus à fond sur la façon dont peut s'opérer un enseignement interdisciplinaire au cégep, et plus particulièrement à l'intérieur des cours de philosophie. Car comment parler d'interdisciplinarité à des élèves qui n'ont pas encore d'ancrage disciplinaire? Dans un article sur la formation des maîtres du secondaire, Jean Gould fait clairement ressortir ce problème: «Il faut comprendre que la multi-disciplinarité [mais c'est aussi vrai de l'interdisciplinarité] n'est possible qu'à partir de ce *sine qua non*: une fois une discipline bien maîtrisée, l'autonomie et la cohérence ainsi acquise permettent d'aller vers d'autres cieux. L'empilage de deux demi-formations ne fait pas une formation mais bien un quart de formation²¹.» La philosophie me semble échapper en partie à la difficulté en ce que, si elle se nourrit des autres disciplines, c'est toujours pour en interroger les fondements et les résultats par le biais de l'argumentation rationnelle. Cette opération peut, certes, prendre des directions différentes selon les individus qui philosophent, mais la rigueur intellectuelle qu'elle requiert est la même: pour argumenter philosophiquement, il faut fonder les positions que l'on défend en cherchant à en montrer les conséquences sur le savoir et sur l'action.

1. Fernand Dumont, «Prologue», dans *Le sort de la culture*, Montréal, Typo, 1995, p. 29.
2. Les analyses de Georg Lukács restent d'une brûlante actualité à ce propos: «Mais la forme intérieure d'organisation de l'entreprise industrielle ne pourrait — même au sein de l'entreprise — avoir une telle action si ne se révélait pas en elle [...] la structure de toute la société capitaliste. [...] Le destin de l'ouvrier devient le destin général de toute la société, puisque la généralisation de ce destin est la condition nécessaire pour que le processus de travail dans les entreprises se modèle selon cette norme. Car la mécanisation rationnelle du processus du travail ne devient possible qu'avec l'apparition du "travailleur libre", mis en mesure de vendre librement sur le marché sa force de travail comme une marchandise lui "appartenant", comme une chose qu'il "possède"» (Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. par K. Axelos et al., Paris, Éd. de Minuit, 1974, pp. 118-119).
3. Cette tendance a été très bien perçue par Hannah Arendt dans son article «La crise de l'éducation»: «Cette notion [d'égalité] va beaucoup plus loin que la simple égalité devant la loi, plus loin aussi que le nivellement des différences de classes, plus loin même que ce qu'évoque l'expression "égalité de chances", qui, à ce point de vue, a pourtant une signification plus grande, car, au point de vue des Américains, le droit à l'éducation est l'un des droits civiques inaliénables» (Hannah Arendt, «La crise de l'éducation», dans *La crise de la culture*, trad. par P. Lévy et al., Paris, Gallimard, [1972] 2004, pp. 230-231).
4. Cet article a été rédigé avant que le ministre Reid annonce que la philosophie ne serait pas touchée par la réforme envisagée. Je crois cependant que ce texte garde toute son actualité, car à supposer qu'on laisse la philosophie en place pour le moment, il est fort probable qu'on remette en question son enseignement d'ici cinq ou dix ans.
5. Fernand Dumont, «Urgence et tradition de la philosophie», dans *Op. cit.*, p. 256.
6. Voir Thomas De Koninck, «La philosophie est plus que jamais nécessaire», dans *Phares. Revue philosophique étudiante*, 4, été 2004, pp. 23-27. Cet article a fait l'objet d'une première publication dans le journal *Le Soleil* du 9 juin 2004. On comprendra que je ne suis pas de ceux qui estiment que la philosophie ne sert à rien, au sens où les œuvres d'art, par exemple, ne servent à rien, sinon à nous toucher par leur beauté et / ou par leur pouvoir de transformer notre perception habituelle de la réalité. Si la philosophie

sert encore à quelque chose, c'est peut-être, comme le disait naguère Adorno, à ressaisir les conditions qui empêchent que soit réalisée une communication sans violence entre les êtres humains et la nature, d'un côté, et entre les êtres humains eux-mêmes, de l'autre côté.

7. Je m'inspire ici de la réflexion amorcée par Robert Tremblay, «Compétences et objectifs d'apprentissage en formation générale: le cas de la philosophie», dans *Pédagogie collégiale*, 9.1 (1995), pp. 8-14. À ces deux volets de la réflexion, Tremblay ajoutait l'évaluation des activités d'apprentissage.

8. Voir Jacques Tardif, *Pour un enseignement stratégique. L'apport de la psychologie cognitive*, Montréal, Éditions Logiques, 1992.

9. Voir notamment Jacques Tardif, «La construction des connaissances. 1. Les consensus», dans *Pédagogie collégiale*, 11.2 (1997), pp. 250 *sq.* Le paradigme de l'apprentissage s'inscrit en faux par rapport au paradigme de l'enseignement, centré sur la transmission du savoir. Il insiste sur le rôle de l'apprenant en tant que sujet qui *construit* son savoir.

10. «Les lacunes cognitives que l'encyclopédisme a suscitées chez des élèves, plus particulièrement le degré d'inertie des connaissances et le peu de transférabilité des apprentissages, de même que les conséquences affectives qu'il a provoquées, entre autres un faible niveau de motivation scolaire et une baisse de l'estime de soi scolaire, ont fait en sorte que l'efficacité de ce cadre soit fortement remis en question. En outre, de nombreuses recherches dans le domaine de la psychologie de l'éducation [...] ont rendu explicites des conclusions qui [...] remettent [...] en question la pertinence de l'encyclopédisme.» (*Ibid.*, p. 249).

11. Philippe Perrenoud, «Construire des compétences, est-ce tourner le dos aux savoirs?», dans *Pédagogie collégiale*, 12.3 (1999), p. 14.

12. Sur ce point, je me situe donc à l'exact opposé de Laurent-Michel Vacher lorsqu'il déclare: «En effet, nous déplorons la tendance, selon nous dominante dans la littérature d'initiation philosophique, à privilégier systématiquement des considérations de type historique ou textuel» (Laurent-Michel Vacher *et al.*, *Débats philosophiques. Une initiation*, Montréal, Liber, 2002, p. 7). J'estime que la littérature d'initiation philosophique ne roule justement pas *assez* sur l'histoire. Car l'«histoire des problèmes» qui y est effectivement pratiquée n'est pas de l'histoire, mais une sorte de «genèse historico-conceptuelle» totalement abstraite. À mon sens, l'histoire de la philosophie, si elle voulait sérieusement revendiquer le titre d'«histoire», devrait faire référence à l'insertion réelle de la philosophie dans la Cité, c'est-à-dire aux facteurs économiques, sociaux et politiques qui la conditionnent et qu'elle conditionne en retour.

13. «Entre toutes les sciences rationnelles (*a priori*), il n'y a donc que la mathématique qui puisse être apprise, mais jamais la philosophie [...] : en ce qui concerne la raison, on ne peut apprendre qu'à *philosopher*» (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par A. J.-L. Delamarre et al., Paris, Gallimard, 1980, p. 694).
14. Serge Cospérec, «Le cours de philo et les savoirs», dans Serge Cospérec, Jean-Jacques Rosat (éd.), *Les connaissances et la pensée. Quelle place faire aux savoirs dans l'enseignement de la philosophie?*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2003, p. 26.
15. «Travailler à la construction de compétences, c'est accepter d'apporter le minimum requis, en sachant que le reste viendra *une autre fois*, à une autre occasion, de façon certes plus décousue, mais en fonction d'un réel besoin» (Philippe Perrenoud, *Construire des compétences dès l'école*, Paris, ESF éditeurs, 1997, p. 73).
16. Georg W. Friedrich Hegel, «Rapport à Niethammer», dans *Textes pédagogiques*, trad. par B. Bourgeois, Paris, Librairie J. Vrin, 1978, p. 142. On peut sourire en lisant ce texte de Hegel. Il faut pourtant remarquer que la conception hégélienne de l'enseignement philosophique est encore prégnante en Europe, notamment en Suisse et en Italie.
17. Philippe Perrenoud, *Op. cit.*, p. 88.
18. Michel Tozzi et al., *Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*, Paris, Hachette Éducation, 1992, pp. 37-60.
19. Voir par exemple Jacques Tardif, *Loc. cit.*, p. 17 : «En apprentissage, les connaissances antérieures sont des filtres de traitement des informations et ces filtres déterminent en grande partie le degré de crédibilité qui sera attribué à des informations, ce degré de crédibilité contribuant en retour à ce que des informations soient transformées en connaissances, à ce que d'autres soient rejetées et à ce que quelques-unes ne soient privilégiées qu'en prévision d'une évaluation sommative.» Il est regrettable que Tardif ne fasse aucune mention de la mobilisation des apprentissages *actuels* que peuvent faire les élèves dans d'autres cours ou dans d'autres sphères de la vie.
20. Les manuels de science invitent eux-mêmes les élèves à réfléchir aux implications éthiques de leur pratique, grâce, entre autres, au volet «Sciences et société» qu'ils incluent désormais presque tous.
21. Jean Gould, «La formation des maîtres du secondaire», dans Gilles Gagné (dir.), *Main basse sur l'éducation*, Québec, Nota bene, 1999, p. 196.

Économisme et personnalisme : la sociologie de Marx, Hayek et Jean-Paul II

Danny Roussel, *Université Laval*

La doctrine sociale de l'Église catholique s'est enrichie avec le pontificat de Jean-Paul II de trois encycliques. La réalité politique et sociale des années 80, avec la fin de la guerre froide, ne pouvait que susciter cette réflexion. Si Jean-Paul II s'est toujours opposé au communisme, il n'a pas été pour autant le chantre du capitalisme. Au contraire, il affirme : «[...] la doctrine sociale de l'Église adopte une attitude critique vis-à-vis du capitalisme libéral aussi bien que du collectivisme marxiste¹». Comment comprendre la position du pape ?

Dans cet article, je veux analyser la sociologie du marxisme, celle du capitalisme libéral, et celle de Jean-Paul II. En ce qui concerne ce dernier, je travaillerai à partir des trois encycliques sociales qu'il a publiées : *Laborem exercens* – 1981, *Sollicitudo rei socialis* – 1987 et *Centesimus annus* – 1991. Pour ce qui est du marxisme, j'ai choisi de retourner aux sources en analysant les textes de Karl Marx (*Manuscrits de 1844*, *Le manifeste du Parti communiste* et la «Préface» de *Contribution à la critique de l'économie politique*). Enfin, en ce qui a trait au capitalisme libéral, je veux traiter du libéralisme en vogue depuis les années 80 et souvent appelé néolibéralisme. Je devais donc trouver un auteur significatif de ce courant. Mon choix s'est arrêté sur Friedrich Hayek. En effet, Diane Éthier affirme : «après quarante années de “révolution keynésienne” les thèses de Hayek et du courant néolibéral dont il est l'un des principaux inspirateurs, sont devenues la source de référence essentielle des administrations gouvernementales dans les États à économie de marché²». Il m'a donc semblé opportun de choisir le néolibéralisme pour comprendre le capitalisme libéral critiqué par le pape et de prendre Hayek comme figure de pensée typique de ce courant.

Néanmoins, je dois préciser ce que j'entends par « analyser la sociologie de ». C'est ce que je ferai dans la première partie de cet article. Ensuite, j'aborderai les trois auteurs choisis du plus ancien au plus récent.

La sociologie

En quel sens doit-on entendre l'expression « sociologie de » ? Pour Guy Rocher, trois problèmes principaux intéressent la sociologie :

Comment expliquer que les collectivités humaines existent et se maintiennent ? et corrélativement, Comment l'individu se rattache-t-il à ces collectivités ?

Comment s'organisent ou se structurent les cadres sociaux de la vie humaine ?

Comment se produit et s'explique le changement, l'évolution des sociétés humaines³ ?

Les réponses à la première série de questions tentent de définir le social. Celles de la deuxième question essaient de déterminer ce qui soutient les structures sociales. Enfin, les réponses à la troisième question veulent montrer et expliquer les différentes formes historiques des structures sociales.

Je m'attarderai ici à la deuxième question. Celle-ci pose le problème de ce que Rocher appelle *organisation sociale*, qu'il définit comme « l'arrangement global de tous les éléments qui servent à structurer l'action sociale, en une totalité présentant une image, une figure particulière, différente de ses parties composantes et différente aussi d'autres arrangements possibles⁴ ». Ainsi, la sociologie de l'organisation sociale tente de tirer les traits d'un « arrangement en une totalité ». Pour y arriver, il faut que le sociologue cherche à identifier le critère qui permet de dessiner cette totalité. Il doit trouver l'élément qui structure les divers éléments de la vie sociale. Comme le dit Raymond Aron, « la sociologie veut, au-delà de l'analyse et de la définition du social, déterminer les types fondamentaux d'organisation sociale, *la logique souterraine de la vie en commun*⁵. » Pour déterminer cette logique, le sociologue doit trouver « les caractères ou les éléments des sociétés qui sont assez

dominants ou assez fondamentaux pour servir de principes à une classification et pour lui donner une valeur et une portée universelles⁶». Ainsi, il y aurait des « caractères » ou des « éléments » de la vie sociale qui permettraient d'expliquer les structures d'ensemble et de les classer. Comme les sociologues ne s'entendent pas sur les caractères ou les éléments fondamentaux qui sous-tendent toute l'organisation sociale, plusieurs théories ont été élaborées.

Ces théories ne sont pas toutes le fruit du travail de sociologues reconnus comme tels. Plusieurs auteurs, sans s'être définis comme sociologues, ou encore sans être sociologues « de profession » ou « diplômés », ont néanmoins travaillé la question de l'organisation sociale. Par exemple, Marx et Engels ne se sont pas définis comme sociologues. Pourtant, Rocher affirme, citant Henri Lefebvre : « Marx n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans le marxisme⁷. » En effet, la théorie de Marx, comme il sera explicité plus bas, tente d'expliquer tous les éléments de la vie sociale à partir d'un critère premier : les forces de production. Le recours à un critère premier se retrouve aussi chez Hayek et Jean-Paul II. Paraphrasant Lefebvre, je pourrais dire : « Hayek (Jean-Paul II) n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans la théorie économique de Hayek (dans la doctrine sociale de Jean-Paul II). » C'est ce que je tenterai de montrer. Je chercherai à identifier le critère retenu par chaque auteur pour expliquer ce qui sous-tend le vivre-ensemble. C'est ce que je veux signifier par l'expression « la sociologie de ».

La sociologie de Marx

Avant d'écrire *Le Capital*, Karl Marx (1818-1883) a tenté de saisir ce qui peut expliquer les formations sociales. Dès 1844, il écrivait : « La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production⁸ ». Quelques années plus tard, en 1847, il écrivait, avec Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti communiste*. Engels écrivit, en 1888, une préface pour l'édition anglaise. Dans celle-ci, il affirme :

Bien que le Manifeste soit notre travail commun, je me crois obligé de déclarer que le principe directeur qui en constitue

le fil est de Marx. Le voici : à chaque époque historique, les modes de production et d'échange – et la structure sociale qui en dérive nécessairement – sont les fondements sur lesquels s'édifie l'histoire politique et intellectuelle de l'époque, qui trouve en eux la clef de son explication⁹.

Ces deux textes permettent d'identifier l'élément qui structure le social, le critère qui permet d'expliquer l'existence des sociétés. Il s'agit de la notion de *modes de production*. C'est d'eux que « dérivent » la « structure sociale », « la religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc. »

Qu'est-ce qu'un mode de production ? Il s'agit de la manière dont les hommes produisent les moyens dont ils ont besoin pour survivre, pour assurer leur existence. C'est la façon dont la vie matérielle est produite. Citant *L'idéologie allemande* de Marx, Marc Abeles donne la définition de la notion de mode de production : « un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé¹⁰ ». Il faut cependant préciser le concept. Le mode de production ne peut exister qu'à deux conditions : « l'existence d'un “commerce” (*Verkehr*) ou d'une “forme de relations” (*Verkehrsform*) entre les hommes ; le développement de “forces de production” (*Produktionskräfte*)¹¹ ». Le mode de production ne peut se comprendre qu'à partir du couple rapports sociaux de production / forces productives.

La pensée de Marx, en concevant les rapports sociaux comme des rapports tendant en premier lieu à répondre à des besoins, considère le lien social d'abord comme un lien économique. Le point de départ de cette pensée s'éloigne de celui de la pensée idéaliste. En effet, la pensée de Marx est *matérialiste*. Le point de départ de la réflexion de Marx est l'homme concret, « l'homme réel », qui cherche à répondre à ses besoins. C'est ce qui explique la structure sociale et c'est ce qui cause le mouvement historique. Le *Cogito*, la Raison, « l'esprit objectif » ne sont plus les moteurs du vivre-ensemble et de l'histoire. Toute la vie de l'homme est expliquée à partir d'une prémisse économique : l'homme travaille pour répondre à ses besoins et cette réponse ne peut se faire qu'avec

d'autres hommes. Le tout social est déterminé par l'économie. En ce sens, on peut parler chez Marx d'un économisme, c'est-à-dire que la structure sociale (et la conception de l'homme) est expliquée à partir de l'économie.

Qu'advient-il de la politique, de la religion, de l'État, des arts, etc. dans la vie sociale? C'est ici que Marx introduit la notion de *superstructure*: «L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées¹².» Pour Marx, toutes les formations sociales et les institutions permettent au vivre-ensemble de se donner à voir et ne sont que des reflets, souvent inconscients, de l'infrastructure que sont les rapports de production. Marx énonce, comme superstructure, le «juridique» et le «politique», mais, selon Philippe de Lara, il faudrait y ajouter «les idéologies, les normes de comportement, la religion, la philosophie, l'art, et parfois même les sciences, le langage et la pensée¹³». En outre, la notion de superstructure appelle une nouvelle définition de la «conscience sociale». Les institutions que les hommes croient avoir créées rationnellement ne sont que les extensions des rapports de production qui sont la vraie source de celles-ci. «Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience¹⁴.» Pourquoi a-t-on créé telle institution? Pourquoi croit-on en tel dieu? Pourquoi tel type de gouvernement a été «choisi»? Non pas à cause d'un choix rationnel et conscient, mais bien plutôt à cause des rapports de production qui commandent telle institution, tel dieu, tel type de gouvernement, etc. pour se maintenir. La conscience que les hommes croient avoir est déterminée par le mode de production. Bref, la superstructure se révèle être une mise en scène inconsciente de ce qui est nécessaire pour la vitalité des rapports de production.

Néanmoins, les rapports de production dépendent eux-mêmes des forces productives. Comme celles-ci évoluent, par exemple à cause de l'avènement de nouvelles techniques, les rapports de production devraient se modifier en conséquence. S'il n'en est rien, il se produit alors un conflit entre l'état réel des forces productives et

les rapports de production qui soutiennent la superstructure. Il s'ensuit une «révolution sociale», pour reprendre les mots de Marx, qui en vient à modifier les rapports de production et toute la superstructure. C'est ce qu'affirme Marx :

À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants [...]. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure¹⁵.

Après cette période de bouleversement, la superstructure correspond davantage aux forces productives qui peuvent ainsi continuer de se développer, jusqu'à ce qu'elles entrent à nouveau en contradiction avec les rapports de production et la superstructure. Ainsi, les nouveaux rapports de production qui se mettent en place ne sont que l'expression de ce qui était déjà présent avant la révolution dans les forces productives. Marx peut alors affirmer : «jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent [se substituer à une formation sociale] avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société¹⁶.» La trame d'un mouvement historique se dessine alors et Marx identifie quatre étapes : «À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique¹⁷.» C'est ainsi que pour Marx, l'histoire est un mouvement de révolutions.

En résumé, la sociologie de Marx repose sur une conception économique des rapports entre êtres humains. Ces rapports dépendent eux-mêmes des forces productives qui sont en constante progression. Cela implique un mouvement historique qui a donné la société moderne et qui ne peut, à l'avenir, que conduire au renversement des bourgeois par le prolétariat.

La sociologie de Hayek

Après avoir abordé un auteur situé à l'origine du socialisme, il est pertinent de tourner le regard vers un penseur du libéralisme économique. Comme pour Marx, j'étudierai la sociologie qui sous-tend l'œuvre de Friedrich-August Hayek (1899-1992).

Pour Hayek, il ne fait pas de doute que la société, le vivre-ensemble, est possible à cause des «forces économiques». Ce sont elles qui soudent les humains les uns aux autres dans une unité. Il l'affirme sans ambages : «The spontaneous order of the market, based on reciprocity or mutual benefits, is commonly described as an economic order; and in the vulgar sense of the term “economic” the Great Society is indeed held together entirely by what are commonly called economic forces¹⁸.» Hayek fait ici un parallèle entre la société («the Great Society») et l'ordre spontané du marché («The spontaneous order of the market»). L'ordre social *est* un ordre économique. Comme pour Marx, il est possible de parler ici d'un économisme. Bref, la vie en société est rendue possible par les échanges économiques que les hommes n'ont pas le choix de faire.

Pour Hayek, l'ordre économique est un ordre spontané («spontaneous order»). En effet, l'économiste distingue deux types d'ordre: un ordre qu'il appelle *kosmos* et un autre qu'il nomme *taxis*. Le concept de *taxis* est un «ordre qui est décrit comme une *organisation*, comme un *ordre exogène* qui a pour caractéristique spécifique d'être *construit*¹⁹». Dans ce type d'ordre, on retrouve les organisations humaines, les plans d'attaque d'une armée, le gouvernement, etc. Le *kosmos*, quant à lui, est un «ordre auto-généré, endogène et spontané²⁰». L'ordre social (ou ordre économique) est un ordre spontané, donc un *kosmos*. C'est pourquoi Hayek précise le sens du mot «économie» qui est utilisé de manière commune («is commonly described», «in the vulgar sense» et «what are commonly called»). Il est d'accord avec cette appellation, à condition qu'elle prenne le sens d'un ordre spontané. Hayek réagit ici à ce qu'il appelle le «planisme», c'est-à-dire la tendance de certains États (socialistes et même capitalistes – dans ce dernier cas, le planisme a été fortement inspiré par John Maynard Keynes) de considérer l'ordre social-économique comme un tout sensé qui peut

être organisé rationnellement. C'est l'erreur des sciences sociales scientistes qui analysent l'ordre social-économique comme s'il était une *taxis*, qui tentent de l'expliquer comme s'il était une action consciente. Au contraire, «les problèmes qu'elles [les sciences sociales] essaient de résoudre se présentent seulement dans la mesure où l'action consciente de nombreux individus produit des résultats inattendus, où des régularités sont observées qui ne sont pas le résultat d'un dessein personnel²¹.» Pour Hayek, c'est à ce niveau que se situe la pertinence des sciences sociales, du fait que leur objet d'étude est un ordre non conscient qui existe de par les multiples actions conscientes des individus qui forment la société. En résumé, l'ordre social est un ordre économique spontané (essayer de le planifier est donc inutile) issu des décisions des individus qui le forment.

Pour bien marquer la différence entre la conception de l'ordre économique comme *kosmos* et celle qui le considère comme une *taxis*, Hayek propose, à la place de la notion d'économie, le concept de *catallaxie*.

I propose that we call this spontaneous order of the market a *catallaxy* in analogy to the term “catallactics”, which has often been proposed as a substitute for the term “economics”. (Both “catallaxy” and “catallactics” derive from the ancient Greek verb *katallattein* which, significantly, means not only “to barter” and “to exchange” but also “to admit into the community” and “to turn from enemy into friend”²².)

Le premier élément qui est à noter, c'est le choix d'un terme qui a une signification très fortement sociale: admettre dans la communauté ou encore faire d'un ennemi un ami. Pour Hayek, l'ordre social est véritablement un ordre économique. De plus, le terme «catallaxie» met l'accent sur la dimension spontanée du marché qui gère les informations et qui donnent des signaux aux individus, leur permettant de faire des choix.

[Le marché] permet de produire, d'accumuler et de transmettre un nombre d'informations incomparablement supérieur à celui que pourrait maîtriser toute autre institution.

Ces informations [...] fonctionnent comme autant de *signaux* qui ont pour effet d'orienter et de coordonner les efforts individuels²³.

L'information est gérée spontanément par le marché qui donne des «signaux» permettant aux agents individuels de faire des choix appropriés. Finalement, la catallaxie permet à Hayek d'insister sur le caractère non planifiable de l'économie.

Cette conception de l'ordre social et de l'économie entraîne de multiples conséquences. J'en énumérerai deux qui concernent l'État. Premièrement, celui-ci doit être considéré comme non moral. Hayek pose la question : « Existe-t-il une échelle de valeurs que tout homme sensé puisse admettre, capable de justifier un nouvel ordre hiérarchique de la société et à même de satisfaire l'aspiration naturelle des hommes à la justice²⁴? » Hayek répond par la négative. Quand un gouvernement tente de donner une échelle de valeurs commune à tous, il dérive toujours vers le totalitarisme. C'est en ce sens que Hayek utilise le mot «moral»: « Nous employons "moral" nullement par opposition avec immoral, mais pour caractériser une institution qui impose à ses membres ses opinions concernant toutes les questions d'ordre moral, que ces opinions soient morales ou hautement immorales²⁵. » La deuxième conséquence découle de la première. Si l'État n'est pas moral, ses lois sont réduites au strict minimum et elles doivent se limiter aux cas généraux, sans prévoir les circonstances particulières où elles seront appliquées: la règle formelle « a été formulé pour le bien probable de tous les hommes dont elle réglera l'existence. Elle n'implique pas une référence pour des fins ou des gens en particuliers, puisque personne ne sait qui s'en servira ni dans quelles circonstances²⁶ ». Au fond, les lois ne servent qu'à prédire l'action des gens, c'est-à-dire à délimiter le cadre des relations économiques permises. Le reste doit être laissé aux choix des individus. « Ce qui est important, c'est que nous puissions, en connaissance de la règle, prédire correctement l'attitude des gens²⁷. » Bref, l'État fournit le cadre dans lequel se fait les échanges économiques et doit laisser les valeurs qui guident l'action au domaine privé des individus.

En définitive, Hayek propose une vision de la société qui met au centre et à l'origine de celle-ci l'économie. La société est un ordre économique spontané, une catallaxie, que l'on doit laisser le plus libre possible, l'État ne servant qu'à donner les règles du jeu. La liberté de l'homme est avant tout une liberté économique.

La sociologie de Jean-Paul II

Si Marx et Hayek fondent la vie en société sur un critère économique, il en va tout autrement de Jean-Paul II (1920-2005). Celui-ci présente une vision du social fortement inspirée par le personnalisme. En suivant les encycliques sociales de Jean-Paul II, je tenterai d'explicitier sa sociologie personnaliste. Pour y arriver, je devrai parcourir les encycliques de la plus récente à la plus ancienne, puisque la dernière (*Centesimus annus* – 1991) contient les fondations sur lesquelles s'édifie la doctrine sociale du pape exposée dans les deux plus anciennes (*Laborem exercens* – 1981 et *Sollicitudo rei socialis* – 1987).

Qu'est-ce qui construit l'ordre social ? Pour Jean-Paul II, ce ne sont ni les forces de production ni les relations économiques entre individus. L'ordre social vient de la décision des personnes qui le forment : la personne est un « sujet autonome de décision morale qui construit l'ordre social par cette décision²⁸ ». À la base de la sociologie de Jean-Paul II, il y a une anthropologie qui définit l'homme comme un être capable de décision et donc comme un être rationnel. C'est ainsi que Jean-Paul II définit la notion de personne : « [L'homme] est une personne, c'est-à-dire un sujet, un sujet capable d'agir d'une manière programmée et rationnelle, capable de décider de lui-même et tendant à se réaliser lui-même²⁹. » Cet ancrage du social dans l'homme s'effectue chez Jean-Paul II à partir de la notion de personne. En effet, la personne n'est pas une individualité coupée du monde et des autres, un soi solipsiste. Il s'agit plutôt d'un individu capable de se transcender pour se donner aux autres et à Dieu. C'est dans ce mouvement de transcendance que naît la communauté et que celle-ci découvre sa fin ultime : Dieu. C'est ce que résume Jean-Paul II :

En effet, c'est par le libre don de soi que l'homme devient authentiquement lui-même, et ce don est rendu possible parce que la personne humaine est essentiellement «capable de transcendance». [...] En tant que personne, il [l'homme] peut se donner à une autre personne ou à d'autres personnes et, finalement, à Dieu qui est l'auteur de son être et qui, seul, peut accueillir pleinement ce don. L'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu³⁰.

La société est donc, dans l'optique de Jean-Paul II, une communauté issue de la nature même de l'homme qui est une personne, un être capable de sortir de lui pour vivre avec d'autres. Bien plus, ce n'est pas qu'une capacité, c'est une exigence pour la réalisation de son essence humaine.

Cependant, ce vivre-ensemble ne se réduit pas à l'État. Chaque groupement social est le fruit de la nature personnelle de l'homme. Ces groupes, «de la famille aux groupes économiques, sociaux, politiques et culturels», ont chacun leur «autonomie propre». C'est ce que Jean-Paul II a appelé la «personnalité³¹» de la société. Par conséquent, la solidarité se trouve à la base de la vie politique et sociale: «Ainsi, le principe de solidarité [...] apparaît comme l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale³².» C'est ce que le pape avait affirmé auparavant en écrivant: «La pratique de la solidarité à l'intérieur de toute société est pleinement valable lorsque ses membres se reconnaissent les uns les autres comme des personnes³³.» En outre, la notion d'État prend sa source dans cette société formée de personnes solidaires: «l'individu, la famille et la société lui sont antérieures (sic) [antérieurs à l'État]³⁴». L'État devient donc une structure seconde par rapport à la société. En définitive, le cœur de la sociologie de Jean-Paul II est la notion de personne.

Celle-ci est intimement liée à une conception de la liberté et de la vérité. Ainsi, la personne, définie comme un sujet capable de décisions rationnelles, ne peut pas décider n'importe quoi. Elle est soumise à la vérité qu'elle doit s'efforcer de trouver. La personne ne

possède pas une liberté souveraine, mais plutôt une liberté obéissante : « *L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme* est pour lui [l'homme] la condition première de la liberté³⁵ ». De plus, la vérité de l'homme ne peut être complète sans la foi : « seule la foi lui révèle [à l'homme] pleinement sa véritable identité³⁶ ». Cette vérité est ce qui permet de fonder le droit naturel. Celui-ci doit être défendu par l'État : « l'État est fait pour protéger et non pour détruire le droit naturel³⁷ ». Ce droit naturel, qui n'est pas produit par la société mais qui est plutôt le produit de la vérité que l'homme cherche à atteindre, est ce qui permet de juger l'État. La vérité que l'État doit rechercher et protéger empêche les dirigeants de suivre leurs intérêts et leurs ambitions : « s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir³⁸ ». Un État qui ne tient plus compte de la vérité dernière « ne peut tolérer que l'on défende un *critère objectif du bien et du mal* qui soit différent de la volonté des gouvernants et qui, dans certaines circonstances, puisse servir à porter un jugement sur leur comportement³⁹ ». Jean-Paul II identifie ce refus de la vérité comme la cause des totalitarismes ainsi que des persécutions dont a été victime l'Église. Bref, si la notion de personne fait de l'homme un être libre, cette liberté ne peut s'exercer qu'en rapport avec la vérité absolue qui peut seule lui dicter les décisions à prendre.

Ce rapport de la personne à la vérité – qui ne peut être complète sans la foi – explique le raccordement que Jean-Paul II effectue entre la doctrine sociale de l'Église et la théologie morale : la doctrine sociale de l'Église « n'entre pas dans le domaine de l'*idéologie* mais dans celui de la *théologie* et particulièrement de la théologie morale⁴⁰ ». Ainsi, pour Jean-Paul II, la véritable aliénation des sociétés modernes est « la perte du sens authentique de l'existence⁴¹ ». Cette perte du sens est due au péché qui refuse la vérité absolue offerte par Dieu. Ce péché est d'abord personnel, mais l'ensemble des personnes qui forment la société, par leurs péchés, peuvent induire des structures de péché, lesquelles « sont toujours reliées à des *actes concrets* des personnes, qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir⁴² ». Les problèmes ren-

contrés par les sociétés, qu'elles soient socialistes ou capitalistes, sont causés par le péché personnel. La nature du mal est donc un mal moral : « il s'agit d'un mal *moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des "structures de péché"⁴³ ». En résumé, la doctrine sociale de l'Église puise dans la théologie morale de quoi expliquer les problèmes rencontrés par les sociétés.

Pour corriger le problème, il faut une conversion, il faut un changement de situation dans le cœur de la personne qui fait le mal. Cette « urgente nécessité *d'un changement des attitudes spirituelles*⁴⁴ » montre bien que, pour Jean-Paul II, les problèmes sociaux, comme celui du développement, sont avant tout des problèmes religieux. En effet, il importe de redonner à l'homme sa qualité de personne, qualité qu'il ne peut saisir complètement sans une relation à Dieu. « D'où l'importance de réveiller *la conscience religieuse* des hommes et des peuples⁴⁵. » Ainsi, par exemple, si l'économie en est venue à prendre une telle place dans les sociétés modernes au point de faire de l'avoir un but en soi, « il faut en chercher la cause non seulement et non tant dans le système économique lui-même, mais dans le fait que le système socio-culturel, ignorant la dimension éthique et religieuse, s'est affaibli et se réduit alors à la production des biens et des services⁴⁶ ». En d'autres mots, le problème des sociétés, pour Jean-Paul II, n'en est pas d'abord un de structure, laquelle devrait être modifiée, améliorée, remplacée ou détruite. Le problème vient plutôt des personnes qui forment ces sociétés. C'est par leur éloignement de la vérité, par leurs péchés, que des structures incomplètes et déficientes sont formées. Le problème se situe donc au cœur de l'homme, ce qui correspond à la sociologie de Jean-Paul II, laquelle pose le fondement de la société dans la personne.

Les textes de Marx montrent que, à la base de toute société, se trouvent les forces productives qui induisent des rapports de production qui sont des rapports sociaux. Ces forces productives sont tout ce qui permet à l'homme de répondre à ses besoins, réponses qui ne peuvent être données qu'avec d'autres, par des échanges. À la base, la société est économique. Le même principe social se retrouve dans les textes de Hayek, bien que sa théorie s'oppose com-

plètement à celle de Marx au plan des incidences politiques. Pour Hayek, la société repose sur un ordre spontané qui est celui du marché. Celui-ci est ce qui suscite le vivre-ensemble. À ces deux conceptions économistes de la société, Jean-Paul II oppose une vision personnaliste. À la base du lien social, il y a la nature de la personne humaine créée par Dieu, et donc libre et digne. Toutefois, cette liberté n'est pas totale, elle est obéissante à la vérité absolue que Dieu permet d'approcher avec une certaine certitude. De plus, la nature personnelle de l'homme l'amène à se transcender, à sortir de lui pour se donner. C'est ce don de soi qui permet à la société d'exister. L'origine de la société ne se retrouve plus dans une conception individualiste de l'homme – l'homme comme *devant* s'ouvrir aux autres pour répondre à ses *besoins* – mais plutôt dans une *donation* – l'homme étant, par nature, capable de se transcender et de se donner.

Si l'analyse effectuée permet de mieux comprendre ce qui oppose le personnalisme de Jean-Paul II à l'économisme de Marx et à celui de Hayek, elle contribue aussi à la compréhension de ce qui rend Jean-Paul II à la fois proche de la pensée de Marx et de la pensée libérale. En effet, comme Marx, Jean-Paul II croit à l'unité sociale à réaliser. Que ce soit à travers la lutte des classes ou la soumission à la vérité divine, l'objectif est le même: que tous soient un. Par contre, Jean-Paul II se rapproche de la pensée libérale puisqu'elle rend possible et acceptable la foi individuelle dans la société. En effet, en s'appuyant sur les actions individuelles des gens et en leur accordant la plus grande liberté possible, il ne peut être question d'interdire ou de lutter contre la croyance personnelle. Au fond, c'est l'athéisme du marxisme qui constitue le nerf de la critique du pape. Selon lui, l'homme ne peut vivre sans Dieu. Bref, il se produit ainsi une relation non univoque entre Jean-Paul II, le marxisme et le libéralisme économique.

L'analyse des discours du pape montre aussi qu'il s'agit d'une pensée philosophique qui peut être analysée comme telle. Bien sûr, la référence à Dieu y est omniprésente, mais elle s'intègre dans un système rationnel qui prend sa source dans la pensée personnaliste. Le discours du pape s'inscrit ainsi dans une tradition philosophique avec laquelle il est possible d'entrer en dialogue.

1. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 21. Dans cet article, les encycliques sociales de Jean-Paul II sont tirées de *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Saint-Laurent, Corporation des Éditions Fides, 1991. J'utilise la numérotation des paragraphes du livre qui reproduit celle de la Typographie Polyglotte Vaticane.
2. Diane Éthier, «Présentation», in G. Dostaler et D. Éthier (dir.), *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique*, Montréal, ACFAS, 1988, p. 9.
3. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. Regards sur la réalité sociale. Tome 1 : l'action sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969, p. 4.
4. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. Regards sur la réalité sociale. Tome 2 : l'organisation sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969, p. 144.
5. Raymond Aron, «De la sociologie», in *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25.
6. Guy Rocher, *Ibid.*, p. 149.
7. Henri Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 17, cité dans Guy Rocher, *Ibid.*, p. 161.
8. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 145.
9. Friedrich Engels, «Préface», in Friedrich Engels et Karl Marx, *Le manifeste du Parti communiste*, Paris, Union générale d'Éditions, p. 15.
10. Marc Abeles, «Mode de production», in G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 744.
11. *Ibid.*, p. 744.
12. Karl Marx, «Préface», in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 18.
13. Philippe de Lara, «Superstructure», in G. Bensussan et G. Labica, (dir.), *Op. cit.*, pp. 1106-1107.
14. Karl Marx, *Op. cit.*, p. 18.
15. *Ibid.*, p. 18.
16. *Ibid.*, p. 18.
17. *Ibid.*, p. 18.
18. Friedrich A. Hayek, «The Principles of a Liberal Social Order», in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, p. 164.
19. Laurent Francatel-Prost, *Le vocabulaire de Hayek*, Paris, Ellipses, 2003, p. 37.
20. *Ibid.*, p. 37.

21. Friedrich A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris, Plon, 1953, pp. 55-56.
22. Friedrich A. Hayek, *Loc. cit.*, p. 164.
23. Laurent Francatel-Prost, *Op. cit.*, p. 10.
24. Friedrich A. Hayek, *La route de la servitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 82.
25. *Ibid.*, p. 61.
26. *Ibid.*, p. 60.
27. *Ibid.*, p. 63.
28. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 13.
29. Jean-Paul II, *Laborem exercens*, n° 6.
30. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 41.
31. *Ibid.*, n° 13.
32. *Ibid.*, n° 10.
33. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 39.
34. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 11.
35. *Ibid.*, n° 41.
36. *Ibid.*, n° 54.
37. *Ibid.*, n° 7. Ici, Jean-Paul II cite Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 38 suivant «la numérotation adoptée par le recueil *Le Discours social de L'Église catholique*, réalisé par le CERAS pour la collection «*Église et société*» (Le Centurion), Paris 1985/1990.» (Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 1, n. 1.)
38. *Ibid.*, n° 46.
39. *Ibid.*, n° 45.
40. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 41.
41. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 41.
42. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 36.
43. *Ibid.*, n° 37.
44. *Ibid.*, n° 38.
45. *Ibid.*, n° 39.
46. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 39.

Épistémologie et sociologie de la connaissance

Nicolas Fillion, *Université d'État des Sciences Humaines de Russie / Université Laval*

*La rigueur (systématique) n'est pas une fantaisie,
ni un luxe formel, mais une nécessité vitale pour toute science,
pour toute pratique scientifique¹.*

L. Althusser

Qu'elle demeure implicite ou qu'elle soit explicitée, la question du statut théorique d'un discours est à la base de toute forme sérieuse de recherche et d'explication. Autrement dit, il y a une comparaison et une évaluation de divers types de discours au cœur de toute argumentation un tant soit peu élaborée. Ainsi, toute personne entrant dans un débat théorique est amenée à poser cette question, peu importe la discipline dont elle se réclame. Dans le numéro d'automne 2004, la revue *Phares* demandait si l'essor considérable des sciences modernes a modifié en profondeur la tâche de la philosophie. Comme on pouvait s'y attendre, la question du statut de la philosophie (principalement celui de la philosophie de la science, de l'épistémologie, et de l'éthique) et de celui de diverses sciences s'est posée.

Dans ce texte, je répondrai à l'article que Benoît Arsenault a écrit en réponse à la question de *Phares*, article ayant pour titre *L'épistémologie en tant qu'idéologie pour le système de la science*². L'auteur y présente une thèse qui s'inscrit dans le domaine de la sociologie de la connaissance. Cependant, quelques points fort importants demeurent ambigus dans la présentation que l'auteur en fait, dont le statut théorique même de son explication. J'entends ici discuter cet article afin d'éclaircir ces points.

Il est toujours important de définir les termes qui seront utilisés pour une analyse. Ainsi, je commencerai par caractériser logiquement certains types de discours qui portent sur la connaissance. Ensuite, je présenterai les thèses de M. Arsenault et enfin, je ferai une analyse critique de celles-ci.

1. Certains types de discours sur la connaissance humaine

Plusieurs types de discours ayant pour objet la connaissance humaine sont possibles; on peut penser à une épistémologie de la connaissance, une éthique de la connaissance, une psychologie de la connaissance, une sociologie de la connaissance, une histoire de la connaissance, une économie de la connaissance, une esthétique de la connaissance, etc. Le plus souvent, ces discours ne s'excluent pas mutuellement *a priori*, mais sont plutôt complémentaires. Chacun de ces discours ne prétend pas en général expliquer ce qu'est la connaissance en soi, c'est-à-dire ce qu'elle est absolument, sous toutes ses facettes. Ils visent plutôt à cerner un aspect de la connaissance et à l'expliquer le plus adéquatement possible. Ici, comme pour tout objet d'analyse, la question du statut théorique des discours se pose afin d'établir clairement quelles sont la nature et la portée de ces discours.

Comme l'explique Popper dans *La connaissance objective*³, le problème à la base de toute analyse est celui de trouver un *critère de démarcation* entre les explications acceptables et celles qui sont inacceptables. Autrement dit, pour toute analyse, il s'agit d'abord de déterminer quelles conditions un discours devra remplir pour que l'explication d'un phénomène qu'il présente soit acceptable. Ces conditions peuvent prendre une forme minimale ou se présenter comme un système complexe. Si nous sommes en présence de deux théories explicatives portant sur le même aspect d'un même objet d'étude, il faut pouvoir trancher à savoir laquelle des deux doit être acceptée. C'est donc par un critère formel de démarcation entre explication acceptable et explication inacceptable que l'on tranchera. Sans critères de démarcation, il est évidemment impossible d'entrer en discussion sur la valeur d'une explication⁴.

Par exemple, on dira d'un discours scientifique qu'il doit être non contradictoire et que ses hypothèses empiriques doivent pouvoir être testées par une expérimentation. Cette expérimentation, pour qu'elle puisse être qualifiée de scientifique, doit elle-même respecter un vaste éventail de conditions (explicitation du protocole, isolement des facteurs, répétabilité de l'expérimentation, etc.). Ainsi, les scientifiques se donnent eux-mêmes un système assez complexe de

conditions. C'est ce qu'on appelle généralement le cadre théorique de la science, ou encore la méthode scientifique (c'est-à-dire l'ensemble des critères de scientificité). Pour un scientifique, une explication ne respectant pas le cadre de la science ne sera même pas recevable et, de là, non acceptable. Le jugement de celui-ci ne porte alors pas sur le contenu de cette explication, mais sur le critère formel qui la justifie.

Expliquer le statut théorique d'un discours n'exige pas nécessairement que l'on soit d'accord ou non avec celui-ci. Il s'agit plutôt de reconstruire sa structure conceptuelle; il faut identifier le statut de sa problématique, de sa méthode d'analyse (ceci inclut l'explicitation du ou des critères de démarcation) et des thèses résolvant la problématique. Dans bien des cas, l'emploi de cette précaution méthodologique prévient de nombreux malentendus et des dialogues de sourds.

Cela dit, considérons maintenant les deux types fondamentaux de discours ayant pour objet la connaissance humaine. Comme nous le verrons, leurs statuts ne leur permettent pas d'avoir recours au même type de critères de démarcation. Il s'agit des *discours descriptifs* et des *discours normatifs* sur la connaissance⁵. Cette distinction recoupe la célèbre distinction de David Hume entre les discours sur l'*être* et ceux sur le *devoir être*.

Parmi les discours normatifs, on trouve deux sous-ensembles : ceux portant sur des *concepts*, et ceux portant sur une *réalité substantielle* (non conceptuelle), le plus souvent sur l'action humaine. Parmi les premiers, on trouve entre autres la logique, les mathématiques et certains types d'épistémologie. Ces discours sont purement analytiques (*a priori*). Comme leur analyse porte uniquement sur des concepts, leurs critères de démarcation ne pourront évidemment être que conceptuels (autrement dit, formels). Ainsi, en logique formelle, le seul critère de démarcation est la non-contradiction. De même, en épistémologie intrathéorique, on parle non de l'activité scientifique, mais du concept de scientificité. Autrement dit, pour ce type d'épistémologie, on ne décrit pas ce qu'est l'activité pratiquée par des gens que l'on nomme scientifiques, mais on prescrit les conditions épistémologiques que *devrait* remplir le discours qu'ils

posent pour qu'il soit à juste titre qualifié de scientifique. Pour tous ces discours, les critères de démarcation sont uniquement établis analytiquement, en vertu de leur apodicticité (c'est-à-dire par un recours à l'évidence logique).

Parmi les seconds, on trouve l'éthique, la politique et la philosophie sociale, pour ne nommer que ceux-ci. Ici aussi, il s'agit de discours normatifs (c'est-à-dire portant sur le devoir être). Cependant, l'éthique n'applique pas seulement son analyse normative à des concepts, mais aussi à l'activité humaine. On veut établir ce que *devrait être* l'activité humaine, en fonction d'une échelle de valeurs établie *a priori*. Si on considère l'exemple de l'éthique de la science, elle vise ni à décrire l'activité scientifique ni à établir un concept de scientificité. Il s'agit plutôt d'élaborer une échelle de valeurs ayant pour fonction d'orienter l'activité humaine, et d'argumenter en sa faveur. On doit pour cela trouver un critère de démarcation qui permettra de justifier la sélection d'une échelle de valeurs parmi d'autres. Par exemple, un critère souvent évoqué est que les valeurs privilégiées par un groupe d'individus ne doivent pas mener celui-ci à son autodestruction. Bien entendu, une telle analyse pré-suppose une certaine analyse conceptuelle, ce qui fait en sorte que ces discours doivent évoquer certains critères purement formels (par exemple, on accepte le plus souvent le critère formel de non-contradiction).

Ensuite, il y a les discours de type descriptif. Ceux-ci ne visent pas à décrire la réalité telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle *est*. Par exemple, une psychologie de la connaissance vise à expliquer les processus cognitifs des individus qui engendrent la connaissance, une sociologie de la connaissance vise à établir les facteurs sociaux qui influencent le développement de la connaissance à l'échelle sociale, une économie de la connaissance vise à identifier les facteurs économiques qui influencent le développement de la connaissance à l'échelle sociale⁶. Encore ici, ces types de discours n'excluent pas les autres. Certains aspects de la connaissance peuvent se trouver étudiés par une psychologie sociale de la connaissance, par une psycholinguistique, etc., ces discours étant en quelque sorte mitoyens. De même, ces discours sont toujours complémentaires à

un discours normatif⁷. En effet, tout discours descriptif comporte un aspect proprement conceptuel, c'est-à-dire analytique. Ainsi, les critères de démarcation des discours descriptifs se trouveront à inclure à la fois des conditions purement conceptuelles (encore une fois, l'exemple de la non-contradiction) et des conditions d'adéquation à la réalité empirique. Ceci est rendu nécessaire par le fait que toute connaissance empirique comporte un aspect spéculatif.

En somme, les discours descriptifs se différencient de ceux qui sont normatifs par le fait qu'ils ont un objet spatiotemporellement localisable *et* que l'explication qu'ils en donnent peut entrer en conflit avec une réalité substantielle, c'est-à-dire qu'ils peuvent se révéler faux⁸. De tout ceci ressort une chose : plusieurs types de discours sur un même objet sont possibles, et les critères que l'on peut évoquer pour les évaluer ne peuvent pas être les mêmes dans tous les cas. Il importe de différencier les genres pour ne pas évoquer des types d'arguments impertinents (ce qui est pourtant monnaie courante dans nos prestigieux temples du savoir !). On ne peut ni exiger d'un discours normatif qu'il soit vrai (au sens de la vérité-adéquation), ni se contenter de la vérité logique en ce qui a trait aux discours descriptifs (cette dernière étant *nécessaire*, mais *insuffisante*).

2. Les positions incompatibles

Plus haut, j'ai mentionné à quelques reprises que les divers types de discours ne s'excluent pas mutuellement de façon nécessaire⁹. Cependant, il est clair que dans certains cas, certains en excluront d'autres, et on peut se demander quels sont ces cas.

Pour ne se limiter qu'à la question qui nous occupe, celle de la connaissance humaine, il est certaines thèses pour lesquelles la plupart des discours ne tranchent pas *a priori*. Par exemple, la plupart affirme que d'une part la connaissance humaine est en partie engendrée par une délibération rationnelle (c'est-à-dire que l'être l'humain est pourvu d'un libre arbitre lui permettant de *choisir* entre certains discours sur la base d'une pensée rationnelle) et, d'autre part, que des facteurs incontrôlables influencent la connaissance (c'est-à-dire qu'il y a des facteurs influençant mécaniquement la pensée – des processus –, comme les variations des taux d'hormones dans le

corps, le fait d'avoir subi des traumatismes dans la prime enfance, le fait de vivre dans tel ou tel climat social, etc.). Ainsi, ces discours arrivent à soutenir que la façon dont la connaissance humaine est engendrée est à la fois déterminée sous certains aspects et indéterminée sous d'autres. Autrement dit, toutes choses étant égales par ailleurs, l'être humain est à la fois libre et rationnel, et conditionné par son milieu. Un problème important se pose alors : celui de fixer la part de liberté et de rationalité, d'une part, et la part de conditionnement, d'autre part. De cette façon, la plupart des discours normatifs n'excluent pas les discours descriptifs, et vice-versa. Et de la même façon, ni les discours descriptifs de différents domaines de recherche ni ceux qui sont normatifs ne s'excluent entre eux.

Tant et aussi longtemps qu'il en est ainsi, les divers types de discours issus de la recherche ne s'excluent pas mutuellement *a priori*, mais sont bel et bien complémentaires. On peut voir un aspect de la connaissance étudié par la psychologie, un par la sociologie, un par une branche de la philosophie, un par une autre, etc. Dans un tel cadre, il ne vient évidemment pas à l'esprit de lancer des affirmations telles que « la philosophie exclut la science » ou l'inverse, ou encore « la psychologie exclut la sociologie » ou l'inverse, etc. Chaque type de discours découpe différemment son objet selon ses objectifs et les moyens qu'il se donne, et l'un et l'autre ne s'excluent pas *formellement*. Cependant, si les divers types de discours ne s'excluent en général pas *a priori* (par leur *forme discursive*), la plupart du temps ils en excluent plusieurs *a posteriori* (par leur *contenu discursif*).

D'une part, cette situation est monnaie courante à l'intérieur même d'un champ de recherche. En effet, plusieurs thèses incompatibles se retrouvent dans les théories rivales portant sur un même aspect d'un même objet. Par exemple, en physique, la relativité newtonienne entre en conflit avec la relativité einsteinienne, parce que les lois du mouvement ne sont pas déterminées par les mêmes facteurs. Pour ne donner qu'un autre exemple, l'économie politique classique entre en conflit avec la théorie marginaliste, car elles soutiennent des théories de la valeur différentes. C'est en évoquant un ou des critères de démarcation que l'on peut arriver à mener une

argumentation qui permettra de trancher entre les différentes théories. On procédera alors à la fois à une analyse contrôlée de la forme et du contenu de ces discours, qui mènera à cerner toujours davantage la nature de l'objet d'étude.

D'autre part, cette situation se retrouve aussi au niveau interdisciplinaire. Sur ce plan, certaines thèses que pose un discours portant sur un objet d'étude peuvent entrer en conflit avec certaines thèses d'un autre discours. On trouve un exemple classique de ce cas dans la controverse Comte-Freud. Elle présente un conflit entre un discours sociologique et un discours psychologique qui pourraient être complémentaires si ce n'était de leurs contenus respectifs. Comte rejette les conditions psychologiques individuelles et entend réduire les facteurs comptant pour le développement de l'individu à des facteurs sociologiques. Pour lui, ce n'est que par une physique sociale que l'on peut expliquer la nature et le développement de l'individu. En revanche, pour Freud, les facteurs donnant lieu au développement et à la constitution de l'individu ne sont qu'individuels. L'individu est conditionné par des processus psychiques qui font partie de sa constitution même, et ce n'est que par eux que l'on peut expliquer la nature et le développement de l'individu. Autrement dit, pour Freud, ce n'est que par une étude de l'individu que l'on peut comprendre la société, et pour Comte, ce n'est que par une étude de la société que l'on peut comprendre l'individu. Il s'agit donc de *deux thèses réductionnistes qui entrent en conflit parce qu'elles nient la réalité de l'objet de l'autre discours*. Sans de telles thèses réductionnistes, on ne voit pas très bien pourquoi la sociologie entrerait en conflit théorique avec la psychologie. Et ceci est aussi le cas pour l'ensemble des conflits interdisciplinaires¹⁰.

Un dernier exemple qui mérite d'être mentionné: il s'agit du conflit entre la philosophie et le réductionnisme neurophysiologique en psychologie¹¹. Le plus souvent, en philosophie encore plus qu'ailleurs, on met l'accent sur la rationalité et le libre arbitre de l'individu pour expliquer sa nature, ses actions, ses choix, etc. On pourrait même dire qu'on met *trop* l'accent sur ces facteurs et qu'on néglige malencontreusement les autres. Au contraire, le réductionnisme neurophysiologique les nie sans aucune équivoque. Ce

dernier discours pose que tous les facteurs déterminant la nature, les actions et les choix des individus sont en dernière analyse réductibles à des interactions physicochimiques. On pourrait entrer dans le détail de l'explication proposée sur la base de l'activité nerveuse, mais ce ne sera pas nécessaire aux fins de l'exemple, car ce n'est pas tant l'explication que la portée qu'on veut bien lui accorder qui compte. S'il apparaît clair pour la plupart des gens que le libre-arbitre existe réellement et qu'on ne peut le négliger, peu sont pourtant prêts à soutenir que *tous* les facteurs sont réductibles à celui-ci. Dans ce cas, on trouve donc deux thèses rivales dont les contenus entrent en conflit (existence versus inexistence du libre arbitre). Quel type d'argument peut évoquer le réductionnisme neurophysiologique pour se justifier? Selon cette thèse, toutes les actions, y compris l'argumentation portant sur la justification des discours, sont réductibles à des réactions physicochimiques. Ainsi, l'argumentation n'est qu'une émission de son produite par des réactions physicochimiques, et prétendre à une argumentation où la rationalité et le libre arbitre ont un rôle à jouer est, dans ce cadre, dépourvu de sens. Mais dans le cas du conflit en question, comment le discours neurophysiologique peut-il donc justifier la validité de son propre discours?

En effet, comment prendre la neurophysiologie au sérieux et croire à son contenu de véridicité si elle n'est rien de plus elle-même que l'effet secondaire d'une activité électrochimique du cerveau (?): *ce serait une activité électrique qui prendrait conscience d'elle-même à travers l'histoire de la neurophysiologie*¹²?

Ceci laisse voir l'existence dans le discours réductionniste neurophysiologique de ce qu'on pourrait appeler une contradiction métadiscursive: ce discours veut livrer une explication qu'il se voit dans l'impossibilité de défendre, vu son statut. De ceci, il apparaît que tout discours aspirant à pouvoir être justifié doit accepter qu'il existe un champ indépendant (non réductible) qui permet l'argumentation.

3. La thèse de M. Arsenault sur les rapports entre l'épistémologie et la science

Comme on peut s'y attendre, la sociologie de la connaissance vise à établir quels sont les facteurs sociologiques déterminant la connaissance humaine. Ainsi, dans son article qui est paru dans *Phares*, l'auteur nous présente une théorie à ce sujet. Plus précisément, son explication vise à faire une sociologie de la connaissance portant sur la relation entre un système social d'activité (en l'occurrence, l'activité scientifique) et son idéologie (l'épistémologie). Pour ce faire, l'auteur s'est inspiré d'un ouvrage de Boltanski et Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, et d'un ouvrage de Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*. Il se propose de prendre le modèle dialectique général que Boltanski et Chiapello ont développé pour leur analyse du capitalisme et de l'appliquer à l'analyse de la science qu'a faite Kuhn. Voyons le détail de son explication en s'appuyant sur le texte. La thèse centrale est celle-ci :

[...] l'interaction entre l'épistémologie et la science peut être interprétée comme un cas particulier de l'interaction généralement observable entre un système social d'activité et son idéologie. (p. 16)

D'abord, demandons-nous où l'auteur lui-même situe son texte, c'est-à-dire quel type de discours il entend faire. Pour ce faire, je me reporterai aux catégories de discours expliquées plus haut. Selon lui, l'interaction qui fait l'objet de son discours est quelque chose d'observable¹³. C'est pour cette raison que le but de son analyse est de *décrire* cette interaction. Il apparaît donc clair qu'il entend faire un discours *descriptif* sur son objet.

Ensuite, demandons-nous de quel genre sera ce discours descriptif. Or, nul besoin de creuser bien loin, car l'auteur le dit explicitement :

Par contre, je voudrais aborder cette question d'une manière quelque peu différente, en l'abordant selon un angle qui soit *externe* à la philosophie, et qui se réfère davantage au rapport existant entre les sciences et la philosophie tel que le sociologue peut l'observer. (p. 15)

[...] je me baserai ici sur l'étude célèbre de Thomas Kuhn intitulée *La structure des révolutions scientifiques*, en ce qu'elle présente l'immense avantage [je souligne] de fournir un modèle de l'évolution de la science qui soit *externe au travail scientifique lui-même* [je souligne] [...]. (p. 22)

Ainsi, selon les propos de l'auteur, il entend faire un *discours sociologique descriptif, non philosophique et non scientifique* sur un *objet observable*, soit l'interaction entre la science et l'épistémologie (en tant qu'elle est idéologie de la science)¹⁴. Puisqu'il s'agit d'un discours qui se veut descriptif, il est susceptible de recevoir une valeur de vérité; cependant, selon les propos de l'auteur, les critères qui serviront à établir cette valeur de vérité ne seront ni ceux de la philosophie, ni ceux de la science. Quels seront-ils? Je n'ai trouvé nulle réponse dans le texte.

Maintenant que nous connaissons le statut du discours en question, voyons son contenu. Il se présente en deux temps: d'abord, on y trouve un modèle général expliquant l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie et ensuite, on y trouve une tentative d'appliquer ce modèle général à un cas particulier, soit l'interaction entre l'activité scientifique et l'épistémologie.

Ainsi, l'auteur présente un système conceptuel général expliquant l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie. Ce système conceptuel est emprunté à deux sociologues de l'économie. Le but de l'auteur est de dégager la forme de l'explication de ces auteurs, pour ensuite l'appliquer à la question de la science. Passons par-dessus l'exemple économique¹⁵ qu'il donne pour nous concentrer sur son système conceptuel. L'explication de l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie se fait par un recours à une «dialectique à trois termes». Voyons en quoi elle consiste.

Le premier terme consiste en un système social d'activité. Selon la définition de l'auteur, un système social d'activité consiste en «un *tout* dont les parties sont les conséquences des actions des individus». Cependant, il faut remarquer qu'il forme «dans sa globalité une réalité ayant acquis une forte indépendance à l'égard de la volonté des acteurs individuels, malgré le fait qu'il soit composé en dernière instance d'un entremêlement des conséquences des

actions de ces acteurs» (p. 16). De plus, un tel système doit remplir «une exigence d'accumulation illimitée [...] par des moyens formellement pacifiques» (p. 16). Enfin, selon l'auteur, ce processus d'accumulation illimitée n'est pas fait sur un mode rationnel, mais plutôt pulsionnel.

Le second terme de cette «dialectique» est son idéologie. Même si le système peut être considéré comme fonctionnant indépendamment des volontés individuelles, il demeure en dernière instance composé par elles. Ainsi, si un individu ne trouve plus de bonnes raisons de rester intégré au système, il peut s'en retirer *librement*. C'est pourquoi le système a *besoin* d'un support idéologique pour convaincre les gens de demeurer actifs au sein du système. Autrement dit, le système doit motiver l'action des individus par un discours idéologique. L'idéologie représente donc un ou des principes normatifs qui rendent désirable et justifiée rationnellement pour les individus la participation à un système social d'activité.

Enfin, en ce qui a trait au troisième terme, il arrive que des difficultés rendent la tâche justificatrice de l'idéologie plus difficile. Dans ces périodes se trouvent des crises de motivation, en ce que les individus ne voient plus de bonnes raisons de participer au système. C'est ce qui amène la critique du système et de son idéologie. La critique survient quand l'efficacité de la collaboration entre système et idéologie est insuffisante.

Voilà les grandes lignes de cette dialectique à trois termes. Voyons maintenant comment l'auteur entend l'appliquer au «système de la science» et à son «idéologie».

D'abord, l'auteur nous explique que l'activité scientifique est bel et bien un système social d'activité, c'est-à-dire qu'elle est le premier terme du modèle dialectique qu'il a présenté dans un premier temps. Voici ce que l'auteur en dit en une longue citation entrecoupée :

La première remarque qui doit ici être faite concerne le statut, sur le plan sociologique, de la science *en tant que telle* [je souligne]. À ce sujet, la science, prise dans sa globalité, possède bel et bien les caractéristiques pouvant être attribuées à un système social d'activités, de sorte que c'est

sans hésiter que sera employé ici pour la décrire le terme de *système de la science*. Nous pouvons en effet décrire le système de la science comme une forme d'organisation de la recherche répondant d'une façon méthodique à une exigence d'accumulation illimitée de connaissance [...]. En ce sens, le système de la science, dans sa globalité, forme un tout qui reste logiquement indépendant à l'égard de l'action individuelle, consistant dans ce cas-ci en l'action du chercheur.

[...] Ensuite, et malgré les réserves qu'émet à ce sujet Thomas Kuhn¹⁶, nous pouvons décrire le développement du système de la science comme un processus «cumulatif» [...].

[...] Sous cet angle, le système de la science apparaît donc comme un ensemble répondant à une *pulsion cumulative irrationnelle* de la collectivité [...].

[...] Tout comme celui qui se consacre à la résolution d'un casse-tête ou d'un mots-croisés, c'est une *passion* pour la résolution d'un problème et pour la mise en exercice de ses aptitudes qui agit comme un élément moteur pour le travail de l'individu se lançant dans une carrière scientifique, et *cette passion, comme toute passion, n'a en elle-même aucune teneur rationnelle* [je souligne]. (pp. 24-25)

Comme l'auteur est assez clair sur ce point, je n'ajouterai rien pour l'instant et passerai directement au deuxième terme de cette dialectique.

Suivant en ce point Kuhn, l'auteur nous explique ensuite que les scientifiques travaillent toujours à l'intérieur d'un paradigme. Le terme «paradigme» correspond à cette définition :

[Le paradigme est] un ensemble formé de divers éléments, tels une certaine conception du monde, un certain nombre de généralisations symboliques et de présupposés pour l'expérimentation, et un certain groupe de «valeurs scientifiques», qui permettent par la suite aux scientifiques de se consacrer à leur travail de recherche sans constamment remettre en question les bases même de ce qu'est le travail scientifique. (p. 22)

Ces paradigmes ont deux fonctions principales. D'abord, ils ouvrent un horizon de recherches aux scientifiques, c'est-à-dire un ensemble de problèmes qui sont à résoudre. Ensuite, le paradigme doit, selon l'auteur, *fournir une garantie* que cette solution existe bel et bien, et que c'est à l'intérieur de ce paradigme que la solution est à trouver.

Or, il arrive parfois des périodes de crise dans lesquelles surviennent des anomalies qui perturbent le fonctionnement normal de la recherche scientifique au sein d'un paradigme. Si l'anomalie persiste, une situation analogue aux « crises de motivation » dans le système capitaliste peut survenir.

Sur le plan personnel, Kuhn note qu'au cours de ces périodes de crises, les scientifiques en viennent souvent au découragement, puisque le travail de la science n'arrive plus à fonctionner d'une façon solide, et peuvent vivre une véritable crise de motivation ; il arrive même à l'occasion que certains scientifiques abandonnent tout simplement une science qui ne semble plus pouvoir fonctionner correctement. (p. 23)

Ainsi, comme pour le système capitaliste, les individus par lesquels se forme le système de la science ont la capacité de se retirer du système si celui-ci ne les satisfait plus. Dans ce cadre d'analyse, il y a donc nécessité pour le système de la science de s'adjoindre un discours idéologique qui aura pour but de garder les individus à l'intérieur du système de la science en les convainquant du bien-fondé de ce système. C'est ainsi que l'auteur développe sa thèse :

Le système de la science se trouve donc en quelque sorte dans la même situation que le système capitaliste, et doit lui aussi trouver un élément culturel qui puisse lui servir d'allié dans la vie quotidienne des chercheurs pour « entretenir leur flamme » pour la science et la ranimer au besoin. Le système de la science a en d'autres termes, tout comme le système capitaliste, besoin d'une idéologie qui puisse susciter l'adhésion non problématique au processus d'accumulation illimitée et irrationnel qu'il représente.

L'hypothèse que je voudrais ici avancer est que l'épistémologie, cette sous division de la philosophie dont le

travail consiste en gros à reconstruire les conditions de validité du discours scientifique, peut jouer au moins partiellement ce rôle essentiel d'idéologie à laquelle les scientifiques peuvent avoir recours au besoin, en cas de crise du paradigme, pour justifier leur adhésion à un travail scientifique dont l'adhésion s'avère de plus en plus difficile. (p. 26)

Selon l'auteur, cette nécessité pour la science de s'adjoindre une idéologie s'explique ainsi :

La science ne peut, en effet, en dernière instance, se trouver justifiée *qu'à la condition que les scientifiques individuels soient convaincus* [je souligne] que, par leur travail, ils participent à l'élaboration d'une maquette fiable de la nature [...]. (p. 27)

Et ce qui peut convaincre de cela les scientifiques est l'épistémologie, car, selon l'auteur, son « objectif est précisément de garantir que les connaissances acquises par la science remplissent bel et bien les conditions sous lesquelles elles peuvent être considérées comme vraies¹⁷ » (p. 28).

Passons au troisième terme de la dialectique que nous présente l'auteur. Il s'agit de la critique de l'idéologie. Lorsque la période de crise se fait plus aiguë, certains scientifiques s'adonnent à une critique du paradigme en vigueur, ce qui a pour effet de diviser les scientifiques en deux clans. Selon l'auteur, ceux qui demeurent adeptes du vieux paradigme auront alors recours à l'épistémologie pour légitimer leur adoption de ce paradigme. Or, les tenants comme les critiques de ce paradigme auront recours à un même principe normatif, soit « l'exigence normative de produire des connaissances vraies » (p. 30). Dans certains cas, la critique de ce paradigme entraînera l'émergence d'un nouveau paradigme, c'est-à-dire une révolution scientifique.

4. Analyse de la problématique et des ambiguïtés du texte

Comme nous l'avons vu, le projet de l'auteur se présente donc en deux temps : 1° une présentation d'un système conceptuel (ou modèle général) et 2° une application de ce modèle à la relation

entre la science et l'épistémologie, en tant que cette dernière serait idéologie de la science. Pour analyser la théorie de l'auteur, je débiterai par une analyse de son système conceptuel sur la base du critère de cohérence interne. Car, comme l'avait déjà remarqué Aristote, si un système conceptuel n'est pas cohérent, on ne peut l'accepter (d'énoncés contradictoires découlent le vrai comme le faux). Ensuite, ayant clarifié quelques points, je propose de jeter un œil sur la possibilité d'appliquer ce modèle au problème de l'auteur.

Selon ses termes, l'auteur entend faire un discours sociologique non philosophique et non scientifique sur un objet observable, qui se trouve à être l'interaction entre la science et l'épistémologie. Malencontreusement, l'auteur ne développe pas sur ce que peut bien être un tel type de discours. Nous devons donc lire entre les lignes afin de comprendre ce qu'il peut bien être.

Une première question qui s'impose est de savoir si l'objet d'étude en question est vraiment observable. Cet objet est une interaction. Prenons un exemple bien simple pour éclairer le problème. En astronomie, une partie du travail est de trouver les lois qui déterminent l'interaction entre les astres. Comment procède-t-on? On observe le mouvement de certains astres et, sur la base des données recueillies, on établit des corrélations entre leurs mouvements respectifs. Pour *expliquer* ces corrélations, on propose alors un modèle abstrait qui doit pouvoir rendre compte des observations. Évidemment, ce n'est pas l'interaction qui est observée, mais les mouvements individuels des astres. Ainsi, en physique moderne, on utilise une théorie gravitationnelle abstraite pour *expliquer* l'interaction entre les astres; cependant, personne n'a jamais observé la force gravitationnelle, mais plutôt les effets qu'on lui prête (c'est-à-dire les corrélations entre les mouvements des astres). Ainsi, quand notre auteur prétend *décrire* une interaction, il est clair qu'il s'agit d'une confusion théorique. Son objet, loin d'être observable, est *spéculatif* et posé *a priori*, au même titre que la force gravitationnelle. Il s'agit donc d'un discours sur un objet *inobservable*, malgré ce qu'en pense l'auteur.

Or, une théorie est toujours spéculative, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elle est dépourvue de contenu empirique. Le défi est

plutôt de trouver une méthode de contrôle pour évaluer le contenu empirique spéculatif de la théorie (par exemple, en astronomie, on tente de présenter ce contenu de façon à ce qu'il soit falsifiable, c'est-à-dire testable par une expérimentation). Comme nous l'avons vu dans les deux premières parties, cette méthode correspond à l'établissement de critères de démarcation entre théories acceptables et inacceptables. Dans le cas présent, soit l'article de M. Arsenault, il serait sans doute inopportun d'utiliser des critères externes, tels ceux de la science ou des écoles philosophiques, puisque lui-même prétend faire un travail qui leur soit externe. Il conviendrait plutôt d'évaluer cette théorie sur la base de critères qui lui soient internes. Malencontreusement, il n'y a aucune considération méthodologique à l'intérieur de ce texte qui puisse nous aider, ce qui place le lecteur dans une position délicate. Je me vois donc obligé de *supposer* que l'auteur accepte certains critères.

Je propose donc d'évaluer son système conceptuel sur la base du principe de non-contradiction, supposant ainsi qu'il l'accepte. Il ne s'agit pas d'évaluer si le système conceptuel est vrai (vérité-adéquation), mais cohérent logiquement. Les trois concepts centraux de sa théorie sont ceux de «système social d'activité», d'«idéologie» et d'«interaction» entre ceux-ci. Selon l'auteur, un système est un processus d'accumulation illimitée, consistant en un entremêlement d'actions individuelles, mais dont le comportement général est *indépendant* de ces mêmes actions individuelles. Une idéologie est ce qui fait en sorte que les individus *décident* de ne pas se retirer du système, c'est-à-dire que sa fonction est de convaincre (ou de justifier, ou de garantir) les individus du bien-fondé du système. Enfin, l'interaction est le modèle général présenté comme une «dialectique à trois termes».

Avant d'aller plus loin, il faut se demander si ces concepts sont compatibles entre eux. Selon l'auteur, un système fonctionne sous un mode pulsionnel ou irrationnel, car les individus à l'intérieur du système sont mus par des passions, «et cette passion, comme toute passion, n'a en elle-même *aucune* [je souligne] teneur rationnelle» (p. 25). D'autre part, l'auteur nous dit que comme les individus qui composent le système sont des «volontés conscientes» (p. 18), le

système social d'activité *a besoin* de s'adjoindre une idéologie. Cette idéologie vise à convaincre, à justifier ou à garantir aux individus (selon les termes de l'auteur) le bien-fondé du système. Ainsi, l'évolution du système se trouve à dépendre en partie du *choix* des individus de rester ou de quitter le système. Et comme une idéologie est elle-même un ensemble de notions complexes (les exemples que donne l'auteur sont une théorie économique, une théorie juridique et une épistémologie), et que sa fonction est de garantir, convaincre ou justifier, il y aurait donc, par définition, une «teneur rationnelle» (intervention de la rationalité des individus) qui influence le développement du système. Donc, si on accepte les définitions que donne l'auteur de système social d'activité et d'idéologie, il découle logiquement qu'il est impossible qu'il y ait une interaction entre le système et une idéologie, si toutefois l'idéologie vise à justifier ou à garantir. Autrement dit, pour que l'idéologie puisse avoir un effet sur le système, il faut laisser une place à la rationalité de l'individu dans ce «système», c'est-à-dire admettre qu'il *ne fonctionne pas seulement* sur le mode «pulsionnel», mais que d'autres facteurs entrent en jeu. Ainsi, pris dans le sens radical que leur donne l'auteur, on ne peut réunir ces deux concepts dans un même système conceptuel sans se contredire sur la nature des facteurs influençant le développement d'un système.

Un autre aspect vaut la peine d'être soulevé; celui-ci rejoint l'exemple cité plus haut du débat entre la neurophysiologie et la philosophie. Si on voulait faire une sociologie de la connaissance sur la base du concept de système social d'activité, mais en considérant que ce «système social d'activité» englobe toutes les actions humaines, on frapperait assez rapidement un «mur épistémologique». Comme toute explication théorique (y compris la justification de cette explication) est une action individuelle, on serait amenés à dire que toute activité rationnelle ne l'est pas vraiment, se ramenant plutôt à une pulsion n'ayant aucune teneur rationnelle. Ainsi, tout comme le réductionnisme neurophysiologique, ce «réductionnisme sociologique» se retrouverait face à une contradiction métadiscursive: comment justifier cette théorie sociologique si elle n'est elle-même *que* l'effet secondaire d'une passion irra-

tionnelle? Serait-ce une passion irrationnelle qui prendrait conscience d'elle-même à travers l'histoire de la sociologie?

Ainsi, il ressort quatre choses de l'analyse du système conceptuel de l'auteur: 1° son objet (l'interaction entre système et idéologie) n'est pas observable, mais spéculatif; 2° le statut de son discours est difficilement qualifiable, 3° ses concepts de «système social d'activité» et d'«idéologie» ne sont pas compatibles; 4° la notion de système social d'activité qu'emploie l'auteur est impropre à tout discours cognitif sur la connaissance (*a fortiori* à une sociologie de la connaissance).

Comme le système conceptuel de l'auteur semble souffrir certaines incohérences, il est clair qu'on ne peut pas prétendre l'appliquer à une situation donnée à moins de le modifier profondément. Pour le faire adéquatement, il faudra tenir compte de la nature spécifique du problème concernant les discours cognitifs sur la connaissance: arriver à trouver une façon de faire un discours cognitif objectif sur un objet qui inclut lui-même la production de discours cognitifs. Si une telle chose est possible, et l'histoire et le développement de la connaissance humaine laissent croire que ceci l'est, il faudra alors admettre l'existence d'un espace argumentatif fonctionnant sous le mode *rationnel*¹⁸. Et si l'on admet cela, on ne voit pas très bien pourquoi on voudrait que le discours que l'on construit soit extérieur à la philosophie, à l'épistémologie et à la science, si ce n'est pour soutenir que *leurs discours ne peuvent pas être rationnels*, et qu'il faille en construire un autre; mais règle générale, on dira plutôt qu'il s'agit d'un discours qui vise à faire faire un progrès à la philosophie et / ou à la science (si on entend par philosophie le classissime «amour de la sagesse»), plutôt que de faire un refus global souvent inconsideré.

En conclusion, il est souvent tentant de laisser de côté l'aspect méthodologique d'une recherche, car ceci semble parfois n'être que purs verbiages inutiles. Cependant, dès que l'on veut sortir le moins des sentiers battus, comme on le fait si souvent en philosophie, il est toujours important de prendre les précautions théoriques nécessaires si l'on veut arriver à entrer rationnellement en discussion. Prenons l'exemple du texte de M. Arsenault discuté ici. Peut-

être ai-je mal interprété le texte ; mais le fait qu'il ait voulu faire un discours inusité sans nous expliquer en quoi il consiste est certainement responsable, du moins en partie, de cette situation. Hormis cela, il demeure certes quelque chose qui ressort de l'analyse : si l'on veut prétendre faire un discours complètement externe à l'épistémologie (et disons, à la philosophie en général), on se trouvera bien vite en fort mauvaise posture pour justifier son propre discours. Peut-être que la vieille rengaine de nos classiques grecs, selon laquelle on ne peut pas ne pas philosopher, n'est finalement pas bête du tout ?

1. Louis Althusser, « Avertissement », dans *Le capital, Livre I, Sections I-IV*, Paris, Champs Flammarion, 1985 (1969), p. 10.

2. Benoît Arsenault, *L'épistémologie en tant qu'idéologie pour le système de la science*, dans *Phares*, Université Laval, Québec, Automne 2004, pp. 15-31. Pour toutes les références se rapportant à ce texte, je ne ferai dorénavant qu'inscrire le numéro de la page entre crochets à même le texte. Lorsque des passages seront soulignés dans les citations, il s'agira toujours des soulignements de l'auteur, à moins d'avis contraire.

3. Karl Popper, *La connaissance objective*, trad. J.-J. Rosat, Paris, Champs Flammarion, 1991 (1972). Voir aussi à ce sujet, du même auteur, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson Publishing Company, 1959.

4. Un exemple simple pourra être utile ici pour illustrer mon propos. Soit cette situation : une voiture ne démarre pas. Première explication : on réfère à la mécanique du véhicule pour expliquer qu'elle ne démarre pas (par exemple, le contact électrique ne se fait pas entre la batterie et le démarreur). Deuxième explication : la voiture est animée par une âme (explication animiste) et, si elle demeure inanimée, c'est que l'âme de la voiture n'est pas dans la voiture à ce moment-là. Plusieurs autres explications seraient aussi possibles. Entre toutes ces explications, l'analyse doit permettre d'en faire ressortir une (ou un ensemble) comme étant préférable aux autres. On invoquera alors un critère de démarcation (de façon plus ou moins explicite) pour justifier notre choix.

5. Les distinctions que je pose ici sont bien entendu *conceptuelles*. Si on observe l'activité cognitive des individus, le plus souvent on observera un discours mixte recouvrant plusieurs de ces types de discours. Il ne s'agit pas ici d'une analyse descriptive des discours, mais d'une analyse *logique*.

6. Bien que mes exemples puissent l'indiquer, je n'entends pas limiter les discours descriptifs sur la connaissance à celui des disciplines dites scientifiques. On pourrait imaginer des approches du sens commun, des approches mystiques ou des approches théologiques de la connaissance, comme d'ailleurs il en existe effectivement. Elles comme les autres entreraient alors en discussion avec les autres et on devrait établir un critère de démarcation pour trancher entre elles.

7. Voir à ce propos Karl Popper, *Op. cit.*, chap. 1.

8. Bien évidemment, une analyse logique peut aussi être fautive, mais dans un sens différent. En logique, la vérité est établie par évidence due à la définition des concepts ; pour éviter la confusion, on dira qu'une analyse logique est *vérifonctionnellement vraie* ou *vérifonctionnellement fautive*, car la fonction du concept détermine elle-même ses conditions d'application. Dans les discours descriptifs, par contre, la fausseté (ou la vérité) est établie par un rapport aux faits. On parle alors de vérité-adéquation. Cependant, comme il a été démontré depuis Hume (par les discussions autour du problème de l'induction), une vérité ne peut jamais être établie par une inférence valide lorsqu'il s'agit de vérité-adéquation.

9. Il ne faut pas entendre ici qu'un discours *ne peut pas* entrer en conflit avec un autre. Par exemple, les positions de certaines écoles de pensée en psychologie peuvent entrer en conflit avec certaines positions d'écoles de pensée de sociologie. Cependant, ce n'est pas *parce qu'elles sont de tel ou tel type de discours* (c'est-à-dire que ce n'est pas en fonction de leur *forme discursive*) qu'elles entrent en conflit, mais plutôt à cause des thèses qu'elles soutiennent (c'est-à-dire en fonction de leur *contenu discursif*) qui tendent à réduire un vaste aspect de la recherche à un seul type limité de recherche. Ce sont des thèses réductionnistes.

10. Attention. Je ne dis pas ici que ces thèses réductionnistes sont toujours futiles et dépourvues de fondements. Bien au contraire : le progrès dans la recherche amène nécessairement à réarranger les objets d'étude et à les découper de façons différentes. Simplement, il faut voir que ceci est possible, c'est-à-dire qu'un discours propre à une discipline n'est pas isolé mais bien en interaction avec les autres discours.

11. Bien que certains philosophes aient acceptés la thèse du réductionnisme neurophysiologique, il apparaît quand même que la tendance générale est à s'en dissocier. C'est pourquoi je présente le conflit ainsi.

12. François Tournier, *Plan de cours : Une grammaire générative et transformationnelle du rêve freudien*, Faculté de philosophie, Université Laval, Hiver 2004.

13. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, je suis tout à fait en désaccord avec l'auteur. Cependant, je ne ferai ici que présenter ce que l'auteur *prétend* faire, gardant les critiques pour la quatrième section.

14. Il aurait été intéressant que l'auteur élabore davantage sur ce qu'est un tel type de discours, car je crois ne pas être le seul à avoir maintes difficultés à imaginer en quoi il peut bien consister.

15. Dans cet exemple, le système social d'activité est le système capitaliste et l'idéologie est l'esprit du capitalisme.

16. En effet, une des thèses principales de Kuhn dans ce livre est que le développement des sciences n'a rien à voir avec un processus d'accumulation de connaissances, mais qu'il est plutôt formé de *discontinuités*.

17. Évidemment, je ne partage pas l'avis de l'auteur à ce sujet. L'épistémologie, en tant que discipline normative, vise plutôt à établir des critères de sélection entre diverses explications sur la base du concept de vérité; et non pas à déterminer les conditions sous lesquelles elles peuvent être considérées comme vraies. Autrement dit, l'épistémologie vise à établir des critères pour faire un choix parmi des explications dont *on ne peut pas prouver la vérité* (entendre ici vérité-adéquation). Nuance qui peut paraître insignifiante, mais a une grande importance. C'est entre autres parce que Kuhn ne faisait pas cette confusion qu'il a insisté sur la discontinuité (c'est-à-dire son caractère non-cumulatif) du développement des sciences.

18. Ceci dit, contrairement à l'auteur discuté, je ne crois aucunement que toute passion est irrationnelle. Il convient plutôt de considérer le raisonnement et les passions comme des parties complémentaires (non-exclusives) d'un processus psychique global, comme d'ailleurs le font les théories psychologiques contemporaines.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation par les membres du comité selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. Un texte qui comporte trop de fautes d'orthographe ou qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue expliquées ci-dessous sera renvoyé à son auteur, pour qu'il effectue les modifications requises, avant d'être évalué. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée.

Consignes de mise en page à respecter :

- La longueur maximale des textes recherchés est de 8000 mots, **notes comprises**.
- Le titre de l'article, le nom de l'auteur ainsi que l'université de provenance de l'auteur doivent être indiqués en début de texte. Le corps du texte doit être en Times 11, justifié et à simple interligne. Les phrases ne doivent être séparées que d'un espace. Il ne doit pas y avoir d'interligne entre les paragraphes. Les paragraphes doivent débiter par un alinéa de 0,75 cm.
- Il ne doit comporter aucun caractère souligné ou **en gras**. Les sous-titres sont en *italique*. Les exergues doivent être en Times 10 et en *italique*.
- Les signes de ponctuation (; : ! ?) doivent être précédés d'un espace insécable¹.
- Les citations ne doivent pas être en italiques. Les citations courtes doivent être entre guillemets français (« ») : il faut insérer un espace insécable après le guillemet ouvrant et avant le guillemet fermant. Les guillemets anglais (“ ”) ne doivent être utilisés qu'entre deux guillemets français. Les citations longues

doivent être en Times 10 et en retrait de 1 cm de chaque côté. Les parties supprimées d'une citation doivent être indiquées ainsi : [...].

- Les notes doivent être complètes, se conformer au modèle généralement admis² et être peu nombreuses. Pour une citation, l'appel de note se fait toujours à l'intérieur des guillemets et, le cas échéant, du point.

1. Un espace insécable n'est pas la même chose qu'un espace ordinaire. Pour visualiser les espaces d'un texte, il faut activer la fonction ¶. Les espaces ordinaires sont alors notés · alors que les espaces insécables sont notés °. Pour produire un espace insécable, il faut appuyer sur Ctrl + Shift + barre d'espace. La fonction «Rechercher» (dans «Édition») est utile pour effectuer les remplacements nécessaires.

2. Prénom et nom de l'auteur, *titre de l'ouvrage*, ville d'édition, maison d'édition, année d'édition, pagination.

